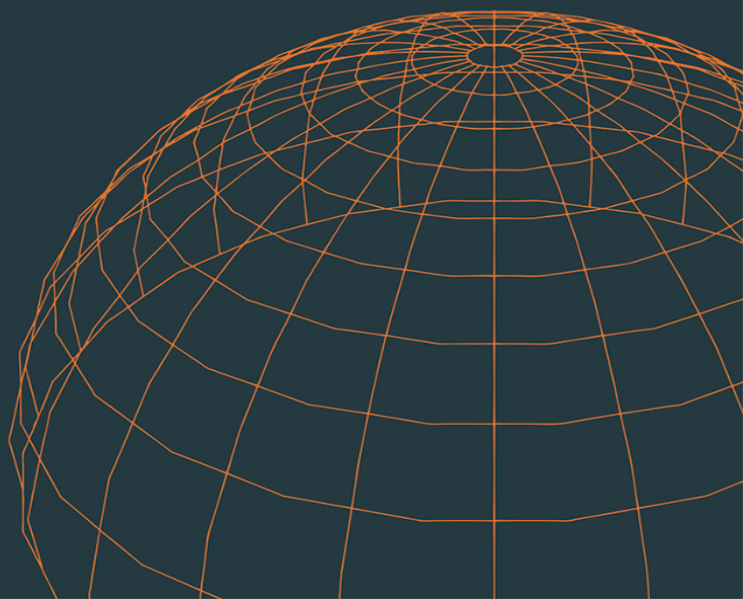
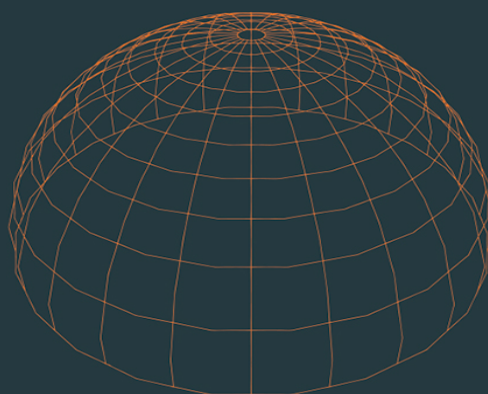
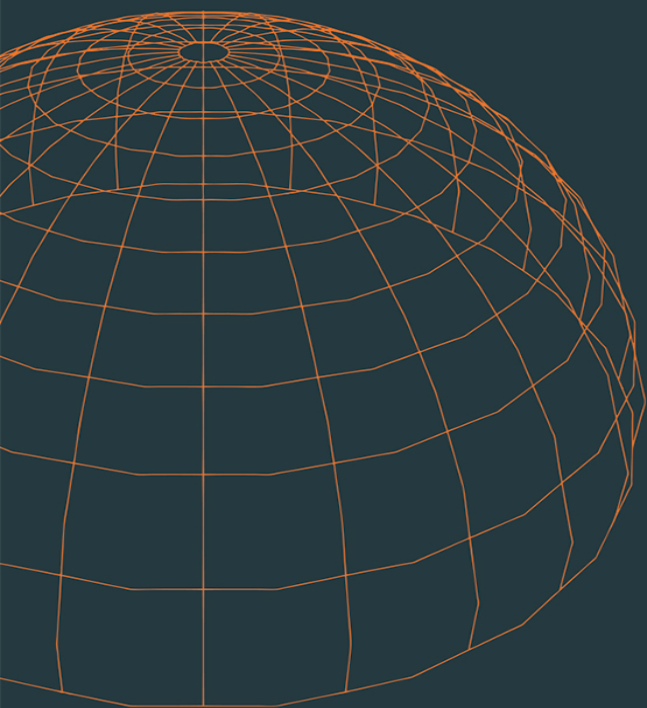


PIERRE BOURDIEU

**FORME DI CAPITALE
E CAMPI DI LOTTE**

SOCIOLOGIA GENERALE VOL. 3

TRADUZIONE E CURA DI AGOSTINO PETRILLO



N. 18

Collana diretta da Lucio d'Alessandro *e* Antonello Petrillo

COMITATO SCIENTIFICO

Fabienne Brion (Université Catholique de Louvain)

Alessandro Dal Lago (Università di Genova)

Didier Fassin (Institute for Advanced Study, School of Social Science, Princeton, New Jersey)

Fernando Gil Villa (Universidad de Salamanca)

Akhil Gupta (University of California)

Michalis Lianos (Université de Rouen-Haute Normandie)

Marco Martiniello (Université de Liège)

Laurent Mucchielli (Laboratoire Méditerranéen de Sociologie, CNRS)

Salvatore Palidda (Università di Genova)

Michel Peraldi (Centre d'analyse et d'intervention sociologiques, CNRS – EHESS)

Andrea Rea (Université Libre de Bruxelles)

Thomas W. Ward (University of South California)

PIERRE BOURDIEU

FORME DI CAPITALE
E CAMPI DI LOTTE

Sociologia generale vol. 3

Traduzione e cura di
Agostino Petrillo

 MIMESIS

Titolo originale: *Sociologie générale. Volume 2 : Cours au Collège de France (1983-1986)*.
Éditions établie par Patrick Champagne, Julien Duval,
avec la collaboration de Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière.
© Éditions Raisons d’agir/Éditions du Seuil, 2016.

MIMESIS EDIZIONI (Milano-Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Cartografie sociali*, n. 18

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

AGOSTINO PETRILLO

INTRODUZIONE

Il terzo volume della *Sociologie Générale* che qui presentiamo raccoglie le lezioni tenute da Pierre Bourdieu al *Collège de France* nella primavera del 1984. Se i primi due anni del corso insistevano su concetti centrali per la costruzione bourdesiana come quelli di *habitus* e di campo, di cui erano stati illustrati i presupposti teorici e la funzione loro assegnata nell'economia generale del suo pensiero, nel terzo anno il sociologo francese illustra i tratti della sua concezione del capitale, ai primi due indissolubilmente connessa. Come ha sintetizzato Gabriella Paolucci: “Le nozioni di *habitus* e di campo e capitale non possono essere considerate separatamente perché appartengono a un sistema concettuale integrato”¹. Bourdieu sottolinea infatti da subito il legame tra il concetto di capitale e quello di campo, chiarendo che l’obiettivo è quello di “produrre un discorso la cui coerenza si dispiega alla scala di diversi anni “, e sviluppa poi un’analisi delle differenti forme di capitale, soffermandosi in particolare sul capitale culturale. Concetto quello di capitale, che viene quindi proposto in una maniera estremamente ampia, attraverso le varie forme e i vari campi in cui è pensabile, da una prospettiva teorica, ma anche e soprattutto attingendo a come si presenta in alcuni casi empirici, affrontati nelle seconde ore delle lezioni che hanno un andamento quasi seminariale, pur essendoci dichiaratamente una “corrispondenza minima” tra le analisi teoriche presentate nella prima ora e le applicazioni proposte nella seconda².

Tematica complessa e per molti versi sfuggente dunque quella che viene in questo corso affrontata, dato che di tutta la costruzione bourdesiana quello di capitale appare il concetto più difficile e articolato. Una difficoltà che traspare dalla restituzione delle lezioni, nel corso delle quali a tratti il sociologo sembra perdere il filo dell’enunciazione sistematica, torna sui suoi passi, procede esitando, a volte quasi irretito dalla complessità suo stesso linguaggio e dalla ricchezza dei riferimenti che continuamente gli affiorano alla mente. Bourdieu, che appare a tratti a disagio nella dimensione della conferenza accademica, non maschera l’ansia che gli procurano la discontinuità del pubblico, i possibili fraintendimenti, la pochezza delle domande che gli vengono rivolte, il problema di divulgare

un pensiero complesso, ma procede con il suo consueto metodo “a spirale”³, cercando di rendere il più possibile accessibile l’essenziale di quel che vuole dire, avvicinandosi per gradi e per grandi *exempla*. E’ inoltre consapevole e preoccupato della complessità di un lessico elaborato che a volte non si presta all’esposizione orale, e richiede all’uditorio un periodo di frequentazione costante per familiarizzarsi con il pensiero e il modo di esprimersi dell’autore⁴. Così da queste lezioni emergono lentamente alcuni grandi temi, e si configura in particolare la costruzione del concetto di capitale come lo vuole intendere Bourdieu, secondo la sua sistemazione volutamente ampia e comprensiva. Una concezione che si distacca fin dalle prime notazioni dalla vulgata marxista, dato che il capitale non viene definito solo in termini economici. Il capitale economico appare sì, ma come solo uno tra i possibili tipi di capitale. Bourdieu ha a più riprese sottolineato che: “La teoria economica [...] si è fatta imporre il concetto di capitale da una pratica economica che è un’invenzione storica del capitalismo. Il capitale economico dovrebbe essere integrato da altre forme di capitale che non si riducono al “mero scambio di merci, [...] orientato alla massimizzazione del profitto”⁵. Di qui anche qualche allusione scherzosa nelle lezioni al tentativo di salvare Marx dalle letture dei marxisti ortodossi, che lo trattano come un “vangelo”. Più che l’approccio marxiano, Bourdieu attacca un certo marxismo ortodosso e pigro, *basic* nel senso di rudimentale, ridotto a schematismo funzionalista, che paradossalmente tende, ad esempio, a sottrarre i concetti dalla loro storia per trasformarli in concetti eterni⁶. Certo nel testo di queste lezioni certo non mancano i passi tratti dalla *Ideologia Tedesca* dai *Grundrisse*, dal *Capitale*, dal *Manifesto*, ma per lo più in funzione critica, o per prendere a pretesto una citazione o una formula per poi sviluppare un discorso che va in altra direzione. Ma Bourdieu non è un detrattore di Marx: anche quando si tratta di scendere più nel merito, oggetto degli strali del sociologo francese sono più gli epigoni che il pensatore di Treviri. In ogni caso sul capitale economico Bourdieu qui si sofferma poco, e sostiene addirittura che “non è il suo campo di ricerca”, mentre insiste invece a lungo su capitale culturale, sul capitale sociale (le “relazioni”) e infine accenna al capitale simbolico (il prestigio, la “reputazione” che il possesso di questo o quel tipo di capitale comporta).

Il nodo centrale su cui si articola dunque il discorso bourdesiano è appunto quello dell’immensa importanza del capitale culturale, cui viene dedicata la

magna pars di queste lezioni. Non è tanto o non solo il possesso del capitale economico, ma quello del capitale culturale a fare la differenza decisiva nella gerarchia del prestigio e a creare le distinzioni che contano. Bourdieu riprende qui la distinzione tra tre forme di capitale culturale -due e mezzo precisa a un tratto- che può esistere allo stato incorporato, poi allo stato oggettivato e infine allo stato istituzionalizzato. L'educazione acquisita nell'istruzione primaria familiare e nella successiva istruzione secondaria viene incorporata, diventa una componente stabile della persona ("che non può essere tolta"). Il capitale incorporato viene dunque definito sia come istruzione che come linguaggio, perfino come accento. Un capitale che è legato al corpo, e richiede l'interiorizzazione da parte dell'attore. L'accumulo di questo tipo di capitale richiede tempo, e il volume dipende dal patrimonio culturale e dal processo di socializzazione. E qui ricompare la nozione di *habitus*: il capitale incorporato è un possesso e allo stesso tempo uno *habitus*, cioè una componente dell'attore. Si tratta di un capitale che non può essere ceduto perché non esiste indipendentemente dall'attore, tanto da sollevare il problema della successione, di cui pure si tratta nel testo. Ciò che è decisivo in ogni caso è il valore di rarità del rispettivo capitale culturale (il valore della laurea in un Paese con un basso tasso di diplomati, la capacità di lettura in un mondo di analfabeti, oggi diremmo una certa elasticità nel destreggiarsi nel mondo dei saperi alti). Questo valore di rarità si perpetua in maniera selettiva, perché non tutte le famiglie hanno i mezzi per finanziare un'istruzione impegnativa. Bourdieu ha sviluppato il concetto di "capitale culturale incorporato" per spiegare la disuguaglianza dei risultati dei ragazzi provenienti da diverse classi sociali in determinati contesti. Ma un simile approccio equivale a liquidare tutte le teorie che attribuiscono il successo o l'insuccesso scolastico all'effetto delle "attitudini" naturali, al "dono". Le "attitudini" sono sia il prodotto di un investimento di tempo e di capitale culturale, sia il frutto di una trasmissione familiare di conoscenze e capacità. Leggere come facevano ingenuamente le prime teorie del capitale umano alla Gary Becker (più volte menzionato) una equivalenza tra tempo investito negli studi e retribuzione vuole dire ignorare il contributo che il sistema educativo dà alla riproduzione della struttura sociale sancendo l'ereditarietà del capitale culturale. Si tratta della forma meglio mascherata di trasferimento del capitale, che ha un impatto particolare sulla riproduzione del potere. Esiste

poi un capitale oggettivato: sono i supporti materiali del capitale culturale (ad esempio immagini, libri o macchine), che possono invece essere trasferiti. Ma la loro acquisizione presuppone a sua volta un capitale: essi possono essere “usati” solo attraverso la capacità di legarsi al corpo: non basta andare in una galleria d’arte, bisogna avere gli strumenti per comprendere cosa c’è esposto. E la questione si complessifica ulteriormente quando il portatore di un sapere incorporato ritenuto di alto valore si relaziona con il padronato, e qui Bourdieu fa l’esempio dei “quadri”, dei lavoratori altamente qualificati, come esemplificazione della relazione complessa tra governanti e governati, e insiste sull’ambiguità della posizione di chi detiene i “saperi importanti”, e che dovrebbe essere in grado di negoziare la sua posizione/condizione. Il capitale culturale esiste infine in uno stato istituzionalizzato: i titoli di studio, che sono un aspetto particolare della forma del capitale oggettivato, di qui la battuta sui “due capitali e mezzo”. Permettono “ai detentori di tali titoli di confrontarsi e persino di scambiarsi, prendendo la successione l’uno dell’altro”. Garantiscono la trasformazione tra capitale culturale ed economico, che dipende dal valore di rarità e quindi cambia. Il capitale culturale istituzionalizzato esiste sotto forma di titoli, diplomi scolastici o universitari e posti di lavoro. Queste credenziali dell’istruzione acquisita, rilasciate da istituzioni ufficiali, le conferiscono un valore legalmente garantito. Il titolo o l’esame creano un confine netto tra chi è “passato” e chi non lo è, o l’autodidatta. Se la competenza culturale del primo è dimostrata e assicurata una volta per tutte, il secondo deve dimostrarla ancora e ancora, ogni volta che si sente messo in discussione. Ma se il capitale istituzionalizzato definisce dei campi abbastanza chiaramente circoscritti, e vive di gerarchie giuridicamente disciplinate, il campo intellettuale è però un campo di battaglia, poco definito, non governato da regole chiaramente codificate. Lo mostra benissimo tanto la vicenda descritta da Franz Kafka nel *Processo*, quanto la questione del *palmares* degli intellettuali, su cui Bourdieu torna ben quattro volte nei seminari analizzandolo nel minimo dettaglio. Si tratta un caso emblematico, anche se apparentemente futile, che nasce da un “referendum” indetto dalla rivista “Lire” su chi fossero gli intellettuali più importanti del momento. Come ebbe a scrivere a questo proposito in una nuova introduzione al suo libro del ’68 sul *Mestiere di sociologo*: “anche un’inchiesta idiota, scientificamente nulla, può in questo modo generare un

oggetto scientifico appassionante se, al posto di leggerne stupidamente i risultati si leggono e categorie di pensiero inconse che si sono proiettate nei risultati che essa ha prodotto”⁷. E qui c’è tutta l’originalità del metodo bourdesiano, la capacità di individuare problemi teorici e *enjeux* sociali anche in fatti apparentemente di scarso rilievo.

Sono questi gli anni in cui Bourdieu ha da poco chiuso alcuni suoi grandi lavori sistematici e ricapitolativi, *La Distinction e le Sens Pratique*⁸, e Il corso di Sociologia generale utilizza contemporaneamente i due lavori attingendo al tempo stesso ad alcune trattazioni più specifiche, a messe a punto teoriche e a piste di lavoro pubblicate nella sua rivista “Actes de la recherche en sciences sociales” tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta, che insistono in particolare sulle specie e sugli stati del capitale, sulle proprietà dei campi, sugli effetti di corpo. Ma anche in questa fase di strutturazione del “laboratorio Bourdieu” i concetti rimangono saldamente interconnessi. Viene tratteggiata a grandi linee l’elaborazione di una teoria sociale valida per le società precapitalistiche e per quelle altamente differenziate. Rigettando la consueta divisione tra antropologia e sociologia, si dimostra sia la coerenza di queste che la sostanziale unità delle scienze sociali. E’ la codificazione, l’oggettivazione del capitale che conferisce alle società contemporanee la forma che hanno assunto e che le differenzia da quelle precapitalistiche, garantendo al tempo stesso la continuità del mondo sociale. Con Leibniz, Bourdieu pensa infatti che: “il presente è gravido dell’avvenire”, che tra continuità e discontinuità del processo storico sia la prima ad avere prevalentemente la meglio e che il tavolo della “roulette sociale” delle rivoluzioni si apra solo raramente.

Se Marx è toccato solo tangenzialmente, e in fondo in modo strumentale, il grande nume tutelare in queste lezioni è abbastanza sorprendentemente Max Weber, conosciuto in maniera dettagliata nel testo tedesco, e continuamente ritornante nel corso: in maniera palese con riferimenti precisi, e in maniera occulta, dato che alcune lezioni seguono in maniera puntuale le sezioni corrispondenti di *Wirtschaft und Gesellschaft*. Certo il Weber di Bourdieu non è quello di Raymond Aron, né quello delle letture conservatrici, e si avvicina a tratti maggiormente alle interpretazioni più aperte e problematizzanti del pensatore tedesco, come quella di Wilhelm Hennis⁹, sia pure rimanendo sostanzialmente all’interno del filone del “razionalismo occidentale”, sulla linea Schluchter-Tenbruck¹⁰. E’ lui stesso

a ricordarlo in una intervista con Franz Schultheis e Andreas Pfeuffer¹¹, e lo si vede molto chiaramente nella lunga lezione sul carisma in cui Weber viene ripreso in dettaglio – “Il carisma di Weber, questo miracolo della Università tedesca”¹² - e letto in maniera volutamente non dogmatica, facendolo reagire con Emile Durkheim – “bisogna metterli insieme”- . E vale lo stesso ragionamento – ossia l’attenzione al caso concreto, lo stimolo all’analisi specifica, per molti altri concetti weberiani, come quello di “razionalizzazione”, di cui a più riprese viene da Bourdieu segnalata l’eccessiva linearità e il vizio “evoluzionistico”.¹³ Ma da questo interesse deriva anche l’attenzione per testi di Weber più problematici, meno noti e a lungo ritenuti minori, come quelli sui *Lavoratori agricoli al di là dell’Elba*¹⁴, di cui Bourdieu successivamente commissionò una parziale traduzione su *Actes de la recherche en sciences sociales*, e che volle fosse seguita da un più ampio articolo di sintesi a firma di Michael Pollak¹⁵. Anche Loic Wacquant ha inoltre a più riprese sottolineato il continuo riemergere in Bourdieu di una questione teorica eminentemente weberiana, quella della natura e delle tipologie del dominio (*Herrschaft*) e delle modalità del suo esercizio¹⁶. Nella particolare declinazione “spazialista” che di Bourdieu ha dato Wacquant lo spazio fisico acquisisce significati sociali in quanto impedisce o facilita l’accesso a capitali di ordine economico, culturale, simbolico, per cui finisce per collocarsi su di un piano differente rispetto a quello su cui insistono gli altri tipi di capitale nel loro complesso. Postulata una sorta di corrispondenza tra spazio sociale, simbolico e fisico la sociologia di Bourdieu viene letta come una sociologia critica del potere/dominio in cui non è difficile rinvenire dirette suggestioni e ascendenze weberiane¹⁷. Oltre a descrivere la distribuzione asimmetrica delle posizioni sociali occupate dagli individui, Bourdieu si è infatti proposto di rendere conto del meccanismo eminentemente sociale con cui gli individui si convincono della loro legittimità a occupare questa posizione. E lo fa cercando di dimostrare che questa legittimità è ottenuta attraverso un duplice meccanismo di interiorizzazione ed esternalizzazione di ciò che è dato come “il” legittimo, come l’ordinamento legittimo del sociale, attraverso una continuità che costituisce il principio stesso della legittimazione. Già in Weber il dominio razionale non è solo l’istituzionalizzazione della razionalità teologica, ma un ordine *sui generis*, che si perpetua con modalità autonome. In altre parole, Bourdieu si propone

di specificare il meccanismo weberiano di adesione a ciò che è ritenuto legittimo¹⁸, intende aggiungere a tale meccanismo un livello di socialità, nel senso di un processo socialmente organizzato, anche se in buona parte eminentemente psicologico. Per il sociologo francese la credenza nella legittimità del dominante non è solo funzionale - non opera solo nella realizzazione di un ordine sociale che stabilisce l'asimmetria delle posizioni sociali - weberianamente mediante forzatura e "disciplina", ma opera innanzitutto come meccanismo di produzione della credenza stessa. È anche, potremmo dire, esistenziale. In altre parole, la credenza non è solo un contenuto, ma è anche un processo di adesione, un meccanismo cognitivo di adesione al contenuto della credenza, e di produzione di credenza dall'alto, come mostrano i processi di delega su cui Bourdieu insiste a lungo. L'interiorizzazione delle condizioni di esistenza, sedimentate nelle profondità dell'habitus, determinano un'accettazione inconscia dell'ordine costituito, percepito come unico possibile; in questo modo, le classi popolari sono indotte a ritenere aspetti "naturalisti" del mondo tanto il dominio quanto il loro status di dominati¹⁹. Si innesca così lo "amor fati", cioè l'accettazione del proprio destino. La sociologia del dominio di Bourdieu è un tentativo di ripensare il dominio stesso, e la servitù in parte volontaria che questo presuppone, come un meccanismo attraverso cui il singolo aderisce a un determinato contenuto di credenze, che può essere assunto come parte dell'ordine delle cose, come "evidente". Non sono mancate le critiche a questa visione ritenuta troppo determinista, che sottolineavano da parte bourdesiana l'assunzione di una *Homogenität der Erfahrungswelt*, di una presupposta "omogeneità del mondo dell'esperienza", di habitus di classe uniformi e specifici, che non sarebbero sufficienti a descrivere una società moderna, complessa e differenziata, e a dare ragione della trasformazione sociale²⁰. Certo Bourdieu tende a considerare le strutture sociali come molto potenti, in grado di limitare in modo considerevole il margine di manovra dell'individuo, ma rimane uno spazio spazio per la libertà individuale: il soldato di cui si parla nelle lezioni può scegliere di non buttarsi nel fango, anche se gli viene ordinato. C'è una malleabilità e un adattamento dell'habitus, che è mutevole, e deve essere sempre pensato in relazione alle pratiche specifiche del campo. Le relazioni diverse delle forme di habitus e delle strutture di campo possono spiegare teoricamente i casi di continuità e regolarità così come possono mostrare la

possibilità di trasformazioni e persino di rivoluzioni. E nel testo l'alternanza tra continuità e discontinuità nella realtà sociale è spesso trattata, sia con i riferimenti filosofici dotti alle polemiche tra Descartes e Leibniz e le loro antitetiche visioni: il conflitto tra "istantaneismo" e "costanza", tra un Dio che continuamente ricrea il mondo e la *vis insita* nella natura, sia negli *exempla*, con i riferimenti al maggio '68. Il '68 è il momento principe della crisi, in cui parla il profeta, non più il prete, e in cui compare un ricordo personale, da cui traspare a distanza di anni ancora una certa ammirazione: Daniel Cohn-Bendit, visto come profeta: "colui che parla quando tutti gli altri sono paralizzati dallo stupore".

Ma proprio sulla parola crisi si conclude questo ciclo di lezioni.

Cfr. G. Paolucci, *Pierre Bourdieu : strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in G. Ghisleni, W. Privitera, *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, UTET, Torino 2009, pp. 77-115.

Cfr. la lezione del 18 Marzo 1984.

"Se mi capita di girare e rigirare gli stessi temi, di tornare a più riprese sui medesimi oggetti e le medesime analisi, lo faccio sempre, almeno così mi sembra, seguendo un movimento a spirale che permette di ottenere a ogni passo un grado di esplicitazione e di comprensione superiore, scoprendo rapporti inavvertiti e proprietà nascoste", cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 15.

E' stato ben rilevato che: "Mentre Bourdieu scrive – e il lettore, leggendolo, è come se lo sentisse parlare, tanto è profondo e nello stesso tempo diretto il suo ethos argomentativo – egli procede con quel suo *modus operandi* ben conosciuto dai suoi studenti, allievi e studiosi: sistematizza in fieri concetti e teorie, li chiarisce, li approfondisce, fa addirittura emergere criticità e lacune che diventano nuove ipotesi o stimoli di ricerca", cfr. M. Cerulo, *Fino alle cose stesse. E ritorno. La sociologica autoanalisi di Pierre Bourdieu*, Introduzione in P. Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, tr. it. Orthotes, Napoli/Salerno 2013, pp. 9-31, p. 10.

Cfr. P. Bourdieu, *Forme di capitale*, (1986), tr. it. e cura di M. Santoro, Armando, Roma 2015, p. 36.

Sui complessi rapporti tra Bourdieu e Marx rimando a G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano 2018.

"Une enquête idiote, scientifiquement nulle, peut ainsi livrer un objet scientifiquement passionnant si, au lieu de lire bêtement les résultats, on lit les catégories de pensée inconscientes qui se sont projetées dans les résultats qu'elle a produits", cfr. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon e J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton/De Gruyter, 5ème édition, Berlin et New York 2005 [1968], p. xvi.

P. Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, Paris 1979; tr. it. di G. Viale, a cura di M. Santoro, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2001, Id., *Le Sens pratique*,

- Minuit, Paris 1980, tr. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2003.
- W. Hennis, *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen 1987 (tr. it. di E. Grillo, *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991).
- W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1987; F. Tenbruck, *L'opera di Max Weber: metodologia e scienze sociali*, in M. Losito - P. Schiera (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna 1988
- Cfr. P. Bourdieu, F. Schultheis, A. Pfeuffer, *With Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu*, in S. Susen, B. S. Turner (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu Critical Essays*, Anthem Books, London/New York 2011, pp. 111-124.
- “Weber’s extraordinary effort to provide an outline of a historical sociology or sociological history of religion, the economy, and law, then Weber’s ‘charisma’, this ‘miracle’ of the German University”, in P. Bourdieu, F. Schultheis, A. Pfeuffer, *With Weber Against Weber*, op. cit., p. 123.
- Anche qui in sintonia con Hennis: “egli [Weber] non si era mai stancato di ripetere che ‘razionalizzazione’ può significare qualsiasi cosa e che tutto dipende da un’accurata precisazione di quest’ambiguo concetto”, cfr. W. Hennis, *La problematica di Max Weber*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber: nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, CEDAM, Padova 1993, p. 227.
- La prima inchiesta, cui seguirono altre inchieste “private” e numerose riflessioni posteriori, è ora riportata nei volumi della *Max Webers Gesamtausgabe* che raccolgono tutto il materiale sulla questione: cfr. M. Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland (1892)*, MWG Abteilung I, Bd.3, 2 Halbbde., herausgegeben von Martin Riesebrodt, Mohr, Tuebingen 1984; Max Weber, *“Privatenqueten” uber die Lage der Landarbeiter (1892)*, MWG Abteilung I, Bd.4, 2 Halbbde, ma cfr. anche M. Weber, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, herausgegeben von W. Mommsen in Zusammenarbeit mit J. Aldenhoff, MWG Abteilung I, Bd.4, 2 Halbbde, Mohr, Tuebingen 1993, in part., pp.74-105; Bourdieu farà tradurre e pubblicare una parte delle conclusioni della prima inchiesta con il titolo *Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l’Est de l’Elbe. Conclusions prospectives (1892)*, trad. di D. Vidal-Naquet, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 65, 1986, p. 65-68.
- M. Pollak, *Un texte dans son contexte. L’enquete de Max Weber sur les ouvriers agricoles* in “Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, n. 65, novembre 1986, pp. 69-75.
- Cfr. p. es. L. Wacquant, *Bourdieu va in città. Una sfida per la teoria urbana*, tr. it. di S. Paone, introd. di S. Paone e Ag. Petrillo, ETS, Pisa 2023.
- Si può ritrovare la messa in opera di questa prospettiva in L. Wacquant, *I reietti della città, Ghetto, periferia, stato*, tr., introd. e cura di Ag. Petrillo, S. Paone, ETS, Pisa 2016.
- Su questi aspetti è utile S. Breuer, *Max Webers Herrschafts-Soziologie*, Campus, Frankfurt a.M.-New York, 1991.
- Temi riproposti con forza nel bel libro di M. D’Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Milano, Feltrinelli 2020.

Cfr. p. es. S. Hradil, *System und Akteur. Eine empirische Kritik der soziologischen Kulturtheorie Pierre Bourdieus*, in K. Eder (hrsg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, pp. 111–141, p. 125.

FORME DI CAPITALE
E CAMPI DI LOTTE

LEZIONE DEL 1 MARZO 1984

Prima ora (lezione): preambolo all'insegnamento della sociologia – Lector e auctor – La coppia campo-habitus – Sistema, campo e sotto-campi – Il campo dei campi – Struttura specifica di distribuzione del capitale – L'istituzionalizzazione del funzionamento del campo – Seconda ora (seminario): la hit-parade degli intellettuali(1) – Un colpo di mano simbolico – La sovra-rappresentazione di categorie vaghe e la questione della competenza – Stabilire i giudici – Prendere posizione sulle prese di posizione – L'universalizzazione del giudizio particolare – Produttori per produttori e produttori per non produttori.

Prima ora (lezione): preambolo all'insegnamento della sociologia

Gli inizi sono sempre un momento di ansia e di riflessione, e io mi sono trovato a interrogarmi sul senso di ciò che stavo insegnando, e su cosa potessi fare nelle condizioni di insegnamento in cui mi trovo posto. Non parlerò dei pensieri che quest'ansia mi ha ispirato, vorrei solo dare alcune indicazioni sul mio modo di insegnare e sulle conclusioni che ne ho tratto. In effetti, la sociologia, come tutte le scienze, può essere insegnata in due modi: si possono insegnare principi, formalismi, o applicazioni di questi formalismi. Per temperamento intellettuale, preferirei la seconda formula, che è quella di mostrare la scienza all'opera nelle operazioni di ricerca, ma poiché le condizioni in cui mi collocherò ovviamente mi proibiscono di farlo realmente, ho cercato una sorta di compromesso tra l'intenzione di trasmettere forme e l'intenzione di trasmettere le applicazioni di queste forme. Ecco perché dividerò le due ore di insegnamento che svolgerò in due parti: nella prima parte presenterò, nella logica e nella prosecuzione di quanto ho fatto l'anno scorso, analisi teoriche e, nella seconda ora, cercherò di dare un'idea di cosa potrebbe essere un seminario, mostrando come si può costruire un oggetto, elaborare una problematica, e soprattutto mettere al lavoro queste formulazioni e formule teoriche in operazioni concrete, il che mi pare essere la natura della professione scientifica, vale a dire l'arte di riconoscere i problemi teorici nei fatti più singolari e banali della vita quotidiana, e di mettere effettivamente in opera questo apparato teorico trasformando l'oggetto quale si dà alla percezione in un vero e proprio oggetto scientifico. Ovviamente, non è una cosa ordinaria e ciò che

presentereò avrò sempre un qualcosa di un po' artificiale, sembrerà una sorta di esperienza ex post, ricostruita. Forse mancherà l'essenziale, che sono i tentativi e gli errori, le esitazioni, il disordine – per chiamarli con il loro nome – di una vera ricerca. Naturalmente, accadrà davvero di procedere in modo disordinato, perché credo che, malgrado tutto, ci saranno le incertezze e le debolezze che qualsiasi ricerca comporta. E torno a quanto mi ripromettevo di fare nella prima ora: la continuazione delle analisi che ho presentato l'anno scorso. Anche in questo, le condizioni in cui mi trovo non sono del tutto adeguate a comunicare, e presenterò quindi una sorta di compromesso, che non mi soddisfa granché, tra questa sorta di intenzione astratta e le condizioni reali in cui devo realizzarla. A proposito, vorrei condividere con voi una piccola riflessione che non ha nulla di geniale, ma che ritengo importante. La natura propria di qualsiasi comunicazione è quella di riunire in sé un'intenzione espressiva e quello che io chiamo un mercato, cioè una domanda¹; quel che accade nella comunicazione è il risultato di una sorta di transazione tra l'intenzione e le condizioni di ricezione. Anche se ogni locutore cerca, attraverso strategie meta-discorsive, di controllare le condizioni di ricezione del suo discorso, nella pratica non controlla completamente ciò che produce. Un'intenzione pedagogica scientificamente controllata dovrebbe essere in grado di padroneggiare le condizioni della propria ricezione. Affido questa riflessione a quelli di voi che si trovano in una situazione pedagogica. Non è certo, d'altronde, che la riflessione su ciò che stiamo facendo faciliti la pratica. È proprio il contrario – credo che le mie esitazioni in questo momento lo testimonino – ma, nonostante tutto, se c'è un precetto pedagogico è che bisogna sapere quello che si fa, cioè cercare di adattare in qualche misura le condizioni di produzione di un discorso e le condizioni di ricezione. Uno dei motivi delle mie esitazioni è la discrepanza tra la mia intenzione di produrre un discorso la cui coerenza emergesse sulla scala di diversi anni e il fatto che so che il pubblico è discontinuo: cosa significa un discorso continuo di fronte a un pubblico discontinuo o, peggio, di fronte a un pubblico che è parzialmente continuo, parzialmente discontinuo? Per chi è continuo, può sembrare che ciò che dico contenga ripetizioni, ritorni, persino contraddizioni, alcune delle quali mi sono note, altre mi sfuggono. E per chi è discontinuo, la logica stessa del mio discorso rischia di essere

problematica, soprattutto perché le divisioni temporali arbitrarie non corrispondono necessariamente a unità teoriche logiche e autonomizzabili.

Lector e auctor

Questa è una delle contraddizioni che la sociologia analizza: la contraddizione tra i ruoli sacerdotali – la messa celebrata in giorni e orari prefissati – e le situazioni profetiche. Permettendomi una presenza discontinua, voi mi collocate in un ruolo profetico, quello del profeta che compare nell'extra-quotidianità, senza alcun momento o orario programmato, per produrre un discorso extra-quotidiano e, come si suol dire, miracoloso². La situazione pedagogica di questa istituzione [il *Collège de France*] evoca una extra-quotidianità e quindi uno status profetico, ma allo stesso tempo l'aspetto ebdomadario, regolare e ripetitivo, evoca qualcosa che profetico non è affatto. Il profeta deve saper cogliere il suo momento: non vuole parlare quando ha l'emicrania o quando è stanco, parla piuttosto in un periodo di effervescenza, di crisi, in una situazione critica in cui il mondo si sta rovesciando, in cui nessuno sa più cosa pensare, in cui tutti tacciono e in cui rimane solo lui a parlare. La scolastica denunciava già questa contraddizione quando opponeva l'auctor che produce e fa prosperare con il suo discorso e il lector che parla, fa letture ed è essenzialmente un commentatore. C'è un problema di statuto del ruolo pedagogico: le situazioni carismatico-burocratiche, cioè ambigue, come quella in cui mi trovo, sono molto difficili da vivere non appena ci si rende conto delle contraddizioni che implicano, e soprattutto non appena si vuole evitare di giocarsi una delle possibilità. Sono analisi sociologiche che non sembrano tali: le situazioni e le posizioni ambigue favoriscono e richiamano un doppio gioco che può essere molto fruttuoso. Ma molte situazioni doppie – è il caso, credo, di molte situazioni pedagogiche in Francia, il che spiega lo statuto della pedagogia in Francia – permettono di trarre i vantaggi di entrambe le possibilità senza assumerne i costi. Le situazioni duali, ad esempio “ricercatore-docente”, permettono di accedere ai vantaggi dell'essere professore senza pagarne i costi, in nome del fatto che si è anche ricercatore e permettono di prendere... Non continuo l'analisi, porterebbe a riflessioni a volte piuttosto tragiche... Se si percepiscono i vincoli impliciti nelle due posizioni e si cerca di rispettarli, ci si rende conto che sono

praticamente insostenibili, il che genera una notevole ansia. Mi dilungo un po'. Insegnare sociologia oggi è un compito notevole. Per i detrattori della sociologia – che spesso sono reclutati tra i sociologi, coloro che faticano a ricoprire il ruolo e hanno interesse a screditarlo – la sociologia appare come una scienza confusa, incerta, ultima venuta, ecc. Ma se guardiamo alla sociologia in modo diverso, con uno sforzo di formazione, se non esaustivo, almeno minimo, abbiamo la sensazione che la sociologia abbia vantaggi tali che il semplice ruolo di lector, commentatore, potrebbe già consentire di trasmettere in modo chiaro e coerente questi risultati. Questo è il ruolo del lector, egli è colui che canonizza: i giuristi sono stati i primi a fare questo tipo di lavoro. Da un secolo ormai, i sociologi hanno prodotto un corpus di atti di giurisprudenza. Ogni giorno si producono lavori, concetti, esperimenti, ricerche, le riviste che avanzano, ecc. Un altro ruolo per il lector sarebbe quello di realizzare certe specie di sintetiche messe a punto che, spesso non riduttive, non distruttive – gli atti pedagogici ordinari spesso lo sono – farebbero in qualche modo progredire le conoscenze rendendole più facilmente cumulabili. Un lavoro così grande da non essere compito di un solo uomo, ma compito di una intera équipe. Una caratteristica della Francia è che questo lavoro di canonizzazione, di codificazione, che mi pare una delle condizioni del progresso scientifico, non viene fatto. Per ragioni sociologiche, che potrei spiegare, non abbiamo libri di testo, né *Readers* [antologie ragionate]. Gli strumenti cumulativi richiedono modestia e competenza e questa tradizione non è socialmente premiata in Francia, dove è meglio fare un cattivo saggio di terza mano e fare interviste ai settimanali. Non abbiamo strumenti cumulativi che richiederebbero modestia e competenza. Non abbiamo traduzioni: Max Weber non è ancora tradotto, o parzialmente e molto male³. Il ruolo opposto al ruolo del lector dovrebbe consistere nel far progredire le conoscenze e presentare gli ultimi risultati o l'ultimo stato del sapere, almeno su tal punto particolare o tale altro. Anche questo compito non è facile perché la sociologia, come ogni scienza penso, ha pseudopodi, avanza in direzioni molto diverse. A partire da questa base di competenze comuni a persone apparentemente molto opposte – a cui la *doxa*, soprattutto parigina, piace opporsi – ci sono picchi, progressi. Ma possiamo comunicare questi picchi supponendo che sia noto questo corpo di acquisizioni? Tali riflessioni non

sono solo un a priori retorico. Penso che possano essere utili per guidare l'uso che potete fare di quello che potrei dire.

La coppia campo-habitus

Quindi farò qualcosa che sia un compromesso: continuerò a sviluppare le analisi che avevo proposto di un sistema teorico, un corpus di concetti che mi sembra coerente e importante per costruire realtà sociale, oggetti scientifici, ecc. Questi concetti non sono stati fabbricati a partire da un lavoro teorico⁴. Per la maggior parte, sono stati messi in opera praticamente nella ricerca prima di essere costituiti come tali. Spesso hanno funzionato quasi un po' a mio dispetto, senza essere sempre completamente controllati teoricamente, e il controllo logico che ne farò in questo corso mi porterà a fare una serie di autocritiche o, per dirla semplicemente, correzioni ai concetti che ho potuto proporre. Se le analisi che proporrò sono quindi utili, è nella misura in cui funzioneranno anche nella ricerca, e cercherò, senza essere sicuro di realizzarlo, perché sarebbe troppo difficile, di abbinare le applicazioni che vi presenterò nella seconda ora con le analisi teoriche che presenterò nella prima ora. Questo per evitare che sentiate che si tratta di un esercizio concettuale astratto, e anche per evitare l'errore in cui sono stato costretto a cadere in passato e che consiste in immense digressioni in cui la preoccupazione di fornire illustrazioni empiriche fa perdere la coerenza del discorso teorico. Ricordo, per chi c'era, l'esempio del campo letterario che avevo utilizzato l'anno scorso⁵. L'albero si è quasi mangiato la foresta, nel senso che, come quasi tutti gli ultimi corsi incentrati su questo esempio, forse avete perso il filo di tutto il mio discorso teorico. Quel che presenterò ora è la continuazione delle mie analisi [dell'anno scorso]. Ricorderò molto brevemente la linea senza entrare nei dettagli. All'inizio avevo spiegato gli usi teorici della nozione di habitus. Avevo cercato di dimostrare come questo concetto mi consenta di sfuggire a una serie di alternative filosofiche tradizionali, in particolare l'alternativa del meccanicismo e del finalismo, che mi sembrano fatali dal punto di vista di un'analisi realistica dell'azione sociale. In secondo luogo, dopo aver indicato che le nozioni inseparabili di habitus e campo dovrebbero funzionare in coppia, avevo iniziato ad analizzare la nozione di campo intesa come spazio di posizioni. Insisto per un secondo sul rapporto tra habitus e campo per eliminare un certo tipo di

malintesi che mi sembrano molto pericolosi. Coloro che mi leggono o usano concetti come *habitus* o campo tendono a dissociare questi due concetti. Per esempio, quando si tratta di spiegare una pratica (mettere i propri figli in una determinata scuola, svolgere una tale pratica religiosa, ecc.), i sociologi tendono a dividersi – più inconsciamente che consapevolmente – tra coloro che si concentreranno su ciò che è legato alla traiettoria, le condizioni sociali di produzione del produttore della pratica, cioè *habitus*, e coloro che si concentreranno su ciò che è correlato a quella che può essere definita la “situazione” – ma ho mostrato l’anno scorso che è una cattiva parola –, che è legata al campo come spazio di relazioni che impongono una serie di vincoli nel momento in cui l’azione ha luogo. Per esempio, l’analisi che ho fatto in precedenza sul rapporto pedagogico si è concentrata più sul campo che sulle mie caratteristiche, mentre, per tenere pienamente conto delle mie ansie ed esitazioni, si dovrebbe tenere conto della situazione come l’ho analizzata e delle proprietà legate alla mia traiettoria, alle condizioni sociali della mia produzione, ecc. A seconda degli oggetti, dei momenti e delle inclinazioni intellettuali dei diversi produttori di discorsi sociologici, si può tendere a concentrarsi sull’uno o sull’altro, quando in realtà ciò che è in discussione in qualsiasi azione – questo era il principio iniziale delle mie analisi – è sempre il rapporto tra, da un lato, l’agente socialmente costituito dalla sua esperienza sociale, dalla posizione che occupa nello spazio sociale, e dotato di tutta una serie di proprietà costanti (disposizioni, inclinazioni, preferenze, gusti, ecc.) e, dall’altro, uno spazio sociale in cui queste disposizioni troveranno le loro condizioni sociali di attuazione. Dal punto di vista che propongo, l’azione in senso molto ampio (che può essere tanto la formulazione di un parere quanto la produzione di un discorso o la messa in atto di un’azione) è sempre il prodotto dell’attuazione di due potenzialità, di due sistemi di virtualità: da un lato, le virtualità legate al produttore, dall’altro, le potenzialità iscritte nell’azione, nella situazione, nello spazio sociale. Ciò significa che in ognuno di noi vi sono potenzialità che potrebbero non rivelarsi mai perché non troveranno mai le loro condizioni sociali di attuazione, il campo in cui potrebbero svolgersi. Così, come mostrano gli scritti sulla guerra del 1914, per esempio, che fu una sorta di choc collettivo su cui tutti gli scrittori degli anni Venti non smettevano di riflettere, una situazione come la guerra è un’opportunità per rivelare potenzialità che, senza di essa, sarebbero rimaste seppellite nelle

disposizioni degli agenti. E una delle sorprese che giungono dalle situazioni di crisi è legata alla loro capacità di rivelare, guidare o fare emergere potenzialità nascoste perché represses dalle situazioni ordinarie. Questo è un esempio di questa relazione e mostra anche quanto profondamente il pensiero relazionale – habitus e campo essendo sistemi di relazioni, ogni azione è una relazione tra due sistemi di relazioni – conduca a pensare nella logica della variazione immaginaria: se un tale sistema di disposizioni produce un tale effetto in un tale campo, ci si chiede quale effetto avrebbe prodotto in un altro campo, e si può procedere con tipi di esperimenti. I libri di testo ripetono che la sociologia e la storia non possono sperimentare, ma la possibilità di quasi-sperimentazione è costantemente offerta; si può benissimo immaginare di procedere per variazione immaginaria, come ha detto Husserl, ma sulla base di esperienze reali⁶. Ci si può quindi chiedere come le disposizioni dell'intellettuale parvenu di prima generazione si manifestino nel campo intellettuale in Francia nel 1984, come si siano manifestate in un campo dotato di un'altra struttura negli anni Trenta, come si siano manifestate in campo artistico e letterario, come si manifestino oggi in Francia e nella Cina comunista. Abbiamo quindi la possibilità di variare, con i campi di riferimento, le possibilità di attualizzazione dell'habitus apparentemente costante. Ciò equivale a dare un forte significato alla formula di Durkheim, che associava la sociologia al metodo comparativo; la sperimentazione del sociologo è il metodo comparativo⁷. Naturalmente, l'implementazione di questo metodo comparativo ha assunto forme molto diverse: Max Weber, per esempio, non poteva scrivere una frase senza aggiungere immediatamente “ma tra i Greci fenici... ma tra gli Australiani... ma tra i Bambara”, mentre, in Durkheim, la modalità preferita di variazione era molto più di tipo statistico⁸. Ma l'intento fondamentale – fa parte di questo corpus comune di cui parlavo all'inizio – è profondamente lo stesso. Semplicemente, dati i limiti delle capacità umane, viene realizzato in modo diverso a seconda delle competenze specifiche dei produttori di sociologia.

Sistema, campo e sotto-campi

Il rapporto tra habitus e campo è qualcosa come un principio primo, anche se ai fini dell'esposizione ero stato portato [l'anno scorso] a procedere a

tappe, prima analizzando ciò che atteneva allo habitus, poi quello che atteneva al campo, e poi mostrare come funzionano i due. Dopo aver stabilito questo rapporto fondamentale tra habitus e campo, avevo infatti in un primo momento proceduto ad analizzare le funzioni scientifiche che la nozione di habitus assolve, i problemi che permette di porre. Poi sono passato alla nozione di campo. Avevo provato a presentarne le proprietà, procedendo allo stesso modo della nozione di habitus: avevo mostrato le funzioni teoriche che svolge, i problemi che permette di porre e i falsi problemi che permette di far sparire. Ricorderò e chiarirò un po' la definizione provvisoria della nozione cui ero pervenuto e vi darò seguito con quanto dirò quest'anno. Avevo definito il campo come uno spazio di posizioni, un punto che vorrei chiarire immediatamente cercando di mostrare la differenza tra campo e sistema. Questo sviluppo meriterebbe molto tempo, ma poiché non è centrale dal punto di vista della mia analisi, mi atterrò a ciò che può essere utile ad alcuni di voi nella misura in cui c'è un'intera corrente in sociologia che s'ispira alla teoria dei sistemi² per pensare il mondo sociale e che trasferisce al mondo sociale il pensare in termini di teoria dei sistemi con, a mio parere, il pericolo fondamentale dell'organicismo che è contenuto nella teoria dei sistemi e in qualsiasi trasferimento di modi di pensiero ispirati, nel senso più ampio del termine, dalla biologia (gli effetti dell'autoregolazione, dell'omeostasi, ecc.). Parlare di campo significa pensare al mondo sociale come a uno spazio i cui diversi elementi non possono essere pensati al di fuori della loro posizione in questo spazio. Lo spazio sociale sarà quindi definito come l'universo delle relazioni all'interno delle quali ogni posizione sociale sarà definita. Si potrebbe dire, per dare una semplice idea di cosa intendo, che la domanda che verrà posta al sociologo che studia un universo sociale (l'universo del giornalismo, della medicina, dell'università, ecc.) sarà quella di costruire lo spazio delle relazioni in cui sono definite le posizioni occupate da ciascuno degli agenti o delle istituzioni considerate. Immediatamente, una domanda che gli utenti del concetto di campo pongono – e non l'ho fatto l'anno scorso – è la questione dei confini dei campi e delle condizioni in cui i campi possono essere definiti concretamente. La pratica stessa impone questa domanda. Per esempio, l'anno scorso ho parlato di un campo letterario, ma anche a volte di un campo della produzione culturale, in cui ho incluso, oltre agli scrittori, i giornalisti, i critici, eccetera. Avevo anche

parlato di sfuggita di un campo dei critici come sotto-campo: sarebbe giustificato chiedermi se questo modo di fare non abbia qualcosa di arbitrario e come costruisco concretamente questi spazi e i loro limiti. Su questo punto, la distinzione tra campo e sistema è molto semplice e molto chiara. Un sistema è definito dalla sua finitudine e chiusura, e non è concepibile definire un sistema diversamente da sistema di relazioni tra un insieme finito di elementi che mantengono relazioni completamente definite, ognuno definito come parte costituita nella sua realtà relazionale dalla sua posizione nello spazio del sistema. La nozione di campo, d'altra parte, è definita dal fatto che è aperta; un campo è uno spazio i cui confini sono realmente in discussione nello spazio in esame. (Sto illustrando in questo momento quel disagio di cui parlavo all'inizio: sarebbe sufficiente fare un esempio concreto perché tutto diventi chiarissimo, ma questo esempio concreto prenderebbe dieci minuti e perdereste completamente il filo. Penso che un certo numero di cose che sto dicendo in questo momento si chiariranno nell'ultima parte della lezione). Un sotto-campo non è una parte di un campo. C'è, quando si passa da un campo a un sotto-campo, un salto, un cambiamento qualitativo e così è ad ogni livello di divisione. Per esempio, il sotto-campo della critica ha un'altra logica rispetto al campo letterario. Le sue leggi operative sono diverse, non possono essere dedotte dalla conoscenza del campo che lo ingloba: la posta in gioco è diversa, come le forme di capitale che vi funzionano. Il sotto-campo quindi non funziona secondo la logica della parte. Poi, la questione del rapporto del sotto-campo con il campo che lo ingloba sarà posta sotto forma di rapporti di dominazione, lotte tra sostenitori dell'autonomia e sostenitori dell'eteronomia. Sto semplicemente illustrando questo punto, farò un esempio più avanti [nella seconda ora] di un'analisi concreta in cui uno dei temi è il rapporto tra il campo del giornalismo e quello intellettuale. Si può dire che questi due campi sono essi stessi sotto-campi del campo della produzione culturale. Vedremo quindi fin dall'inizio che la relazione tra i due universi non può essere definita in termini di confini giuridici e che, precisamente, una delle questioni fondamentali di ogni sotto-campo è la lotta per la definizione dei confini tra i campi. Pertanto, il sociologo non costruisce arbitrariamente i suoi campi, e cambiare campo non significa semplicemente cambiare scala. Si potrebbe dire, da un punto di vista costruttivista, idealistico, che la costruzione di un campo dipende dal livello

a cui l'analista si colloca. Questo non è falso: quando mi trovo, per esempio, a livello del critico, sono su una scala minore rispetto a quando passo al livello della critica nel suo complesso. Cambiando scala, il sociologo trasforma lo status degli elementi con cui ha a che fare: cose che potrebbero apparire come degli interi diventano delle parti. Per esempio, costituito il campo letterario, si può cambiare scala e passare al campo di un genere, per esempio il campo del teatro, in cui troverò opposizioni omologhe a quelle che avevo trovato nel campo nel suo complesso. Ma questa visione produttivista e costruttivista lascia fuori una proprietà della nozione di campo che, come ho detto più volte l'anno scorso, mi sembra fondamentale: l'approccio [in termini di campo] porta a porre su ogni caso una serie di domande generali sulle relazioni in gioco nello spazio sociale, ma è il caso particolare che permetterà di rispondere a queste domande. In altre parole, il concetto di campo consente di porre domande generali su ogni campo, ma sono la sperimentazione e il lavoro che forniranno tutte le risposte, in particolare per quanto riguarda i limiti e i confini. Faccio un esempio: un grande principio delle differenze tra i campi sta nel fatto che alcuni campi hanno confini definiti, confini duri, a *numerus clausus*, fortemente controllati dalle persone che dominano il campo, mentre altri al contrario hanno confini molto permeabili, molto poco definiti, molto sfocati. Per esempio, le lotte all'interno di un campo possono comportare a volte la dissoluzione di un sotto-campo in un campo o, al contrario, la riconquista dell'autonomia di un campo¹⁰. A proposito, vediamo che l'autonomia, che è una delle proprietà con cui si definisce un campo, non può essere costituita una volta per tutte: l'autonomia o l'eteronomia di un campo è in ogni momento in questione in un campo. Ecco l'esempio stesso della questione universale: si può porre a qualsiasi campo la questione della propria autonomia, a cui esiste solo una risposta storica e particolare. Fondamentalmente, la virtù principale di questo metodo è porre domande universali a cui può rispondere solo l'indagine, la *historia*¹¹, la sperimentazione empirica. Il rapporto tra autonomia e confine mi sembra importante: i limiti dei campi sono, solo in via eccezionale, dei confini giuridici. Il più delle volte, è ancora una domanda universale che può essere posta in qualsiasi campo, sono in un certo senso fronti, luoghi, *loci incerti*¹², in cui la lotta è particolarmente accesa. Si potrebbe, per esempio, riprendere la storia delle discipline [ed evocare] il rapporto tra psicologia e sociologia

nel XIX secolo, o le lotte nella divisione del lavoro tra i biologi oggi. I confini sono luoghi in cui si gioca la definizione stessa del campo. La postura operazionalista che consiste nel dire: “Ho tutto il diritto di dire che la critica è un sotto-campo poiché, fondamentalmente, la nozione di campo è un puro *constructum*, una pura costruzione teorica e che costruisco e cambio scala come voglio”, è quindi solo in parte vera: se è certo che qualsiasi concetto scientifico è costruito (nel senso che non è induttivamente tratto dalla realtà), si tratta di operazione costruttiva in quanto questione generale che riceverà la sua realtà dal lavoro scientifico di costruzione empirica e confronto con le osservazioni. In altre parole, si potrebbe dire che uno dei modi per decidere la questione dei confini di un campo è conoscere il luogo in cui ciò che può essere chiamato effetto campo si indebolisce. Penso a un articolo apparso in *Actes de la recherche en sciences sociales* sul rapporto tra centro e periferia nella pittura italiana¹³, che solleva la questione se si abbia il diritto di collocare i pittori di Avignone nel campo della pittura italiana, per esempio, nel XIV-XV secolo. In primo luogo, non c'è una risposta universale: la pittura avignonese può essere nel campo a un certo punto, e poi non esserci più, il che è una informazione sul campo, sulla sua estensione. Allo stesso tempo, la sua presenza o meno nel campo è essa stessa una funzione del potere del campo, della sua capacità di produrre effetti di campo e degli effetti di dominio. Oggi, per esempio, si può dire che la pittura francese sia nel campo della pittura americana: gli effetti di campo si manifestano nel fatto, per esempio, che i pittori sono obbligati ad andare negli Stati Uniti per esporre almeno una volta. Sarò quindi in grado di rispondere a questa domanda sui limiti del campo solo attraverso ricerche empiriche che mi informeranno dell'entità degli effetti di campo. Detto questo, torniamo ancora a campo versus sistema: possiamo presumere che in ogni campo vi sia la tendenza alla chiusura, che qualsiasi campo tenda a formare un sistema o, più precisamente (perché qui commetto un errore che denuncio sempre: ho costituito un'astrazione come soggetto di una proposizione), che in qualsiasi campo i dominanti tendono a chiudere il campo, cioè a trasformarlo in un sistema. Ci vorrebbero ore per spiegare questa proposizione: il *numerus clausus* è un modo per costituire in barriera giuridica quello che è un confine, nel senso forte del termine, un fronte permeabile con persone che vi passano attraverso, che ne escono, che, se

possono pagare il diritto di ingresso, possono essere accettate e diventare agenti all'interno del campo¹⁴. La tendenza a formare un sistema chiuso, a chiudersi, è quindi sempre presente come una possibilità del campo ed è ancora più forte, mi sembra, quando gli agenti che dominano il campo hanno più mezzi per escludere i nuovi entranti, vale a dire per aumentare ciò che gli economisti chiamano barriere all'ingresso, per rendere in qualche modo più elevato il prezzo del loro installarsi. Anche in questo caso, i concetti di autonomia relativa, confini ed effetto di campo sono assolutamente inseparabili. Si tratta in fondo di interrogativi generali.

Il campo dei campi

Altra domanda che mi è stata posta sulle lezioni dell'anno scorso: c'è una sorta di campo dei campi? Qui, devo chiarire, per chi non li ha in mente, i presupposti di quello che dico: la nozione di campo nasce dallo sforzo di rendersi conto che all'interno di questa cosa complicata che chiamiamo "società", ci sono sotto-universi a cui si può pensare per analogia con i giochi, e in cui le cose accadono in modo diverso da quello che succede immediatamente a fianco. Una cosa importante: non si tratta in alcun caso di una proprietà universale delle società; ci sono condizioni storiche e sociali per la possibilità dell'apparizione del funzionamento nei campi. I sociologi hanno osservato per molto tempo, dandogli nomi diversi, questo processo che è anche evocato nella tradizione marxista o weberiana (ci torneremo più tardi)¹⁵, ma che potrebbe essere chiamato, con Durkheim, "differenziazione"¹⁶; è il processo che porta il "mondo sociale" a dividersi in sotto-universi con la loro autonomia, le proprie leggi di funzionamento relativamente indipendenti da quel che li circonda. Ma parlare di campo non porta poi all'annullamento della nozione di "mondo sociale"? Abbiamo ancora il diritto di parlare, come molti fanno, di un "sistema sociale"? Si tratta di una questione che ritengo importante. Risponderò ancora una volta a livello astratto e teorico, il che può sembrare arbitrario ma può essere giustificato. Non è solo una scelta metafisica, anche se a questa domanda ho appena posto la maggior parte delle persone che scrivono del mondo sociale risponde senza sapere che è stata mal posta – lo dico con arroganza, ma è vero. Quindi risponderò a questa domanda: penso che lo spazio sociale come spazio degli spazi, campo dei campi, sia ancora meno chiuso di

ciascuno dei campi. Si tratta esattamente di questa sorta di luogo di tutti i campi sociali. È difficile da pensare per molte ragioni. Come ripeto continuamente (ma credo che la ripetizione in questo caso non sia inutile), proprio come Bachelard parlava della psicoanalisi dello spirito scientifico a proposito delle scienze della natura¹⁷, dovremmo costantemente parlare di psicoanalisi dello spirito scientifico a proposito delle scienze dell'uomo. Se la cura psicoanalitica è lunga e difficile e se è vero che la sociologia non è una scienza come le altre – nonostante le mie affermazioni all'inizio – è in gran parte perché questa psicoanalisi è tremendamente difficile. Abbiamo tutti una filosofia dello spazio sociale che troveremmo molto difficile articolare in discorsi. Se io vi distribuissi ora dei fogli e vi dicessi: “ditemi cosa intendete per società”, certo vi annoierebbe o fareste delle dissertazioni, e sicuramente ne avrete già fatte su questo tipo di argomento. Detto questo, nelle espressioni comuni, nelle scelte ordinarie, nelle scelte scientifiche che i sociologi fanno costruendo l'oggetto in un modo o nell'altro, in frasi come “società francese, ecc.”, non smettiamo di impiegare una filosofia del mondo sociale. Questa filosofia ha anche la sua coerenza e non è quella di centocinquanta anni fa. La nostra filosofia del mondo sociale è legata allo stato del mondo sociale, ma penso che uno degli ostacoli al pensiero [scientifico] del mondo sociale, alla corretta costruzione del mondo sociale sia la filosofia del mondo sociale di tipo architettonico che il marxismo, con le sue infrastrutture, le sue sovrastrutture, le sue istanze e tutto il resto, rafforza enormemente. In altre parole, abbiamo prenozioni sul mondo sociale, come diceva Durkheim¹⁸, schemi spontanei che sono costituiti, rafforzati dalla visione accademica del mondo sociale delle generazioni precedenti. Se la questione che ho appena posto a proposito dello spazio degli spazi, del campo dei campi, è difficile, lo è in gran parte perché disturba le strutture del nostro inconscio sociale che tende a rappresentare il mondo sociale come una casa in cui ci sono fondazioni (infrastrutture) e poi sovrastrutture. Il mondo sociale è quindi concepito come qualcosa di ben strutturato, che può essere disegnato: la società è come una piramide con una élite necessariamente più piccola di una “base” (il vocabolario è pieno di filosofia sociale ...) più ampia. È anche qualcosa che è finito, chiuso, è un insieme di individui, il che non ha assolutamente senso. La nozione di campo mette in discussione tutto questo. È già un po' meglio parlare, come si è fatto molto negli anni Sessanta, nel periodo

strutturalista, di un “sistema di sistemi”, di un “sistema di strutture”, di una “struttura delle strutture”. Ma ci siamo poi chiesti come “articolare” le strutture (con la metafora delle “articolazioni”, il “corpo”, non siamo lontani da una forma di organicismo), e, quando diciamo “sistema di sistemi”, supponiamo una testa, dei piedi, troviamo infrastrutture, sovrastrutture, ecc. È molto positivo – e lo mettiamo nelle dissertazioni – che Bachelard dica che c’è una polemica sulla ragione scientifica¹⁹, ma se inizio a spingere un po’ più in là l’analisi, fino a farvi soffrire, vi sembrerò cattivo. Quindi preferirei lasciarvi continuare la vostra auto-analisi e l’analisi della vostra rappresentazione del mondo sociale. Se vi diverte, un esercizio molto bello è prendere un foglio di carta chiedendovi come disegnereste il mondo sociale. Vi consiglio di farlo; ma ora che l’ho detto, non fareste certo una piramide [risate dell’aula]! Dire “spazio degli spazi” significa che c’è un universo di spazi di cui non scorgiamo chiaramente i confini – e questo è certo sgradevole: ci piace tracciare i contorni delle cose, che tutto abbia il suo posto – e nemmeno sappiamo come sono gerarchizzati, dato che la gerarchia muta in ogni momento. Una proprietà di questi sottospazi è proprio quella di lottare per la loro posizione nello spazio. Si possono pensare a cose che gli artisti hanno fatto: “mobili” che si muovono molto lentamente, attraverso una sorta di slittamento impercettibile (quando te ne rendi conto, è già avvenuto) o, a volte mediante improvvisi cambiamenti di posizione²⁰. Ma è qualcosa di aperto, che non è definito nel momento o nella sua evoluzione, che è anche una cosa molto importante: tra le altre fantasie sociali che ricaviamo dalla cultura che ci circonda, c’è anche questa idea che c’è un significato, che tutto questo va da qualche parte, che è orientato. Torno anche su questo punto: dire che questo universo non è finito, che non è definito, che costruirlo significa porre questioni definitorie, ma che ricevono il loro contenuto solo dal confronto con la realtà, vuol dire mettere in discussione una serie di cose rassicuranti su cui si basano le normali operazioni scientifiche. Vedrete nell’esempio che in seguito avvanzerò che questi problemi sorgono nel modo più concreto del mondo, ma, ancora una volta, tutte le operazioni della ricerca scientifica portano a risolverli senza porli: se sono un sociologo empirico, ho bisogno di una popolazione, quindi dobbiamo definire la popolazione; se studio i professori, che cosa è che chiamo “professore”? Tutte le operazioni scientifiche mi impongono di tornare a una ordinaria inclinazione che porta

a pensare in termini di limiti. Mi fermerò qui, ma dovremmo anche pensare all'idea di "in ultima analisi"²¹, che è una magnifica nozione metafisica; tutto ciò che ho appena denunciato è riassunto dall'espressione "in ultima analisi": dire che il campo dei campi è aperto, significa dire che [per poter dire] "in ultima analisi" si dovrà aspettare a lungo.

La struttura di distribuzione del capitale specifico

Mi spingo un po' oltre. I campi sono spazi. Le loro logiche hanno invarianti, ma sono definite tanto dalle loro variazioni, dalle loro singolarità, dalle loro specificità quanto dalle loro invarianti. Queste variazioni sono legate alle congiunture storiche e, in particolare, allo stato delle relazioni in un certo momento tra i diversi campi che, in una certa misura, controllano le relazioni all'interno di ciascun campo. Mi direte che sto introducendo una nozione di "campo di campi", ma ricordare che in ogni momento la nozione di autonomia relativa implica che gli altri campi agiscono in una certa misura - che deve essere misurata - su ogni campo, non significa affatto sostenere che esiste in ogni momento una sorta di integrale ideale di tutti i campi che potrei calcolare. Ci sono proprietà invarianti di tutti i campi, il principio invariante di tutti i campi è che la strutturazione di ogni campo è definita dalla distribuzione di quello che io chiamo capitale specifico, che – chiarirò questo punto nelle prossime lezioni – definisce la forza nello spazio in esame. Ciascuno di questi spazi ha la proprietà di definire le condizioni dell'efficacia dell'azione che si vuole esercitare in questo campo. Per esempio, "Qui non entri nessuno che non sia geometra"²² è una frase di campo. Significa che, per entrare qui, bisogna conoscere la geometria: è una definizione del campo matematico che è definita dall'imposizione, in un certo momento, di un diritto di ingresso; se volete essere fare della polemica, non potete dire "Il teorema di Schwarz²³ è di destra", mentre in sociologia si può dire, con le possibilità di essere ascoltati, "l'analisi che Bourdieu ha appena fatto è di destra": ecco una differenza tra due campi. Ogni campo tende quindi a definire il diritto di ingresso, cioè le proprietà che deve possedere colui che entra per produrre degli effetti nel campo. Senza queste proprietà, può entrare ma produrrà effetti che non sono di campo, sarà escluso, ridotto al ridicolo, inefficace, tranne in situazioni in cui l'autonomia del campo diventa molto

bassa. Faccio un esempio: Marat era un pessimo fisico, aveva scritto testi polemici molto violenti contro Lavoisier. Ecco un fatto sociale: le situazioni rivoluzionarie consentono di regolare i conti in modo diverso. In un campo autonomo (“Qui non entri nessuno che non sia geometra”), Marat era semplicemente ridicolo; con l’aiuto della rivoluzione, la relativa autonomia del campo scientifico declina in modo molto preoccupante per Lavoisier, mentre Marat... Questo è un effetto di campo. Ogni campo propone quindi diritto d’ingresso che prenderà forme completamente diverse, esplicite o implicite. “Qui non entri nessuno che non sia geometra” è una spiegazione formale, una canonizzazione, la codificazione di un principio non detto, ma molti campi sono definiti dal fatto che il diritto di ingresso è tacito: non ti viene detto “Qui non entri nessuno che non sia capitalista”, ma se non hai il capitale, sei rapidamente rovinato e rimandato ai tuoi cari studi. Esiste un diritto di ingresso implicito o esplicito e, una volta che si è dentro, ci si definisce per il fatto che si produce degli effetti. Torno alla domanda che ho posto all’inizio (definire i confini di un campo è costruttivismo operativo o osservazione realistica?): posso conoscere solo osservando i principi della costituzione spaziale che chiamerò campo. Per sapere come il campo si differenzia, devo osservare empiricamente ciò che produce differenze. In un’indagine empirica (ad esempio, se rappresento una popolazione di professori di istruzione superiore²⁴), cercherò con procedure statistiche di mostrare ciò che rende le differenze significative. Uno degli obiettivi della ricerca empirica sarà quello di trovare i due o tre principi – ovviamente, ci sono leggi economiche e leggi scientifiche universali – che, razionalmente articolati, spiegati razionalmente, mi permettono di ridefinire nuovamente l’universo delle differenze costitutive che ne sono caratteristiche. Allo stesso tempo, arrivo in un universo con la questione della differenza e la questione dei principi di differenziazione. Detto questo, devo stabilire in ogni caso quali sono questi principi, i loro punti di forza relativi, i loro pesi relativi. Se posso dire che i tre principi di differenziazione tra i vescovi sono questo, quest’altro e quest’altro ancora²⁵, valutando numericamente il peso relativo di questi tre principi e dimostrando che rappresentano tutte le differenze rilevanti, ho dato un contributo scientifico e ho costruito sia il campo che i principi che producono differenze all’interno del campo. Pertanto, non posso costruire il campo senza costruire contemporaneamente le forme di capitale che operano in questo campo, ed è la stessa operazione

che mi fa costruire entrambi. Uso un'analogia un po' pericolosa: non puoi costruire il gioco senza costruire *atouts* [briscole]; regole del gioco e *atouts* sono costruiti contemporaneamente²⁶. Una definizione di appartenenza a un campo che, vedrete, può avere gradi, è la capacità di produrre in esso degli effetti. Per esempio, un modo per entrare e affermare il proprio ingresso in un campo, ad esempio l'eresia, è quello di produrre gli effetti con cui si accede all'esistenza – questo è molto importante nei campi in cui il capitale è essenzialmente simbolico; essere oggetto di una risposta da parte di un detentore di un grande capitale simbolico è già l'accesso all'esistenza. Si tratta di una strategia per un nuovo entrante quella di farsi attaccare da un grande detentore di capitale simbolico per ottenere un effetto, e una scelta che viene concretamente chiesta ai principali detentori del capitale simbolico è se sia meglio lasciar dire senza ritorsioni o mettere in atto la ritorsione e permettere così di esistere a colui che ha messo in discussione il capitale simbolico e il correlativo dominio²⁷. Termino velocemente su questo punto: essendo campo e capitale interdipendenti, non possiamo definire un campo senza definire allo stesso tempo il capitale che vi opera. Pertanto, qualsiasi capitale è specifico e ci saranno diverse specie di capitale – su questo torneremo. Il capitale è una forma di forza che ha corso in un certo spazio, vi produce effetti – in particolare effetti di differenziazione – e la differenziazione legata alla distribuzione ineguale del capitale è il principio della struttura del campo. Infine, la struttura del campo è essenzialmente la struttura dello scarto esistente tra i capitali presenti, e la struttura è allo stesso tempo il motore del campo – il che rimuove un'opposizione degli anni Cinquanta, struttura versus storia²⁸. La struttura del campo è allo stesso tempo il motore del cambiamento poiché è da questo sistema di differenze che fa la struttura del campo che nascono il movimento del campo e la lotta nel campo, la cui posta in gioco è preservare o trasformare questa struttura, lotta che deve le sue proprietà alla struttura.

L'istituzionalizzazione del funzionamento del campo

Un'ultima cosa, su cui tornerò a riflettere: in passato ho posto molta enfasi sulla struttura della distribuzione del capitale, ma lasciando da parte una cosa importante: l'aspetto istituzionalizzato di questa struttura. Una

caratteristica di qualunque condizione di campo in un determinato momento è il grado in cui le acquisizioni che fanno la differenza in un campo sono legalmente riconosciute o meno, cioè esplicitate, razionalizzate, codificate. Ritornero su questa nozione cruciale di codificazione, illustrata dal momento in cui un codice linguistico diventa un codice giuridico o dal momento in cui un canone di norme tradizionali diventa un canone di norme giuridiche. Una delle domande universali da porre in ogni campo è il grado in cui lo stato delle forze è canonizzato, codificato, sanzionato da regole esplicite di tipo giuridico; il grado in cui il gioco è costituito da regole esplicite con un codice deontologico, diritti d'ingresso impliciti, espliciti, ecc. Si tratta di un aspetto che varia considerevolmente nel tempo: per esempio, il campo economico non ha avuto in ogni epoca il grado di codificazione che ha oggi; il rapporto tra economia e diritto – ci sono alcune cose meravigliose in Max Weber che vi ricorderò²⁹ – è abbastanza variabile. All'interno dei campi che costituiscono la stessa sincronia, i gradi di istituzionalizzazione sono molto disomogenei. Il campo letterario che ho preso come esempio [l'anno scorso] ha introdotto una distorsione (da qui la messa a punto che sto facendo oggi) perché ha la proprietà di essere uno dei meno istituzionalizzati che vi siano – il che penso abbia molte conseguenze per chiunque faccia della sociologia della letteratura. Si tratta di uno degli universi in cui le acquisizioni sono scarsamente garantite sotto il profilo giuridico. Le garanzie giuridiche sono squalificate (vedi il ruolo delle accademie oggi), le acquisizioni sono relativamente non garantite dalla legge, il che riguarda tutti i tipi di proprietà. Si può quindi porre a tutto campo la questione del grado di istituzionalizzazione delle procedure di lotta, di successo, di consacrazione, di accumulazione, di riproduzione (questo è molto importante per il capitale), di trasmissione (con le leggi di successione), ecc. Per esempio, il capitale simbolico non viene trasmesso in modo ereditario nel campo letterario, come avviene in altri campi. Si pone la questione universale e per ogni caso ci si interroga sul grado di istituzionalizzazione e sugli effetti associati all'elevato o basso grado di istituzionalizzazione delle acquisizioni passate.

Seconda ora (seminario): la hit-parade degli intellettuali (1)

Cambierò completamente registro, ma allo stesso tempo penso che continuerò a parlarvi di ciò di cui stavo parlando in modo un po' astratto poco prima. Ho avuto l'idea di proporre qualcosa che ho trovato rovistando nei miei appunti: avevo scritto un commento su un *palmares* apparso sulla rivista "Lire"³⁰ nell'aprile del 1981 che consisteva nel chiedere a un certo numero di persone quali fossero, secondo loro, i tre principali intellettuali³¹ – purtroppo non ho qui l'esatta formulazione della domanda fatta, il che è un male per quanto mi riguarda dal momento che è molto importante e che essa struttura le risposte³². Questa indagine sulla rivista "Lire" è stata ripresa da tutti i giornali – che di per sé è già un fatto sociale, se ne è discusso, si è detto "ecco l'elenco dei quaranta intellettuali più importanti". L'interesse non è l'elenco in sé, ma, come cercherò di mostrare, cosa significa porre questa domanda e produrre una sorta di *palmares* o, come si direbbe nel campo della canzone, una classifica o hit parade degli intellettuali. Abbiamo un fatto che tutti hanno davanti agli occhi, che è stato preso come moneta sonante dal momento che si tratta di un intervento sociale e persino, possiamo dire, di un'invenzione sociale. Se rileggete Max Weber (le sue analisi sull'evoluzione del diritto, o il bellissimo testo che è la "Introduzione" alla *Etica protestante* in cui mostra come si sono gradualmente formate procedure che consideriamo razionali), noterete che quando si riferisce a quello che chiama il "processo di razionalizzazione", molto spesso usa la parola "invenzione" per cose che di solito non assoceremmo a questo concetto. Dirà, per esempio, "La giuria è un'invenzione dei re d'Inghilterra". Se si tratta del quadrato dell'ipotenusa, si accetta la nozione di invenzione, ma non si accosta la parola invenzione alle tecniche sociali. Il gioco da tavolo proposto dalla rivista "Lire" è, credo, un'invenzione, ma un'invenzione che non sembra tale, che sembra andare da sé. Si ha l'impressione di aver sempre visto cose del genere. Quindi la prima domanda che possiamo porci è: perché lo accettiamo? Da dove viene questa invenzione? Qual è l'universo in cui è stata prodotta? E perché ad un certo punto può essere applicata al mondo degli intellettuali? Seconda domanda che ci si può porre: a quale classe di azioni sociali appartiene questa invenzione? Non appena ci pensate, vedete che i settimanali, preferibilmente culturali, usano molto spesso quello che io chiamo l'"effetto *palmares*": un numero considerevole di articoli si presenta sotto forma di bilanci. Il "Bilan de la décennie [Bilancio del decennio]"

pubblicato da “Quinzaine litteraire”³³ del gennaio 1980 con il titolo “*Tous les essais* [Tutti i saggi]” è, per esempio, un documento molto interessante. Si tratta di una serie di *palmares* firmati dagli autori dei premi: abbiamo Catherine Clément³⁴ di “Le Matin de Paris” (che dice: *L’Anti-OEdipe*, *Dialogues* di Deleuze, *Télévision* di Jacques Lacan, ecc.), poi Max Gallo, Jean-Marie Rouart, Jean-Paul Enthoven, Jean-François Kahn, Robert Maggiori, Christian Delacampagne, ecc. Dieci nomi di personaggi – questa è una delle poste in gioco nella descrizione che proporrò – propongono contemporaneamente il *palmares* delle loro produzioni intellettuali a favore di una cosa completamente arbitraria – il 1980 è un numero rotondo: “Che cosa è successo negli ultimi dieci anni?”.

Un colpo di mano simbolico

Si colloca esattamente nella stessa classe [d’azione], in una forma relativamente più discreta, quella che può essere definita la “profezia della fine dei tempi” o la “profezia dei tempi nuovi”, cioè tutte le proposte in cui interviene la parola “nuovo”: “nuovo filosofo”, “nuova economia” o ancora “la fine dello strutturalismo”, “la fine del marxismo”, “Marx è morto”, ecc.³⁵. Queste proposizioni sono molto interessanti dal punto di vista sociologico perché si presentano come constatazioni: “È la fine di...”. Ultimamente, abbiamo così annunciato “la fine delle scienze sociali” – forse è questo che mi ha svegliato [risate dell’aula]. Un’altra proprietà di queste procedure è quella di agire con forza su coloro che le producono. Credo che sia stata Catherine Clément (dato che spesso si può risalire all’origine dell’atto profetico) la prima a dire “è la fine delle scienze sociali”, e immediatamente gli altri profeti sono andati dietro. Questa è una proprietà del campo: se Catherine Clément (capita di essere la prima della lista) dice “è la fine delle scienze sociali”, siamo sicuri che, qualche tempo dopo, lo dirà anche Christian Delacampagne, Jean-Paul Enthoven. Queste proposizioni si presentano come constatazioni. Si dice che “la scienza è finita”, senza definire che cosa siano le scienze sociali. Ma queste constatazioni non sono performativi che dicono, “Viva la fine delle scienze sociali!” [risate nella stanza], “Basta con le scienze sociali – e anche con gli scienziati (tra cui anche io!)”? Perché questi performativi si trasformano in costatativi? Che cosa sono queste azioni di forza? Una proprietà delle azioni

di forza simboliche è che si nascondono. Questa è una delle proprietà del simbolico: la violenza simbolica è una violenza che si fa senza averne l'aria. Pertanto, il fatto che un performativo possa sembrare una constatazione è estremamente importante. Ma perché può sembrare un dato di fatto? A chi può sembrarlo? Ho fatto queste analisi cento volte e esito a ripeterle: qualsiasi autorità simbolica – questo è ciò che dicono, credo, i teorici del performativo – presuppone uno spazio sociale all'interno del quale opera, suppone campi all'interno dei quali tale autorità si è accumulata. Si dirà: “Queste persone ci informano e [se pensiamo che] ci informano, è perché sono ben informate”. Potremmo dire, “Ma in fin dei conti non è performativo? Non prendono i loro desideri per la realtà? – il che è un riflesso del tutto igienico –, ma saremmo rimandati immediatamente all'ignoranza, soprattutto se siamo, per esempio, più provinciali (perché siamo lontani, non lo sappiamo, e gli informatori ben informati, cioè parigini, sono lì per dirci in anticipo – profezia – ciò che tutti sanno nell'ambiente ben informato). Si potrebbe pensare che io stia facendo polemiche gratuite, ma è un effetto molto importante: dietro questo tipo di dichiarazioni di cui è piena la stampa, può esserci un'azione di forza, un effetto di autorità la cui base deve essere messa in discussione. Ho descritto un po' il meccanismo: cosa significa “ben informato” e “ben informato” agli occhi di chi? Un paradosso del “ben informato” è che abbiamo ancora più probabilità di essere percepiti come “ben informati” se ci rivolgiamo a persone peggio informate (questa è una proposizione generale da cui vedrete immediatamente ciò che produce, se trasposta in politica). Il *palmares* che compare in “Lire” di cui Bernard Pivot è il caporedattore è considerato il lavoro di persone “ben informate”. Ma cosa significa “ben informato”? “Informato” su cosa? Quando ho detto “ben informato”, probabilmente pensavate “ben informato su ciò di cui stiamo parlando, vale a dire lo stato delle scienze sociali, lo stato della filosofia”. Ma c'è una seconda proposizione: il “ben informato” riguarda il rapporto tra l'informatore informato e la cosa in questione, in altre parole “ben informato” sugli interessi specifici dell'informatore ben informato e sull'interesse che ha nel sembrare informato sulle questioni in gioco.

Le strategie simboliche del tipo da me delineato saranno tanto più esercitate quanto più raggiungeranno persone lontane dal luogo di produzione del messaggio e non solo informazioni sulla filosofia, ma anche

informazioni sulle condizioni in cui si producono informazioni sulla filosofia. In altre parole, se non avete un compare nel giornalismo, siete fregati. Dico le cose brutalmente per renderle chiare. Si può pensare alla famosa frase sugli àuguri romani che non possono guardarsi l'un l'altro senza ridere³⁶. Questo tipo di àuguri [i giornalisti] non sono molto divertenti, ma non dovrebbero essere in grado di guardarsi l'un l'altro senza ridere perché sanno di parlare di libri che spesso non hanno letto; per professione, per statuto, non possono leggerli. Si potrebbe fare un'analogia con il rapporto tra sacerdozio e laicità – al quale Weber ha dedicato analisi molto belle su cui ritornerò: l'effetto della chiusura del campo, l'effetto dell'esoterismo, l'effetto della segretezza (di cui il *numerus clausus* è una forma meccanica), contribuisce a produrre le condizioni di efficacia simbolica dell'azione di persone appartenenti a un campo relativamente autonomo sulle persone escluse dal campo. Ci troviamo quindi di fronte a un problema di relazioni chierici/laici: dobbiamo chiederci qual è la posizione nel campo di questi chierici [gli autori dei *palmares*] e chiederci se le loro prese di posizione, date per universali, non siano l'universalizzazione di interessi particolari (qui c'è del Marx). L'efficacia simbolica specifica di queste prese di posizione dall'aspetto universale non deriva, in primis, dalla loro posizione sul campo e, poi, dal fatto che il campo tende a chiudersi, questa messa in relazione della posizione con la presa di posizione che, per metodo, va assunta non appena si ha in mente la nozione di campo, non può essere fatta [dal lettore] e in ogni caso non può essere informata? Ciò significa che il lettore provinciale di “Nouvel Observateur” può o non avere alcun sospetto – questo è l'effetto dell'autorità – o anche dirsi che “c'è qualcosa sotto” (come si dice nell'esercito: “Se lo dice lui avrà qualche buon motivo per dirlo”.). – ma poi rimane disarmato.

La sovrarappresentazione di categorie vaghe e la questione della competenza

Cosa fare di fronte a questo *palmares* ripreso alla radio (1° Lévi-Strauss, 2° Aron, 3° Foucault e così via)? Dovremmo criticarlo? Vi aspettate che dica, “Non è giusto, Tizio non dovrebbe essere terzo”? [Risate della stanza] No, dobbiamo studiare le condizioni sociali di produzione di questo

palmares. Ciò che questo *palmares* nasconde è ciò che è tacitamente contenuto nelle condizioni nascoste della sua produzione. Nella rivista, ti vengono dati i *palmares* e hai anche i commenti: “Sartre è morto, non c’è un successore”³⁷. È interessante... È sempre molto difficile fare analisi di cose di cui di sa troppo – proprio ora non ne sapete abbastanza –, si capisce troppo rapidamente. Mi permetto di dirlo perché credo che l’intera difficoltà davanti a un fenomeno come questo sia quella di arrivare a essere sorpresi da tutto, compreso di ciò che si capisce troppo rapidamente e di cui la risata testimonia, perché la risata è sempre capire troppo rapidamente – non puoi dire perché hai riso, ma hai capito qualcosa. Non ho il numero di “Lire” – spero che possiate procurarvelo – ma cerco di descriverlo. C’è il *palmares* con foto e biografie per i primi cinque, poi l’elenco, poi i commenti prodotti dai produttori del questionario, gli inventori della tecnica quindi. Alla domanda: “c’è ancora Sartre?” dicono che non sanno rispondere, che è un peccato, o che se proprio ci dovesse essere uno, preferirebbero che fosse il tal dei tali. Questi commenti sembrano emergere dai *palmares*, ma sarebbe già un buon riflesso chiedersi se non siano i principi di produzione inconsci del *palmares*. E, in un angolo quasi alla fine, è indicato l’elenco dei 448 intervistati. Se queste persone sono citate per nome, non è per uno scopo scientifico (non è fatto perché Bourdieu possa analizzarle...), è perché queste persone meritano di essere citate: sono persone il cui nome esiste, ed è come tali che sono state interrogate e legittimate a esprimere la loro opinione sulla questione. Sono stati scelti per i loro nomi propri, quindi si restituiscono loro i loro nomi. C’è persino una gerarchia in questa restituzione. Le persone i cui nomi sono molto importanti hanno diritto alla citazione delle motivazioni delle loro risposte. Dice: “Yves Montand – poveraccio! [risate della stanza] – ci dice che era molto imbarazzato” (Invento... per non parlare dei veri esempi che troverete... [risate nella stanza]). La sua risposta è molto interessante perché sfiora una questione importante: “Ma con che diritto [posso giudicare]³⁸. Se glielo si chiede, gli viene dato il diritto [di giudicare]: fai una domanda a qualcuno solo se gli dai il diritto di rispondere. Yves Montand si sente quindi legittimato dal momento che gli è stata posta la domanda, ma pone un bel problema perché, pur essendo legittimato, non sente la competenza – la parola “competenza” è interessante: è una parola giuridica; non si sente competente, cioè non solo capace (“capacità”), ma anche giuridicamente

giustificato nel rispondere, essendo così legittimato a giudicare. Questa è la domanda fondamentale: chi ha il diritto di giudicare in materia di prestazioni intellettuali? “Lire” fornisce l’elenco delle persone che hanno risposto e, per le più eminenti, quelle attese, e – mi sembra che la sociologia produca i suoi effetti – la domanda che è stata tacitamente posta dal *palmares* era in effetti la seguente: chi è il giudice in materia di produzione intellettuale? Chi ha il diritto di giudicare? Chi è legittimato a giudicare? “Lire” fornisce l’elenco degli eletti e la lista degli elettori. Per comprendere il principio della selezione all’opera nell’elenco degli eletti, è necessario cercare il principio della selezione all’opera nell’elenco degli elettori. Gli elettori sono stati eletti secondo un principio non detto che viene inconsciamente ripetuto nella lista degli eletti. Diamo un’occhiata alla lista degli elettori: gli elettori sono classificati per categoria: “scrittori”, “scrittori-professori” o “universitari”, “scrittori-giornalisti” e “giornalisti”. Quando guardi le liste, sei colpito dalle sfocature delle tassonomie. Ci sono, per esempio, persone classificate come “giornalisti”, mentre, in nome dei criteri che hanno fatto classificare gli altri come scrittori, avrebbero potuto essere definiti scrittori.

Così Max Gallo è tra i giornalisti, mentre Madeleine Chapsal è collocata tra gli scrittori³⁹ – non voglio essere vessatorio nei confronti dell’uno o l’altro, non giudico. Un altro esempio: Jean Cau, Jean Daniel, Jean-Marie Domenach, Paul Guth, Pierre Nora sono considerati “giornalisti”. Sono accanto a Jean Farran, Jacques Godet o Louis Pauwels, il che non dovrebbe far piacere ad alcuni di loro. Tra gli “scrittori” ci sono artisti del calibro di Madeleine Chapsal, Max Gallo, Jacques Lanzmann, Bernard – Henri Lévy, Roger Stéphane. C’è una tipica fluttuazione delle categorie. Un sociologo procederebbe altrimenti, sceglierebbe di prendere un indicatore oggettivo del grado di partecipazione al giornalismo: la frequenza di apparizione in un determinato numero di giornali, o il fatto di essere retribuito da un giornale – questo sarebbe un criterio migliore – il reddito medio tratto dal giornalismo, ecc. Qui, la tassonomia è confusa e, ovviamente, tutti gli scrittori sono giornalisti e tutti i giornalisti sono scrittori agli occhi di “Lire”. Lo stesso vale per gli scrittori-professori⁴⁰: le persone che ovviamente scrivono molto sui giornali sono classificate come scrittori-professori mentre le persone che non scrivono più sui giornali sono classificate tra i giornalisti. La vaghezza delle tassonomie porta a un elenco

tale che, per una buona parte (più della metà) delle persone, la distinzione giornalista/scrittore viene smussata. Nel dettaglio, praticamente una metà della lista è composta da persone che non possono essere veramente classificate come giornalisti, scrittori o professori. Siamo nell'ordine della *metaxu*⁴¹, l'intermediario, la sfocatura, cioè il confine. Il corpo dei giudici è stato reclutato in gran parte da persone che hanno la proprietà di sfuggire alla semplice classificazione. Sopra l'elenco dei giornalisti, gli editori della rivista dicono: "Notare che molti giornalisti sono anche scrittori". Non li mettono al di sopra degli scrittori, il che indica che esiste una gerarchia: pensano, inserendo questo rilievo, che un certo numero di persone che hanno classificato come giornalisti possano essere offese per essere state classificate in questa categoria, che tacitamente riconoscono come inferiore. Le categorie non sono quindi chiare e c'è una sovrarappresentazione di persone con proprietà completamente indeterminate. Ora basta collegare il *palmares*, come ho semplicemente detto prima, e l'organo dei giudici per comprendere il principio del *palmares* – se lo leggete, credo che ne sarete convinti – che è quello di avere un pregiudizio a favore dei giornalisti-scrittori. In concreto, gli scrittori-giornalisti sono sovrarappresentati, come se il principio del *palmares* fosse una sorta di "cote d'amour" – come si dice nell'esercito – una sorta di pregiudizio favorevole a favore del più giornalista degli scrittori o del più scrittore dei giornalisti. Detto questo, non è poi così semplice: Lévi-Strauss non è equivoco.

Istituire i giudici

Per capire il procedimento, la prima cosa molto importante, dal punto di vista della filosofia sociale, è che le tecniche sociali possono essere invenzioni senza soggetto: se ci vogliono ore per smontare ciò che implica questo *palmares*, è in gran parte perché si tratta di un'invenzione infinitamente più intelligente della somma di tutte le intelligenze individuali, dato che il soggetto dell'impresa è un campo. È il campo dei giornalisti – e qui arrivo alla fine dell'analisi prima di aver sviluppato tutti i preliminari – che ha inventato questa istituzione, per trasposizione o trasferimento di una tecnica simile comunemente usata per i politici – ma quando si tratta di politici, si è all'esterno; quando si è intellettuali, si è

nello stesso universo, si è giudici e giuria senza sembrarlo (o almeno si vorrebbe esserlo).

Attraverso il trasferimento di una tecnica utilizzata altrove, sono gli interessi collettivi – ma non nel senso in cui si parla di “interessi collettivi” nei sindacati, non di interessi aggregati – a manifestarsi in questi effetti di campo. Il *palmares* è un *palmares*, ma collettivo; esprime un collettivo. Semplicemente, l’effetto simbolico di questa classifica è che la comunità espressa non è quella percepita dai destinatari. La lista è presentata come universale: “questi sono i quaranta migliori scrittori”, il che implica “il giudizio degli scrittori stessi”. È un giudizio che viene presentato come il prodotto di un’autoselezione autonoma del campo intellettuale, mentre un’analisi dei votanti rivela che il corpo dei votanti è dominato da persone che sono proprio i soggetti dei premi; è dominato da persone il cui ruolo sociale consiste nell’assegnare i premi. Se leggiamo i dettagli, scopriamo che gli stessi autori del sondaggio affermano di aver voluto chiedere l’opinione di persone che hanno potere, che sono influenti nel campo. Cito la frase: “Uomini e donne che, attraverso la loro attività professionale, esercitano essi stessi un’influenza sul movimento delle idee e sono detentori di un certo potere culturale”. Quindi le persone sono state intervistate sulla base di un criterio implicito. Ci viene dato un *palmares* che si assolutizza, che si universalizza, ma in realtà, per compilarlo, abbiamo intervistato persone che hanno un potere [reale] di costituzione sociale, che hanno la competenza sociale (in senso giuridico) di produrre dei *palmares* e, allo stesso tempo, di produrre l’effetto di un *palmares* come universalizzazione degli interessi collettivi di una particolare categoria di agenti che sono, in sostanza, i mandatarî senza mandato di tutti i giornalisti-scrittori/scrittori-giornalisti.

Ricapitolando, abbiamo un giudizio, abbiamo dei giudici, e la domanda che viene elusa e che si pone ogni volta che abbiamo un giudizio è quella del principio di legittimità del giudizio: in nome di cosa [qualcuno] formula giudizi? Weber ha alcune risposte: qualcuno può formulare un giudizio perché è legittimo, perché è carismatico⁴² (“Ho sempre incarnato la legittimità della Francia, quindi sono legittimo”). Può essere legittimo perché ha un mandato: gli insegnanti che redigono il programma sono obbligati a inserire X nel programma. Può anche essere legittimo perché, come direbbe Weber, è la tradizione: è sempre stato così (“Agli scrittori è

sempre stato chiesto...”) e quelli della rivista “Lire” avrebbero potuto dire che nel 1881 Huret⁴³ andava a chiedere alle persone cosa significasse per loro la letteratura, cosa pensassero del naturalismo. Il confronto è interessante: Huret chiedeva agli scrittori cosa pensassero di Zola, X o Y; non chiedeva loro di classificare Zola, Hennique, Mallarmé, Céard, ecc.

Si possono quindi invocare diversi principi di legittimazione. In questo caso, il principio di legittimazione tacitamente invocato è quello che potrebbe essere definito democratico-tecnocratico. Ad esempio, sotto il titolo del sondaggio si legge “referendum”: c’è quindi una base collettiva, che è una differenza notevole rispetto al *palmares* del singolo o al *palmares* sulla profezia della fine (“è la fine dello strutturalismo”): passiamo da un giudizio di un singolo in cui si impegna l’agente, *idios* (ἴδιος), singolare, particolare, non universalizzabile, che vale solo quanto vale la persona che lo professa, a un giudizio collettivo, *koïnos* (κοινός), che acquisisce lo status di consenso di una collettività, ma una collettività di persone competenti, cioè di persone che sono competenti a giudicare. È quindi come se, volendo sapere se la tal cosa è legale, si consultasse democraticamente un corpo di giudici. Ma l’effetto sociale è notevole: consultando un corpo di giudici in un caso in cui non c’è un giudice incaricato, il corpo di giudici viene costituito. In altre parole, sembra che si stia mettendo insieme un *palmares*, mentre in realtà si sta mettendo insieme un corpo di giudici: questo è un effetto sociologico molto importante.

Ecco perché l’elenco è così importante: hanno pubblicato l’elenco – prima ho scherzato sul fatto che non era perché Bourdieu potesse farne l’analisi – perché l’elenco è importante, e tutto è stato fatto in modo abbastanza inconsapevole. Compilare la lista significa rendere pubblico, come si faceva un tempo a Roma. Uno degli effetti legali della pubblicazione è che si redigono tabelle che tutti possono leggere. Un corpo di giudici viene così reso pubblico, pubblicabile, di pubblica notorietà, ufficiale – come la pubblicazione dei bandi, che è un atto giuridico per eccellenza – e abbiamo un giudizio che è al tempo stesso democratico e competente: la gerarchia stabilita da tutte le persone competenti che, al di là dei conflitti di tendenza che dividono gli intellettuali che litigano tra loro, formano un corpo di giudici che è parte e al tempo stesso distaccato. Ho detto più volte che l’analisi ci costringe a finalizzare. Ho detto prima, in modo astratto, che la nozione di *habitus* aveva il merito di permetterci di sfuggire all’alternativa

del meccanicismo e del finalismo, e in particolare di sottrarci alla filosofia del complotto, che consisterebbe nel dire che tutto questo è stato fatto deliberatamente, o che “è Pivot”. La celebre denuncia che è stata fatta di Pivot è un errore scientifico di prim’ordine. Una delle cose che voglio mostrare è che questo *palmares* non è “colpa di Pivot” come si pensa anche a livelli alti dello stato⁴⁴.

Di certo non ha nulla a che fare con quello di cui stiamo parlando, il che non significa che non ci sia un tema comune anche in questa cosa, nella misura in cui ha una posizione predominante nel campo degli agenti che l’hanno prodotta. Ma è proprio perché non c’è un direttore d’orchestra che funziona così bene. Se avessimo messo in campo tre politecnici specializzati in ricerca operativa, sarebbe stato un disastro. Non c’è un direttore d’orchestra, non c’è un’intenzione univoca. Anche le persone lì formano un sotto-campo all’interno di un sotto-campo, hanno la loro solidarietà, la loro competizione, hanno limiti alla loro competizione, hanno accordi nascosti come sempre ci sono tra aziende concorrenti, hanno regole tacite – “non andremo fino in fondo”, “non useremo tutte le armi”. È egualmente sciocco dire “è colpa di Pivot” quanto lo è dire: “è colpa dei giornalisti culturali”. Esiste quindi un campo dei giornalisti culturali che, in questo caso, rappresentano l’interesse collettivo dei giornalisti, ma senza essere incaricati di farlo. L’effetto politico importante è che, con il pretesto di istituire un *palmares*, stiamo istituendo dei giudici, che è una delle questioni più fondamentali in tutte le lotte simboliche: in qualsiasi campo, la questione principale è sapere chi ha il diritto di essere nel campo, chi ne fa parte (e chi no), chi dice chi fa parte del campo, chi ha il diritto di dire chi è veramente un intellettuale. Non è la stesso se si dice che lo è Lévi-Strauss o che lo è Bernard-Henri-Lévy. Scegliendo una forma esemplare, paradigmatica dell’intellettuale, sto affermando in forma universalizzata la mia definizione di intellettuale, cioè quella più in linea con i miei interessi specifici (perché voi lo sentite dal mio tono, io sono più per Lévi-Strauss o per Bernard Henri Lévy?). La domanda è: qual è il principio di definizione degli interessi specifici? Si può supporre che vi sia una relazione tra la posizione nello spazio interessato e la presa di posizione su questo spazio.

Presa di posizione sulle prese di posizione

Questo vuol forse dire che non ci sia più una presa di posizione oggettiva su questo spazio? Questo genere di topos lo si è molto praticato dopo il 1945, a partire dalla lettura di Max Weber. Nell'atmosfera un po' depressa dell'epoca ci si chiedeva se lo storico, preso nella storia, potesse esprimere dei giudizi storici sulla storia stessa, se il sociologo, preso nella società potesse parlare in maniera oggettiva della società. Qui la questione si pone nel modo più drammatico: si può, in una conferenza *ex cathedra*, *ex officio*, autorizzata, parlare di queste cose senza fare una forzatura o un abuso simbolico di potere? Quello che sto facendo in questo momento segue la stessa logica di quello che sto descrivendo? In altre parole, è possibile una sociologia degli intellettuali per chi fa parte dell'universo intellettuale? È possibile una sociologia scientifica? Questa è una domanda importante e uno degli attacchi più virulenti alla sociologia. Il problema è capire la differenza tra ciò che sto delineando e ciò che sto descrivendo. In primo luogo, una differenza, come ho appena detto, è che sto enunciando i principi pratici di ciò che sta accadendo e che, di conseguenza, sono obbligato ad applicarli a me stesso. Non posso affermare che il principio di qualsiasi posizione che assumo nel campo intellettuale risiede nella posizione che occupo in quel campo, senza dare a coloro che mi ascoltano l'opportunità di pormi la domanda sulla relazione tra ciò che sto dicendo e la mia stessa posizione nel campo. In secondo luogo, allo stesso tempo do a me stesso l'opportunità di controllare gli effetti della mia propria posizione sulla mia posizione su queste posizioni. In altre parole, mi do la possibilità di oggettivare il punto di vista da cui parlo nello stesso modo in cui oggettivo il punto di vista da cui si produce ciò di cui parlo. Così posso anche oggettivare la strategia fondamentale di trasformare un punto di vista situato in un punto di vista senza punto di vista. La strategia ideologica che ho descritto all'inizio, che consiste, secondo la vecchia formula di Marx, nell'universalizzare il caso particolare⁴⁵, diventa allora molto più concreta. Significa, se avete sentito quello che ho detto sulla nozione di campo, che tutta la sociologia è prodotta da un sotto-campo che è esso stesso all'interno del campo, secondo la vecchia frase di Pascal: "Il mondo mi comprende, ma io lo comprendo"⁴⁶. Il sociologo che pretende di comprendere il mondo in cui è compreso non ha alcuna possibilità di comprenderlo scientificamente se non comprende da dove comprende e se non tiene conto nella sua comprensione del fatto che essa è prodotta da qualche parte, come le altre,

con la differenza che la comprensione del punto di vista da cui si produce la comprensione scientifica ha effetti scientifici. Non sto facendo una critica... Il fatto che la sociologia degli intellettuali si confonda con quello che io chiamo “il punto di vista di Marat” è una difficoltà importante, e per di più tragica⁴⁷. È stato attraverso un libro sulla scienza pubblicato di recente che mi sono imbattuto nella biografia di Marat. Poi ho fatto un lavoro sulle opere a lui dedicate, in cui è stato presentato come il precursore della sociologia scientifica degli intellettuali, il che è desolante... La sociologia si confonde con una visione critica un po' sprezzante, con il discorso anti-mandarini e con la visione del risentimento che è più probabile trovare nelle persone che occupano una posizione dominante nel campo della produzione culturale. Lo chiamo anche “punto di vista di Tersite”, dal nome di un personaggio di Omero⁴⁸, un semplice soldato che passa il tempo a guardare le cose dal lato più piccolo. La sociologia, nelle redazioni e nelle aule universitarie, è continuamente identificata con la visione che ha Tersite dell'esercito greco o con quella che ha Marat dell'Accademia delle Scienze, cioè con una visione dal basso, dal lato piccolo del cannocchiale. Il punto di vista adottato dal sociologo è molto diverso: egli prende come oggetto il gioco nel suo complesso, cioè il campo, esplicitando le regole secondo cui questo gioco funziona, gli interessi specifici che si generano in questo gioco e, allo stesso modo, gli interessi specifici che si esprimono in tale e tale posizione nel gioco. Ciò che rende la sociologia diversa dalla fisica è che mentre i campi possono essere inizialmente descritti come campi di forze, queste forze sono esercitate da persone che hanno un punto di vista su questi campi di forze e che, allo stesso tempo, possono lavorare per cambiare il campo di forze cambiando la visione del campo di forze, cambiando il punto di vista sul campo di forze, sempre partendo da un punto di vista. L'oggetto della sociologia, quindi, è sia la descrizione del campo di forze, sia la descrizione delle visioni, delle lotte per imporre una visione, lotte per il monopolio della visione legittima del campo di forze, ed è questo che definisce l'ortodossia, – *ortho doxa* significa “opinione corretta”. Nel campo intellettuale, curiosamente, non c'è una vera ortodossia, non c'è un giurista intellettuale che dica: “Ecco le valutazioni di quest'anno, tizio sale, caio scende”. Da qui la tentazione del sociologo: “Non c'è un giurista, ne serve uno, dirò io il vero *palmares*”. Una delle risposte all'analisi della vicenda Pivot sarebbe quella di dire: Pivot non è un

sociologo, il campione è pessimo, mal fatto, non ha senso, non è rappresentativo, per esempio perché, tra le persone intervistate, non ci sono scrittori delle *Éditions de Minuit* – questa osservazione è vera [risate del pubblico], ma si riferisce alla mia posizione –, anche se ce ne sono alcuni tra gli eletti, il che è interessante (spiegherò perché). Una tentazione per il sociologo è quindi quella di essere quello che i romani chiamavano il censore, il guastafeste che denuncia una “pratica illegale della sociologia”.

E questo è molto importante: c'è continuamente una pratica illegale della sociologia. Ma la sociologia non può difendersi per ragioni sociali che sarebbero interessanti da studiare. Il caso dei sondaggi di opinione non è molto diverso⁴⁹. Di fronte all'esercizio illegale della sociologia, potrei essere tentato di riaffermare la legittima autorità della scienza facendo una contro-expertise. Dirò che il campione non è buono, che c'è una sovrarappresentazione di giornalisti-scrittori e scrittori-giornalisti. Quindi discuterò i criteri di selezione dei giudici. Se è vero, come ho detto prima, che uno dei problemi è la nomina dei giudici, allora nominerò altri giudici. Ma se è il criterio di selezione dei giudici che condiziona il giudizio che produrrò, allora non si esce dal cerchio. Posso dire che bisogna partire dai premi Nobel e risalire attraverso tutti gli indici di consacrazione... È una tecnica usata dai sociologi americani che si occupano di élite⁵⁰, e che Pivot reinventa senza saperlo: si prendono i primi venti, determinati da indici cosiddetti reputazionali, come il numero di citazioni, e si chiede ai primi venti di dire chi sono gli altri; si arriva così a una lista di cento o centocinquanta nomi che si può dire raccolga le persone importanti. Si tratta quindi di una tecnica sociale di selezione che ha i suoi garanti scientifici, e possiamo dire che i sociologi non sono scienziati perché X dice che va bene, ma Y dice che è sbagliata. Quindi questo sondaggio è socialmente fondato. Ci sono diversi criteri. Il criterio accademico non è quello giusto se si vuole stilare un *palmares* delle persone che hanno il maggior peso sociale nei media – è un criterio, ho sentito dire, che viene preso in considerazione in alcune redazioni (per esempio, quando ci si chiede di quale libro parlare questa settimana tra quelli arrivati). Se si vuole misurare il peso dei media, non c'è niente di meglio che intervistare le persone che sono, allo stesso tempo, i migliori giudici del peso dei media e coloro che producono quel peso. Una proprietà di questi universi circolari è che la percezione produce la cosa. Qui abbiamo il cerchio assoluto: si chiede alle persone di percepire

qualcosa che esse stesse contribuiscono a produrre. Ciò che la scienza può fare in questi casi non è offrire una critica scientifica, ma descrivere le condizioni sociali di produzione dell'oggetto, i meccanismi sociali; la verità dell'indagine non è il suo risultato, ma l'indagine stessa. In questo caso particolare, l'oggetto della scienza non è più dire chi è il più grande intellettuale francese, ma sapere come può essere prodotta questa domanda, cosa significa, perché non si pone la domanda su chi è il migliore dei giudici francesi. È quindi una domanda su cosa è un campo, sul livello di istituzionalizzazione di un campo. Una delle proprietà del campo intellettuale è che non ha una istanza di legittimità. Ma questo solleva la questione molto generale dei campi: esistono istanze legittimate a decidere sulle istanze di legittimità? In altre parole, esiste un giudice dei giudici? In un'altra sessione tornerò su questo problema⁵¹, che mi sembra – lo cito di sfuggita – uno dei problemi del *Processo* di Kafka: esiste un giudice che giudica i giudici? È una questione molto generale, che può sembrare risolta nei campi in cui le competenze sono istituzionalizzate e distribuite: c'è un giudice capo, c'è un tribunale che definisce la gerarchia dei giudici. Nel caso del campo intellettuale, poiché l'istituzionalizzazione non è avanzata, non esiste un giudice che giudichi i giudici. La domanda può quindi essere posta, purché si sappia come porla.

La universalizzazione del giudizio particolare

Ho detto che questi di “Lire” hanno fatto un colpo di mano perché hanno universalizzato il giudizio di una categoria particolare, quella degli scrittori-giornalisti e dei giornalisti-scrittori, che è una categoria dominata nel campo intellettuale, ma dominante dal punto di vista del potere di consacrazione a breve termine (ha effetti sull'editoria, ecc.). Attraverso questa presa di potere, cioè attraverso l'universalizzazione di un giudizio collettivo interessato, questi agenti contribuiscono a trasformare la visione del campo e, allo stesso tempo, a trasformare il campo. La trasformazione della visione di un campo – altra proposizione molto generale – ha maggiori probabilità di trasformare il campo se la visione dominante del campo è meno costituita⁵². Avrebbe poche possibilità di successo in un campo in cui la visione dominante del campo fosse altamente istituzionalizzata, cioè legale: se ogni mattina venisse pubblicato il *rating* degli intellettuali ufficiali,

misurato con indicatori oggettivi (il *Citation Index*) è probabile che, questo tipo di forzature risulterebbero auto [distruttive (?)], e non verrebbero nemmeno in mente alla gente. Perché esista la possibilità di concepire una trovata del genere, il rapporto tra il campo intellettuale e quello giornalistico deve essere tale che la trovata non appaia come una follia. Fatta questa forzatura, attraverso cosa opera? Attraverso l'effetto di codificazione, che consiste nel sostituire quello che i giuristi arabi chiamavano il "tacito consenso di tutti". Tra gli avvocati si pone anche la questione di chi abbia il diritto di giudicare, ma gli avvocati vorrebbero farci credere che è stata risolta. Quando giudico, giudico in nome degli interessi dei dominanti o dei dominati? Dicono: "C'è il consenso di tutti". In campo intellettuale, possiamo dire che esiste un tacito consenso tra i medici, che può manifestarsi in processi di cooptazione, in riferimenti, in modi di citare o non citare, ecc. È un consenso tacito. Nel caso del *palmares* di "Lire", stiamo passando a una lista. Non è più tacita, è una lista unica che, come si dice, ha il merito di esistere... – non ci pensiamo: sostituiamo un insieme totalmente confuso con qualcosa di cui tutti discuteranno ("non è possibile", "Tizio non c'è", "sono davvero ciechi", ecc.) Detto questo, esiste, ed esiste come oggettivazione di un giudizio universale, quindi c'è l'effetto della legge, la *vis formae*⁵³: prima avevamo qualcosa di informale – quando diciamo che un pranzo o la relazione tra X e Y è "informale", stiamo dicendo che non c'è un'etichetta, un codice etico, che le regole non sono oggettivate – ma ora c'è un effetto della forma. Questo è, a mio avviso, un aspetto molto importante da comprendere, ad esempio, in termini di effetto legale: l'effetto della forma è il tipo di effetto prodotto dal fatto di renderlo oggettivo, scritto, pubblicato, pubblico. Il pubblico è universale, è ufficiale, non c'è nulla di cui vergognarsi. In questo caso, il fatto che i giornalisti possano pubblicare i loro giudizi senza vergogna è sorprendente e interessante. Non potrebbero pubblicare la lista dei migliori matematici, sarebbe una vergogna... Il fatto che possano pubblicare se stessi come editori e giudici è molto interessante. Le persone che hanno risposto, di cui si riporta l'elenco, sono state scelte in quanto capaci di rispondere, e si sono scelte come degne di rispondere – con più o meno esitazione. Ci sono anche persone che non hanno risposto perché si sono rifiutate di stare al gioco, di essere legittimate: ci sono assenze sistematiche che, senza alcun pregiudizio, si possono osservare. Ad esempio, nessuno dei primi

classificati secondo i criteri interni del settore di produzione per i produttori ha risposto al questionario destinato a selezionare i più eminenti. In altre parole, questa serie di piccole scelte individuali (“rispondo o no?”; “ci sto ripensando”; “aspetto una quindicina di giorni”; “spedisco o no?”, “come sono stato scelto?” ecc. produce un senso oggettivo che presenta tutti gli effetti che ho descritto.

Produttori per produttori e produttori per non produttori

Mi permetto di continuare ancora un po’: questa classifica sfuma il confine tra il campo della produzione ristretta (il campo della produzione per i produttori) e il campo della produzione allargata (il campo della produzione per i non produttori). Ovviamente, si tratta di sotto-campi all’interno del campo della produzione culturale, e questa opposizione si può trovare all’interno di qualsiasi campo della produzione culturale – al momento, non è vera per nessun campo: ci sono produttori per produttori (poesia d’avanguardia, ecc.) e produttori per non produttori, con ovviamente tutte le frange intermedie. E ricordate quello che ho detto, le persone che sono sovrarappresentate in questa popolazione di elettori e, allo stesso modo, nella lista dei vincitori sono quelle che rientrano in questa zona metà pesce e metà carne, *metaxu* (μεταξύ) come dice Platone, zona bastarda, di cui non si sa se sono questo o quello. L’interesse dei bastardi è legittimare l’imbastardimento, eliminare la distinzione in nome della quale sono bastardi. L’interesse inconscio delle persone che si trovano al confine tra il campo della produzione ristretta e il campo della produzione per i non produttori, cioè i giornalisti – un giornalista è tipicamente qualcuno che pubblica per il grande pubblico – è quello di dire “Tutte le vacche sono grigie”, di abolire la *diacrisi*, il punto di separazione. Una delle sfide delle lotte simboliche nel mondo sociale è il principio di divisione, e l’ortodossia è il potere di dire: “Devi vedere questo qui e quello là”, “Non confondere il sacro e il profano, il distinto e il volgare”. Confondere le tassonomie, o imporre una tassonomia che non differenzia più le cose che prima erano differenziate, significa cambiare l’equilibrio di potere all’interno del campo. Significa cambiare la definizione del campo (chi ne fa parte e chi ne è fuori) e, di conseguenza, il principio di legittimazione.

Vedete chiaramente la difficoltà nel descrivere questo: l'analisi diventa necessariamente finalistica. Non si può dire: "L'hanno voluto", "Hanno lottato per questo", "È una rivoluzione", "È una categoria dominata da un punto di vista, ma dominante da un altro, che ha preso il potere attraverso questa rivoluzione che è l'imposizione di un *palmares*". No, sto parlando di quella che chiamo *allodossia*, come il *Teeteto* di Platone. Se vedi un tizio in lontananza, dici: "Chi è? È Teeteto? – No, era Socrate"; si confonde una cosa con l'altra⁵⁴. Il senso del concetto è quello di indicare che ci stiamo sbagliando in buona fede. Si tratta di un errore di percezione legato alle categorie di percezione di chi le usa: non ha abbastanza potere di discriminazione e confonde le cose che una persona con maggiore acutezza visiva può distinguere. L'allodossia è ciò che accade alle persone che percepiscono cose per le quali non hanno categorie, e spesso non hanno categorie perché non hanno interesse ad averle. Si può mettere insieme tutto quello che ho detto e dire che non vogliono vedere questa differenza e, allo stesso tempo, non riescono a vederla. È una legge sociale molto generale: non si vuole ciò che non si può avere, non si può avere ciò che non si vuole. È nella più completa innocenza che ognuno di noi, con il suo piccolo gesto individuale, contribuisce a mettere Dumézil accanto a un certo scrittore-giornalista nel *palmares*. È molto complicato perché, allo stesso tempo, oltre alla legge dell'interesse beninteso, un'altra legge ci spinge verso l'allodossia. Se dico che il mio alter ego è uguale alla persona a cui so di non essere per niente uguale, allora mi eguaglio alla persona cui so di non essere uguale. Facendo un plebiscito dei miei alter ego, il mio interesse è dire: "È lui il più grande, perché lui è me".

Naturalmente funziona solo fino a un certo punto: come in Proust, se dite: "Il salotto di Madame Verdurin è di alto livello" voi mostrate che non siete di alto livello, elevati, se dite: "X che tutti sanno non essere di alto livello, è di alto livello" vi giudicate da soli. Il classificatore è classificato dalle sue classifiche. Le liste sono quindi compromessi tra l'alter ego e l'ineguagliabile. Diremo: "*Dumézil value sûre*" Dumézil valore sicuro, è una certezza, una garanzia" – il che serve a classificare il classificatore, io mi classifico classificando – e accanto potete trovare, ... Farete riferimento alla classificazione, non voglio dire nomi, che sarebbero percepiti come malignità, mentre è scienza. (Se lavorassi sui *Nambikwara*, tutti lo troverebbero bello, per nulla etnocentrico, umanistico, ma poiché sto

lavorando sui miei contemporanei più vicini, questo provoca un'emozione speciale che non si prova leggendo *Tristi Tropici*. La gente pensa che non sia veramente scientifico, mentre io penso che ciò che è vicino a noi, ciò che è contemporaneo, sia molto più complicato da analizzare – avendo fatto entrambe le cose, posso dirlo). Quindi è interessante, ma, nonostante tutto, ci sono dei limiti: non si può passare senza squalificarsi sembrando non fare la differenza tra ciò che è precisamente la posta in gioco nell'intero gioco. Di conseguenza, la lista produce un altro effetto simbolico che nessuno voleva: inizia con Lévi-Strauss e prosegue con Foucault, Lacan e così via. Se l'elenco fosse stato completamente libero, se così si può dire, dall'effetto per cui “il giudice è giudicato dal suo giudizio”, sarebbe stato diverso. Ho in mente un conteggio ottenuto sommando i giudizi in una situazione più libera, dove non si chiedevano tre nomi, ma dieci. Ora, l'avevo previsto subito: chiedendo dieci nomi, la dispersione è maggiore, i grandi nomi sono più sommersi, scompaiono perché si ha più libertà. Si può ancora produrre l'effetto del “posso ancora giudicare, so che il grande libro del decennio è Tizio”, lo si fa per il primo nome, e poi si possono inserire nove “amichetti”. “Amichetti” è certo una brutta espressione: si corre il rischio di sentir dire che “si sostengono a vicenda”, che si tratti di un complotto. Ma questo non ha nulla a che vedere con il complotto, sono cose fatte in totale innocenza! E questa è un'altra proprietà di questi universi: le forzature simboliche funzionano ancora di più perché chi le fa ci crede di più. Se fossero dei piccoli trucchi cinici: “mi piace Delacampagne e quindi dico che è il più grande filosofo contemporaneo”, perderebbero gran parte della loro efficacia. Da qui l'espressione allodossia: nella *doxa* c'è la credenza – ci credono, i disgraziati... Tornerò per cinque minuti la prossima volta sulla differenza che ho accennato molto rapidamente tra giudizio scientifico e giudizio indigeno: il giudizio scientifico sa da dove viene enunciato e quindi produce un punto che non è più in campo – che è quello in cui credo profondamente. Tornerò su questo punto quando cercherò di mostrare come questa analisi riflessiva della posizione da cui produco questo discorso sulle posizioni mi abbia aiutato a trovare nell'analisi del *palmares* ciò che non avevo visto all'inizio. Un'ultima cosa: questo errore del campione mal costruito è molto comune tra i sociologi: se voglio studiare gli scrittori dell'Ottocento, faccio una lista e chiedo che cos'è uno scrittore, senza vedere che nella mia lista i giochi sono già fatti. Quindi non è affatto un

errore innocente, e per questo è così simbolicamente potente. Se si trattasse di un errore sciocco che qualsiasi sociologo, e *a fortiori* qualsiasi nativo non istruito in sociologia, potrebbe vedere subito, l'effetto ideologico non si noterebbe, ma si tratta, se posso dirlo, di un errore di alto livello.

Bourdieu applica qui alla relazione pedagogica l'analisi dell'economia degli scambi linguistici che aveva sviluppato in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Éditions Fayard, Paris 1982 [Il libro è stato oggetto di una traduzione aumentata in inglese nel 1991, con il titolo *Language and Symbolic Power*, per poi esser pubblicato in questa nuova forma in francese nel 2001 presso le Éditions du Seuil: *Langage et pouvoir symbolique*; tr. it. di S. Massari, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988].

Riferimento alle analisi di Max Weber, *Économie et société*, trad. sous la direction de J. Chavry et É. De Dampierre, Paris, Plon, 1971 [1921]; poi 1995, t. II. *L'organisation et les puissances de la société dans le rapport avec l'économie*, pp. 145-409 [ed. or. Max Weber-Gesamtausgabe (MWG), I/22,2. *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, Hrsg. v. H. G. Kippenberg in Zus.-Arb. m. P. Schilm, unter Mitw. v. J. Niemeier, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, tr. it. a cura di M. Palma, *Economia e società. Comunità Religiose*, Donzelli, Roma 2017]. Bourdieu aveva riproposto una rilettura della sociologia della religione di Weber che dava ampio spazio alla contrapposizione tra il prete e il profeta in *Genèse et structure du champ religieux*, in "Revue française de sociologie", vol. 12, n. 3, 1971, pp. 295-334 e in *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in "Archives européennes de sociologie", vol. 12, n. 1, 1971, p. 3-21; tr. it. di E. Rubens Urciuoli, *Genesi e struttura del capo religioso* e di R. Alciati, *Un'interpretazione della teoria della religione secondo Max Weber*, in *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati e E.R. Urciuoli, Accademia University Press, Torino 2012.

Il corso si svolge mentre la prima ondata di traduzioni di Max Weber, avvenuta in Francia tra il 1959 e il 1971, è già abbastanza lontana (è dalla metà degli anni Ottanta che riprenderanno le traduzioni; saranno piuttosto numerose tra la fine degli anni Novanta e gli anni 2000). Al momento del corso, per esempio, c'era solo una traduzione molto parziale del grande libro di Max Weber, *Economia e società* (corrispondente approssimativamente solo alla prima parte dell'edizione tedesca del 1956).

Allusione di Bourdieu ad alcune letture di *Le métier de sociologue* [P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Éditions Ehes, Paris 1968 (n.e. 2021)], che, contro la visione positivista che prevalse nelle scienze sociali dell'epoca, ricordava la necessità di costruire teoricamente oggetti di ricerca, essendo stato compreso questo richiamo specialmente dai giovani filosofi althusseriani come un'ingiunzione a fare "lavoro teorico" e ad "affinare i suoi concetti teorici" prima ancora di iniziare qualsiasi "lavoro empirico".

Cfr. le ultime tre lezioni dell'anno precedente [cfr. P. Bourdieu, *Sistema, habitus, campo. Sociologia generale 2*, a cura e trad. it di C. Pizzo, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 199-293, (d'ora in avanti come *Sociologia generale 2*); ed. or *Sociologie générale, Vol. 1 – Cours au Collège de France (1981-1983)*, édition établie par P. Champagne, J. Duval, F. Poupeau et M.-Ch. Rivière, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris, 2016, pp. 569-ss.].

Il metodo fenomenologico, come lo concepisce Husserl, amplia gli esempi tratti dall'esperienza attraverso "variazioni immaginarie" alla maniera del geometra: "Il

geometra, nel corso delle sue ricerche, usa incomparabilmente più immaginazione che percezione. [...] Sul piano dell'immaginazione, ha l'incomparabile libertà di poter cambiare arbitrariamente la forma delle sue figure immaginarie, di passare attraverso tutte le configurazioni possibili secondo gli incessanti cambiamenti che impone loro, in breve di forgiare un numero infinito di nuove figure; e questa libertà gli dà più di ogni altra cosa accesso all'immenso campo delle possibilità eidetiche", cfr. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. di P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1985 [1913], pp. 225-226 [ed. or. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Gesammelte Werke* [Husserliana], Martinus Nijhoff, L'Aja, 1952-1988; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 3 voll., tr. it. e cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1950-1965.

"Dal momento che.... i fenomeni sociali sfuggono ovviamente all'azione dell'operatore, il metodo comparativo è l'unico adatto alla sociologia" (Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris, 1988 [1895], p. 217; trad. it. *Le regole del metodo sociologico*, trad. it di F. Airoidi Namer, in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, a cura di C. A. Viano, Einaudi, Torino 2008).

Il riferimento è al "metodo delle variazioni concomitanti" che Émile Durkheim considera "lo strumento per eccellenza della ricerca sociologica" (Ivi., cap. 6, pp. 217-232) e di cui propone un'implementazione esemplare in *Le Suicide*, PUF, Paris 1981 [1897]; trad. it. *Il suicidio*, *Studio di sociologia*, tr. it. di R. Scramaglia, Bur, Milano 1987.

Bourdieu allude senza dubbio a Ludwig von Bertalanffy, autore di una *Théorie générale des systèmes*, trad. di J.-B. Chabrol, Bordas, Paris, 1973; ed. or. *General system theory. Foundations, development, applications*, Penguin, London 1968; trad. it di E. Bellone, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ISEDI, Milano 1971.

Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie générale, Vol. 1 – Cours au Collège de France (1981-1983)*, op. cit., lezione del 30 novembre 1982 [ed. it. *Sociologia Generale 2, op. cit.* pp. 101-130].

La parola greca *historia* (ἱστορία) significa, nella sua accezione più semplice, "ricerca, informazione, esplorazione" (e per estensione il risultato di una ricerca, e il racconto o la relazione su ciò che si è appreso dalla ricerca).

Bourdieu svilupperà maggiormente questo concetto di *loci incerti* in *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000*, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, *Raisons d'agir/Seuil*, Paris 2013, p. 237.

Cfr. E. Castelnuovo, C. Ginzburg, *Domination symbolique et géographique artistique dans l'histoire de l'art italien*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 40, 1981, pp. 51-72; ed. it. ampliata E. Castelnuovo, C. Ginzburg, *Centro e periferia nella storia dell'arte italiana*, Officina Libreria, Milano 2019.

Sul *numerus clausus*, cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, cit., lezioni del 2 giugno [trad. it. di G. Brindisi e G. Paolucci, *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale. Corso al Collège de France, vol. 1*, a cura di G. Brindisi e G. Paolucci, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 121-144 (d'ora in avanti come *Sociologia generale 1*)] e del 30 novembre 1982 [trad. it. in P. Bourdieu, *Sociologia generale 2, op. cit.* pp. 101-130].

Bourdieu probabilmente ha in mente i riferimenti che farà un po' più avanti in questa lezione all'analisi da parte di Weber del processo di "razionalizzazione", in particolare nel caso del diritto e dell'economia.

Émile Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris 2007 [1893]; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016.

Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Vrin, Paris 1938; ed. it di E. Castelli Gattinara, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Cortina, Milano 1995.

É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, cap. 2, pp. 108-139.

G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, in particolare p. 13.

Bourdieu potrebbe far riferimento ai "mobiles" che lo scultore americano Alexander Calder (1898-1976) aveva iniziato a costruire nei primi anni '30 e che consistevano in forme geometriche che l'aria o i motori elettrici mettevano in movimento. Nel 1992, Bourdieu spiegò che, contro una tendenza comune a rappresentare il mondo sociale sotto forma di piramide, "vede [sempre più] il mondo sociale come un "mobile" di Calder, dove ci sono specie di piccoli universi che vagano l'uno rispetto all'altro in uno spazio multidimensionale" (*Questions à Pierre Bourdieu* in G. Mauger et L. Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales*, vol. 1. 1989-1992, Belin, Paris 1994, p. 323).

Allusione all'approccio marxista che pone sistematicamente la causalità del modo di produzione economica "in ultima analisi".

Si tratta verosimilmente di una leggenda, ma si dice che questa frase (Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω) fosse scolpita all'ingresso dell'Accademia, la scuola fondata da Platone.

Allusione al teorema di Schwarz, che prende il nome dal matematico tedesco Hermann Amandus Schwarz (1843-1921) e che riguarda le derivate delle funzioni.

Allusione all'indagine sui professori dell'Università di Parigi [P. Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, Paris 1984; tr. it. di A. de Feo, *Homo academicus*, Dedalo, Bari 2013].

Allusione all'indagine sull'episcopato, Pierre Bourdieu et Monique de Saint Martin, *La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 44-45, 1982, pp. 2-53.

Su questa immagine del gioco delle carte, cfr. P. Bourdieu, *Quelques propriétés générales des champs*, in *Questions de sociologie*, Minuit, Paris 1980, pp. 113-120.

Bourdieu aveva analizzato il problema della ritorsione nei suoi testi sul significato dell'onore (*Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris 2000 [1972], p. 19-60; tr. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003) È molto probabile che egli pensi qui in particolare al caso dei nuovi arrivati che costituivano, alla fine degli anni Settanta, i "nuovi filosofi" e ai quali un "grande detentore di capitale simbolico" come Gilles Deleuze aveva risposto nel 1977: *À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général*, un supplemento gratuito al n. 24 della rivista "Minuit", ripreso in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, Minuit, Paris 2003, pp. 126-134 [trad. it. di S. Giovardi, *A proposito dei nuovi filosofi e di un*

problema più generale, in *I nuovi filosofi*, Lerici, Cosenza 1978, poi tr. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 107-113]. Bourdieu ha richiamato ulteriormente questo testo: “Deleuze aveva scritto un piccolo pamphlet sui nuovi filosofi – non è di oggi. Dissi: “È un errore.” È qualcosa che tutti praticamente fanno, ma non è teorizzato: quando sei alto e attacchi uno piccolo, dai del capitale simbolico al piccolo: funziona come una prefazione. In breve, ho pensato che fosse una sciocchezza strategica. (À *contre-pente. Entretien avec Pierre Bourdieu*, in “*Vacarme*”, n. 14, 2000).

Riferimento alla critica che veniva mossa allo strutturalismo, specialmente da parte di esistenzialismo e marxismo, di analizzare il linguaggio o i miti come fenomeni sincronici, senza preoccuparsi della loro genesi. Bourdieu, da parte sua, rivendicherà uno “strutturalismo genetico”: (“Se amassi il gioco delle etichette [...] direi che sto cercando di sviluppare uno strutturalismo genetico: l’analisi di strutture oggettive – quelle dei diversi campi – è inscindibile dall’analisi della genesi all’interno degli individui biologici di strutture mentali che sono in parte il prodotto dell’incorporazione delle strutture sociali e dell’analisi della genesi di queste stesse strutture sociali” (Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, Paris 1987, p. 24; tr. it. di M. Cerulo, *Cose dette*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013).

M. Weber, *Économie et société*, t. II, cit., pp. 11-49. Bourdieu, che aveva letto il libro in tedesco, ha più in generale in mente l’insieme della sezione *Sociologia del diritto* (*Rechtssoziologie. Wirtschaft und Recht*), di cui solo una piccola parte compare nella prima edizione francese, per l’ed. it. cfr. *Sociologia del diritto*, in *Economia e società*, introduzione e cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1974, 2 voll., vol. II, pp. 1-202.

“*Lire*” è una rivista mensile dedicata alla letteratura che è stata creata nel 1975 su iniziativa di Jean-Jacques Servan-Schreiber (particolarmente noto come il fondatore di “*L’Express*”) e del giornalista letterario Bernard Pivot, che nello stesso anno ha iniziato ad animare lo spettacolo *Apostrophes* in televisione.

Bourdieu pubblicherà all’incirca nello stesso periodo il suo commentario sotto il titolo *Le hitparade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?* in “*Actes de la recherche en sciences sociales*” 2, n. 52, 1984, pp. 95-100 [pubblicato successivamente in *Homo academicus*, *op. cit.*, pp. 275-286; trad. it. *op. cit.*, pp. 311-324].

Bourdieu la fornirà all’inizio della lezione successiva: “Chi sono i/le tre intellettuali viventi di lingua francese i cui scritti ti sembrano avere la più profonda influenza sull’evoluzione delle idee, delle lettere, delle arti, delle scienze, ecc.?”.

La “*Quinzaine littéraire*” è un altro periodico letterario, un po’ precedente rispetto a “*Lire*” (è stato creato nel 1966) e di minore diffusione.

Nata nel 1939, Catherine Clément è una filosofa accademica che si dimise dall’Università nel 1976. Quando, nel 1977, venne fondato “*Le Matin de Paris*” (un quotidiano vicino al Partito Socialista, che scomparirà nel 1988), ella assunse la direzione dell’area della cultura e, da sola, si occupò della recensione dei saggi.

Lanciata, a quanto pare, nel 1976 da un giovane emergente (Bernard-Henri Lévy), l’espressione “nuovi filosofi” si diffuse nella seconda metà degli anni Settanta per

riferirsi a un gruppo di saggisti che beneficiavano di una diffusione continua sulla stampa e sui media (oltre a Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Jean-Marie Benoist, ecc.). Questi “nuovi filosofi” erano inclini a proclamare la fine dello “strutturalismo” o del “marxismo”, che ritenevano avessero dominato la precedente situazione intellettuale, mentre *Marx è morto* è il titolo di un saggio di Jean-Marie Benoist pubblicato nel 1970. L’allusione alla “nuova economia”, d’altra parte, rinvia senza dubbio a un gruppo di economisti liberali francesi che si costituiscono nel 1977, sotto il nome di “nuovi economisti”; tra loro figurano in particolare Jean-Jacques Rosa, Pascal Salin, molto presenti sulla stampa.

“È nota da tempo questa frase di Catone, che era stupito che un aruspice non ridesse alla vista di un altro aruspice” (Cicerone, *De Divinatione*, II, 51). Gli aruspici leggevano il futuro nelle viscere degli animali.

Sartre è morto nell’aprile del 1980.

Il cantante e attore cinematografico Yves Montand figurava tra le personalità del mondo delle “arti e dello spettacolo” sollecitate da “Lire”. Forse è necessario riferire la sua presenza nel panel ai suoi impegni politici e alla risposta che Bourdieu collega, se è davvero la sua, alla sua traiettoria sociale (di origine operaia, aveva una qualifica professionale di parrucchiere). Nel dicembre 1981, Yves Montand è stato uno dei primi firmatari del testo, lanciato da Bourdieu e Michel Foucault, per protestare contro la reazione del governo francese agli eventi che si stavano verificati all’epoca in Polonia (cfr. Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Textes choisis et présentés par F. Poupeau et Th. Discepolo, Agone, Marseille 2002, pp. 164-ss.).

Come indicato un po’ più avanti, in realtà Marc Gallo è classificato come “scrittore”.

La tassonomia prevede una categoria “scrittore-professore”.

Μεταξὺ è preposizione e avverbio greco. La parola è usata da Platone in un passaggio del *Simposio* (202-204), così come nel dialogo *La Repubblica*, dove caratterizza lo stato intermedio che la tranquillità dell’anima rappresenta in relazione alla gioia e al dolore; segue una serie di riflessioni su questo stato che “si mantiene al centro tra gli altri due” e che non è “né l’uno né l’altro” ma è anche suscettibile di essere “l’uno come l’altro”. Non ha “realtà”, è solo “apparenza”, apparenza “del piacevole in prossimità del dolore, del doloroso [...] nelle vicinanze del piacevole” cfr. Platon, *La République*, in *Oeuvres complètes*, t. I, trad. Léon Robin, Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 1192), tr. it, a cura di M. Vegetti, *La Repubblica*, Libro IX, 583c, BUR, Milano 2007.

P. Bourdieu si riferisce successivamente ai tre tipi di legittimità distinti da Max Weber (legittimità razionale, tradizionale e carismatica). Si veda *Économie et société*, t. I. *Les catégories de la sociologie*, Pocket, Paris, “Agorà”, 1995 [1921], p. 289, tr. it., *Economia e società*, op. cit., p. 210.

Jules Huret, *L’Enquête Huret*, Vanves, Thot, prefazione di Daniel Grojnowski, 1981 [1891]. P. Bourdieu aveva fatto più volte riferimento all’inchiesta di Huret nel suo corso dell’anno precedente, 1982-1983.

P. Bourdieu si riferisce allo scrittore Régis Debray, che nel 1981 fu nominato consigliere del Presidente della Repubblica e che nel 1982 criticò pubblicamente Bernard Pivot e il

suo programma letterario per aver “esercitato una vera e propria dittatura sul mercato del libro”. P. Bourdieu aveva già menzionato questa critica a Bernard Pivot l’anno precedente (nella lezione del 14 dicembre 1982, cfr., P. Bourdieu, *Sociologia generale 2*, *op. cit.*, pp.167-198).

L’idea, se non la formula, si trova in passaggi come il seguente: “[...] Infatti ogni classe che prenda il posto di un’altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell’universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide”. (Karl Marx e Friedrich Engels, *l’Idéologie allemande*, in Karl Marx, *OEuvres*, t. III: Philosophie, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1982, p. 1082). tr. it di F. Codino, *L’ideologia tedesca. Critica della piu recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p.37.

“L’univers me comprend et m’engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends”, Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, p.113, “L’universo mi comprende e m’inghiottisce come un punto; nel pensiero io lo comprendo”, cfr. tr. it. di G. Auletta, *Pensieri*, n. 348, Mondadori, Milano 1994. Bourdieu tornerà sul tema nella conclusione del suo ultimo corso al *Collège de France* pubblicata con il titolo *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 221.

In *Espace social et genese des classes*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 52, 1984, p. 3-14 (ripreso in *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, pp. 293-323), P. Bourdieu cita Charles C. Gillispie, *Science and Polity in France at the End of the Old Regime*, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 290-330. Richiama anche spesso le analisi di Robert Darnton, *The High Enlightenment and the low-life of literature in pre-revolutionary France* in “Past and Present,” n° 197, 1967, pp. 81-115 (trad. fr. In *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au xviiiè siècle*, Gallimard/Seuil, Paris 1983, pp. 7-41).

Sul punto di vista di Tersite, vedi Pierre Bourdieu, *Les Règles de l’art*, Seuil, Paris 1992; rééd. “Points Essais”, 1998, pp. 315-318, tr. it. di A. Boschetti e E. Bottaro, *Le regole dell’arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2005. P. Bourdieu rimanda anche a Shakespeare che ha riutilizzato (in *Troilo e Cressida*) questo personaggio dell’Iliade.

P. Bourdieu, *L’opinion publique n’existe pas* (1972), in *Questions de sociologie*, Minuit, Paris 1980, pp. 222-235.

Questa tecnica, sviluppatasi nel dopoguerra negli Stati Uniti, è talvolta indicata come “campione a palla di neve”.

Si vedano in particolare le lezioni dell’8 e del 15 marzo 1984. Si veda anche Pierre Bourdieu, *La dernière instance*, in *Le Siècle de Kafka*, Centre Georges Pompidou, Paris 1984, pp. 268-270.

Questa analisi della “hit-parade intellettuale” tratteggia temi che saranno sviluppati dieci anni dopo in *L’emprise du journalisme*, in “Actes de la recherche en sciences sociales” n. 101-102, 1994.

Cfr. Pierre Bourdieu, *Habitus, code et codification*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 64, 1986, pp. 40-44.

Socrate usa il termine allodossia (Ἀλλοδοξία) per designare un giudizio falso: “Ce qui est une “méprise”, nous disons que c’est un faux jugement, quand, en raison d’une interversion que l’on a faite dans sa pensée, on affirme d’une certaine réalité qu’elle est au contraire une autre réalité”, cfr., Platon, *Théétète*, 189b-c, in *OEuvres complètes*, t. II, trad. L. Robin, Gallimard, Paris 1950, p. 157; “Ma può darsi che ciò che chiamiamo “falsa opinione” si generi in quest’altro modo? TEET. In che modo? SOCR. Così: dicendo falsa opinione una specie di opinione d’altra cosa, come quando uno dica che la tal cosa, fra quelle che sono, è la tal’altra cosa, anche questa fra quelle che sono, perché le scambia nel proprio pensiero”, cfr. *Teeteto* tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1994, 189c.

LEZIONE DELLO 8 MARZO 1984

Prima ora: la hit-parade degli intellettuali (2). – False domande e vere risposte. – Modelli di mercato e di processo. – L'individuo concreto e l'individuo costruito. – La posta in gioco della visibilità e del titolo. – L'invenzione della giuria. – La posizione del sotto-campo giornalistico nel campo della produzione culturale. – Definizione delle regole del gioco. – Seconda ora: la hit-parade degli intellettuali (3). – Il modello processuale. – Il modello del mercato. – I giudizi di valore. – L'istituzione delle differenze. – La produzione dei produttori.

Prima ora: la hit-parade degli intellettuali (2)

Tornerò su quanto ho detto nella seconda ora della settimana scorsa, cioè sull'analisi del sondaggio di "Lire" sugli intellettuali, partendo da ciò che non ho potuto darvi la volta scorsa, cioè il titolo della domanda e qualche indicazione su questa classifica. Questo palmares è apparso sulla rivista "Lire", n. 8 (aprile 1981) e si intitolava "*Les quarante-deux premiers intellectuels*" (I quarantadue migliori intellettuali) con sopra la parola "referendum". Tutto questo è molto importante. Credo che uno dei meriti di ciò che sto cercando di proporvi sia quello di attirare l'attenzione sull'inconscio della lettura: la lista del premio "Lire" è stata letta da migliaia di persone che, se posso dirlo, non vi hanno visto nulla, il che non significa che non abbiano percepito gli effetti di ciò che non hanno visto. Si dice spesso che una delle funzioni dell'educazione moderna è quella di insegnare a leggere, anche se gli insegnanti di lettura dovrebbero dovrebbero loro stessi saper leggere. Uno degli scopi di ciò che propongo è insegnare a leggere tra le righe, cioè a leggere ciò che viene detto attraverso una censura sociale che si esercita sul discorso attraverso eufemismi, allusioni e sotto-allusioni che la vecchia retorica aveva analizzato. La neo-retorica che oggi va sotto il nome di semiologia analizza a volte questo tipo di tecniche sociali, ma in modo molto ingenuo perché spesso si ignorano le dimensioni propriamente sociali di questa relazione comunicativa. La domanda posta al panel di "Lire" era: "Chi sono i tre intellettuali di lingua francese viventi (questo è estremamente importante, è un'impresa straordinaria) i cui scritti (questo è importante) vi sembrano esercitare la maggiore influenza (un'altra parola che deve essere analizzata) sullo

sviluppo delle idee, della letteratura, delle arti, delle scienze, ecc. Ad esempio, poiché molti la usano comunemente, la parola “influenza” è destinata a passare inosservata, anche se è di per sé un’intera filosofia sociale del rapporto tra mittente e destinatario, una filosofia sociale che fa parte dell’insegnamento della letteratura. Potremmo anche commentare l’ordine nella gerarchia: “lettere, arti, scienze”. Potremmo dire che si tratta di un automatismo verbale: parliamo spesso di “arti e lettere”, ma non è la stessa cosa, c’è [qui] tutta una gerarchia implicita... Le scienze non sarebbero state menzionate negli anni Trenta: all’apice della NRF (“Nouvelle Revue Française”), è probabile che non avremmo parlato di “scienze”. Vale la pena notare che alcuni scienziati compaiono nell’elenco, ed è forse perché alcuni scienziati compaiono nell’elenco che la parola “scienze” compare nella domanda, piuttosto che il contrario. In breve, ci sono molte questioni. Ovviamente non le affronterò tutte. Avrei dovuto commentare la frase “i primi quarantadue intellettuali”: perché “quarantadue”, “primi”, “intellettuali”, eccetera? Sono presupposti assolutamente formidabili: perché ridurre a quarantadue? Perché il numero 30 viene dalla *Normale* e il 31 no⁵⁵? Si tratta di questioni sociologiche molto importanti: chi decide la frontiera? Che effetto ha questa frontiera? Il 43simo non è più un intellettuale, o semplicemente non è tra gli “intellettuali di punta”? E gli intellettuali mirano a essere “primi”? Il presupposto è che tra gli intellettuali ci sia una gara per essere i primi. Un altro presupposto è espresso nel cappello introduttivo: “Esistono ancora maestri del pensiero? (Qui c’è molto da riflettere) Gide, Camus, Sartre? (Approfitto del fatto che oggi non siamo in molti per fare una sorta di intermezzo e andare al ritmo che dovremmo tenere se lavorassimo davvero bene, cioè in modo extra-pedagogico – ma vado comunque molto più veloce del dovuto. “Lire” ha intervistato diverse centinaia di scrittori, giornalisti, insegnanti, studenti, politici, ecc.”. Anche qui si dice l’essenziale, secondo il paradigma della lettera rubata commentato da Lacan⁵⁶: l’ovvio viene sbattuto in faccia, l’evidenza salta agli occhi. Qui l’essenziale è detto in una frase che passa inosservata perché chi la produce non la vede e non sa cosa sta dicendo. Questo è importante: i migliori effetti simbolici sono quelli prodotti da trasmettitori che non sanno cosa stanno dicendo, anche se stanno dicendo qualcosa di molto importante. Dicono qualcosa che non conoscono e, parlando senza sapere cosa stanno dicendo,

creano una relazione di ignoranza condivisa che forse è quello che io chiamo violenza simbolica. “Lire” ha interpellato diverse centinaia di scrittori, giornalisti, insegnanti, studenti, politici, ecc. (Qui c’è un’ellissi, che verrà spiegata più avanti: “La domanda è stata inviata a 600 persone. Allo 11 marzo avevano risposto in 448. Vorrei ringraziarle. Hanno risposto in modo massiccio (il “massiccio” sarebbe interessante da studiare)”. Ora cominciate a capire: l’ordine è importante: “scrittori”, “giornalisti”, “insegnanti”, “studenti” (credo siano stati interpolati), “uomini politici”. Dobbiamo riflettere sul significato del posto assegnato a queste persone. Poi, “hanno risposto in modo massiccio”. Come avete già letto “referendum”, va da sé (“massicciamente”, “referendum”) che si tratterà di un plebiscito, cioè di una consultazione di massa a cui ha risposto una massa di persone.

Quindi si sta giocando sul numero: il giudizio che produrremo per voi – la parola “produrre” può essere intesa in diversi sensi – è socialmente sancito da un gruppo che abbiamo apparentemente definito (scrittori, ecc.) e che è numeroso. Quindi è l’effetto massa, l’effetto consenso, l’*omnium* del consenso – ma non diciamo mai chi è lo “*omnium*”. In questo sta una definizione implicita del funzionamento della popolazione partecipante. Vi viene detto: “State per leggere il risultato di un referendum a cui hanno risposto tutte le parti interessate, praticamente tutti i giudici competenti a giudicare ciò che c’era da giudicare – tranne qualche strano tipo che trovava il quesito troppo complicato o che non aveva tempo –”. E il cappello dell’articolo aggiunge: “Hanno risposto in massa. Ammettendo il loro imbarazzo. Senza tributare un plebiscito a nessuno. Ma hanno riconosciuto l’influenza di Lévi-Strauss, Aron e Foucault.

Domande false e risposte vere

Il “senza tributare un plebiscito a nessuno” è molto importante. Bisogna leggere tra le righe: una domanda di fondo in questa classifica è la domanda se esista un successore di Sartre, una domanda tipicamente giornalistica, che è il prodotto dell’interesse inconscio dei giornalisti e delle loro strutture inconsce di percezione del mondo sociale. I giornalisti stanno trasferendo al campo intellettuale una problematica che appartiene al campo politico e che riguarda il problema della successione, un problema sociologico della

massima importanza. Chi conosce Weber sa che egli si interroga sulle modalità di successione che caratterizzano ogni forma di dominio. Non c'è nulla di più caratteristico del modo di dominio che la sua stessa forma di successione, e una delle proprietà più interessanti del campo intellettuale è proprio quella di non avere un successore. In altre parole, si impone una falsa domanda, a cui naturalmente corrisponde immediatamente una falsa risposta, o meglio una risposta vera. Questo è un effetto che anche i sociologi producono costantemente: ottengono risposte vere a domande false. Questo effetto è classico: gli intervistati sono persone molto coraggiose che, contrariamente a quanto si dice, rispondono sempre – ci sono anche delle non risposte, ma se forziamo un po' la questione, riusciamo sempre a farli rispondere – ma basta dimenticare che la domanda a cui abbiamo chiesto di rispondere era una domanda falsa per produrre effettivamente una risposta falsa, che diventa vera per il sociologo stesso. Non sapendo, per definizione, che la sua domanda era falsa, il sociologo è nella posizione peggiore per vedere che ha prodotto una risposta che non esiste, o più esattamente una risposta che esiste per qualcuno che non si poneva la domanda a cui sta rispondendo. Il sociologo deve quindi tenere conto del fatto che la persona che ha risposto non si poneva la domanda, il che non significa che una volta posta la domanda, la risposta non esista – è molto complicato. Il sociologo deve considerare lo statuto della domanda che sta ponendo.

Evidentemente, questo vale anche per chi studia la storia della letteratura, la sociologia della letteratura, la storia della filosofia, eccetera: si deve chiedere: “Non sto forse ponendo al mio autore, ai miei autori, ai miei testi, ecc. delle domande che non avrebbero mai potuto porsi? Il che non vuol dire che non rispondano a queste domande – si può sempre avere una risposta – ma è importante sapere che si è fatto qualcosa ponendo una certa domanda. Quindi il cappello introduttivo è pieno di presupposti. Insisto molto sul fatto che questi presupposti sono inconsci. Dobbiamo riflettere molto su questa parola “inconscio”. La uso in senso strettamente negativo per dire che non è una strategia consapevole: non è deliberata, non è “fatta per”, non è il prodotto di un'intenzione individuale. Se gli autori di questo sondaggio fossero presenti in sala, probabilmente sarebbero molto sorpresi da tutto ciò che sto dicendo. Si alzerebbero in piedi e lo negherebbero: “Ma che diavolo sta cercando di mostrare? Non siamo mica così cattivi...”. Una

delle difficoltà dell'analisi sociologica – come ho detto l'altro giorno, un po' frettolosamente – è che il semplice fatto di rendere esplicite le strategie implicite cambia lo statuto di queste strategie e trasforma in intenzioni il prodotto di intenzioni oggettive. In altre parole, tutto ciò che posso scoprire in questo *palmares*, in questo elenco, sembra portare con sé un'intenzione oggettiva e, non appena viene analizzato, appare orientato verso determinati fini, come dotato di una sorta di finalità immanente, come se fosse voluto. Da qui l'espressione “tutto accade come se”, che uso spesso nelle mie frasi e che non è una civetteria, ma un modo per ricordarci costantemente (allo stesso modo in cui i matematici usano i quantificatori) che tutto accade come se avesse un fine. Ma sarebbe un errore teorico e politico fondamentale pensare che tutte le intenzioni rivelate in ciò che le persone fanno siano il prodotto di un'intenzione. Qui [nel caso del *palmares*], abbiamo a che fare con un insieme di intenzioni oggettive e, in sostanza, potrei riassumere tutto quello che ho detto con una frase: “Tutto questo sembra essere il risultato dell'intenzione oggettiva di promuovere i giornalisti, e soprattutto i giornalisti intellettuali e gli intellettuali giornalisti allo status di giudici delle produzioni intellettuali”. Tutto quello che potrei dire per ore potrebbe essere riassunto in questo modo. La cosa spiacevole è che spesso, per far capire, per comunicare i risultati di un'analisi, siamo costretti a dire “in ultima analisi”. Per esempio, si potrebbe dire: “*La Critica del Giudizio* di Kant appare conforme agli interessi oggettivi di un gruppo a un certo punto del XVIII secolo...” Bisogna dire cose del genere. Le persone che non sopportano l'oggettivazione scientifica saltano subito su per questo tipo di frase: “Quanto bisogna essere stupidi (lo dico perché è stato detto a proposito della mia analisi della *Critica del giudizio*⁵⁷) per dire che la *Critica del giudizio*, quel testo sacro della filosofia, esprime gli interessi oggettivi di una categoria della borghesia tedesca! In realtà è più complicato: poiché l'interesse oggettivo coincide con l'interesse dei commentatori della *Critica del Giudizio*, cioè dei professori di filosofia in un certo momento, la *Critica del Giudizio* viene in qualche modo letta e non letta: le persone ci si ritrovano talmente tanto da non vedersi più. Se dovessi riassumere la mia analisi della *Critica del Giudizio* in una frase, sarei obbligato a dire proprio questo. Allo stesso modo, se dovessi riassumere la mia analisi del *palmares* in una frase, sarei obbligato a dire quello che ho appena detto (in realtà, il “mistero” – è una parola che non mi piace molto –

dei fatti sociali, della logica del sociale⁵⁸, è che ai miei occhi in esso accadono cose formidabilmente complicate, una sorta di labirinto di intenzioni che appaiono, possono essere afferrate, riassunte in una proposizione del tipo che ho detto prima: “c’è una intenzione oggettiva di...” e “tutto accade come se”. La cosa spiacevole è che molto spesso nella polemica politica, utilizzando analisi sociologiche spesso molto rudimentali, si è presa l’abitudine di dire: “È solo nell’interesse della piccola borghesia in ascesa, ecc. Uno dei grandi problemi dell’analisi sociologica, a mio avviso, è che spesso ci si deve affannare a ricostruire questa sorta di rete estremamente complessa di relazioni, di piccole mistificazioni, di piccole poste in gioco, di piccoli trucchi per arrivare a qualcosa che, in definitiva, si riduce a qualcosa di relativamente semplice. Ovviamente, gli avversari cui viene presentata questa analisi complicata, e che ne soffrono – perché è vero che l’analisi scientifica delle azioni sociali può causare sofferenza – si aggrappano all’idea che “questi sociologi sono stupidi e primitivi e fanno del marxismo volgare” per costruire un sistema di difesa. Questa parentesi mi permette di dire qualcosa che mi sta a cuore e di cercare di far crollare un sistema di difesa tra i tanti).

I modelli del mercato e del processo

Passiamo ora al *palmares*, che non leggerò per intero, ma di cui vi dico l’inizio. Al primo posto c’è Claude Lévi-Strauss con 101 voti – ogni volta, sotto il nome, è indicato il numero di voti. “La parola ‘voti’ si riferisce a un plebiscito, a un’elezione. Cercherò di mostrarvi che la logica del *palmares* è o quella di un processo, in senso giudiziario, o quella del mercato, come processo di formazione dei prezzi; in entrambi i casi, la gente giudica. I sociologi vorrebbero sapere che cos’è un mercato, e qui abbiamo la possibilità di vedere una sorta di piccolo meccanismo, una piccola macchina, un modello in scala ridotta di formazione dei prezzi: abbiamo prodotti culturali (un libro di Raymond Aron, ecc.) nella vetrina di una libreria, questi prodotti culturali vengono offerti e la gente li accetta o meno. Ovviamente, i premi letterari fanno parte di questo meccanismo. Quando dico che le cose possono essere descritte secondo il modello del mercato o del processo, non si tratta di metafore o analogie, ma di modelli possibili. (Lo dico di sfuggita, perché spesso si dice che il linguaggio

economico è una metafora quando non lo è). Queste due possibilità, l'omologia del processo e del mercato, sono oscurate dall'omologia del mercato elettorale, che pure non è assurda: è vero che anche un'elezione funziona in questo modo. Cercherò di mostrare tra poco quali sono i fattori principali nell'atto di giudicare un prodotto culturale, e credo che avremmo gli stessi fattori dell'atto di giudicare un prodotto politico (un deputato, un presidente, ecc.). Detto questo, l'analogia con il prodotto politico ha l'effetto di oscurare l'ovvio: è sempre il paradigma della lettera rubata, non c'è niente di meglio per far passare le cose inosservate che presentarle in modo tale che siamo talmente abituati a vederle che saltano all'occhio e non ci si riflette. Posso dirlo ad alta voce, se posso dirlo: mi sono accorto che la parola "voto" è importante, e non mi ero accorto che è uno dei piccoli segni subliminali che ti collocano nella logica del referendum. Così Claude Lévi-Strauss ha 101 voti, Raymond Aron 84 voti, Michel Foucault 83 voti – sono quasi alla pari – Jacques Lacan 51 voti, Simone de Beauvoir 46 voti, Marguerite Yourcenar 32 voti ecc. Questi primi sei hanno diritto a un ritratto fotografico e a un ritratto intellettuale, di cui bisognerebbe commentare ogni riga – voi non potreste sopportarlo, e nemmeno io, ma è interessante vedere cosa viene ritenuto di ognuna di queste persone.

L'individuo concreto e l'individuo costruito

Faccio una piccola osservazione per annunciare qualcosa: cercherò di riflettere con voi su cosa sia un individuo. Dio sa che è una cosa che tutti pensano di sapere – ci sono persino persone che fanno sociologia basandosi sulla nozione di individuo⁵⁹, quindi penso che debbano sapere cos'è l'individuo. Il problema mi si è presentato in modo molto concreto in un'inchiesta⁶⁰ in cui le personalità apparivano in un'analisi fattoriale, cioè distribuite in uno spazio sotto forma di punti. Mi sono chiesto, e mi chiedo tuttora, se ho il diritto di pubblicare questo spazio con i nomi propri corrispondenti a questi punti. Ho il diritto di scrivere "Lévi-Strauss" sotto il punto che trovo in alto a sinistra e "Deloffre" sotto il punto che trovo in basso a destra? Ho il diritto di scrivere nomi propri? Cosa succede quando scrivo un nome proprio su un punto di uno spazio teoricamente costruito? Per dirla in due parole, senza svelare troppo, la questione è se il Lévi-Strauss che scopro in questo spazio è lo stesso Lévi-Strauss che avete in

testa. Ci sono buoni filosofi che hanno fatto molto lavoro su questo (permettetemi un giudizio di valore, ancora una volta per demolire una forma di resistenza organizzata dai cattivi filosofi con lo scopo di difendere la cattiva filosofia contro la buona sociologia) e alcuni di voi conosceranno le riflessioni su “Il re di Francia è calvo”⁶¹: parlare del re di Francia calvo significa fingere che il re di Francia calvo esista. È anche una classica strategia politica. Parlare di cose (“Il popolo pensa che...”, “Gli intellettuali pensano che...”) significa non chiedersi se esistono. L’attenzione si concentra sul giudizio predicativo, distogliendola dal giudizio esistenziale che sottende il giudizio predicativo. Si dimentica (e di fa dimenticare) di chiedere se il soggetto in questione esista. Per l’individuo è esattamente la stessa questione. Questo punto sul grafico esiste come esiste il Lévi-Strauss reale? Non mi dilungherò oltre perché avreste un’impressione di già visto e non mi ascoltereste quando vi parlerò dell’individuo concreto e dell’individuo costruito. Penso alla ricerca, che lavora su un individuo costruito che non è l’individuo concreto. La difficoltà nella ricezione del discorso scientifico è che i lettori funzioneranno sempre con l’individuo concreto mentre ciò che viene rappresentato è l’individuo costruito nel suo insieme di proprietà, in uno spazio di proprietà. Non è affatto un problema di deliberato esoterismo, ma un problema molto difficile nel discorso sociologico, ed è un problema per me oggi: per esempio, mi prendo il mio tempo con questa lista, ma esito a leggerla, e non andrò fino in fondo, perché quella che può parere un’analisi distaccata, con in gioco solo questioni scientifiche, è un’analisi che non ha nulla a che fare con la scienza – non è mai del tutto vera – rischia di essere recepita a un livello elementare, cioè al livello in cui si collocano le persone che hanno fatto questa lista: “Chi è davvero il migliore”, “Cosa pensa lui [Bourdieu]? Non è che si metterà a far saltare qualcuno facendo passare al 1°, al 2°, al 3° o al 4° posto? Non sta forse cercando di dirci che la lista dei vincitori non è buona, che se fosse buona non sarebbe questa? E vi dico tutto questo perché, anche se queste domande non ve le ponete esplicitamente, credo che ve le poniate in modo subliminale.

La posta in gioco della visibilità e del titolo.

E torniamo all'elenco: essendo il primo, Lévi-Strauss ha diritto a un ritratto, che è il più lungo (tre colonne). Aron ha diritto un ritrattino un po' più breve (una piccola colonna). La dimensione del ritratto è proporzionata al rango. Bisognerebbe entrare nel dettaglio del testo per vedere l'immagine sociale di ognuno di questi personaggi. Dal 7° in poi i personaggi menzionati non hanno più il ritratto ma hanno diritto a un titolo professionale: "7° Fernand Braudel, storico; Michael Tournier, romanziere; Bernard-Henri Lévy, filosofo, Henri Michaux, poeta, Francis Jacob, biologo, Samuel Beckett, autore drammatico e romanziere." Hanno quindi diritto a un titolo professionale, che è estremamente importante, come cercherò di mostrare più avanti, ma ve lo dico subito in modo che possiate pensarci in modo meta-discorsivo rispetto a quello che sto dicendo in questo momento: i meccanismi che sto cercando di individuare in questo caso particolare sono meccanismi molto generali che operano nel mondo sociale nel suo complesso. Si tratta solo di un microcosmo in cui questi meccanismi sono visti in modo particolare perché, per dirla rapidamente, la questione principale in questo universo è la visibilità, in altre parole quello che io chiamo capitale simbolico. La principale forma di profitto perseguita in questo campo è la visibilità. Allo stesso modo, è un buon terreno di studio per analizzare le condizioni sociali della formazione dei prezzi quando questi sono espressi in visibilità. In sostanza, descriverò come questa particolare forma di lotta, la lotta simbolica, si svolge nel particolare universo del campo intellettuale e come questa particolare forma di capitale, la visibilità, si accumula. Questa lotta è presente in tutto il mondo sociale, ma il peso relativo nell'universo della posta in gioco della visibilità del capitale simbolico è maggiore o minore a seconda dell'universo. Per esempio gli operai specializzati hanno anch'essi problemi di titolo professionale: desiderano passare operai professionali, operai qualificati, certo questo non farà loro vendere dei libri, ma permetterà loro di godere delle condizioni collettive che proteggono questa qualifica: ed essi potrebbero sempre dire: "Il mio titolo è accompagnato da una definizione dei limiti di ciò che mi si può chiedere, e io sciopero se mi si chiede di fare qualcosa che non rientra in questa sorta di essenza sociale che mi è stata attribuita e che è sintetizzata nella mia qualifica professionale".

Quindi il titolo professionale è molto importante. Quando si dice (e qui dico una cattiveria) "Edgar Morin, sociologo e filosofo", è interessante

[risate]; o “René Girard, filosofo” (non dico niente! [risate]), o “Jean Bernard, medico”, ecc.⁶². Ho detto tutto quello che posso dire pubblicamente, il che è anche un aspetto importante della mia analisi: ci sono tutti i vincoli del passaggio alla pubblicazione o alla pubblicità, del fatto di rendere pubblico, di ciò che si può dire pubblicamente, in una situazione pubblica, ufficiale, in una situazione definita socialmente da regole implicite o esplicite. Questo effetto della pubblicazione è uno degli effetti più perversi e nascosti.

L'invenzione della giuria

Ora riprenderò molto rapidamente i punti principali della mia analisi e cercherò di andare un po' oltre. È in gioco quella che potremmo definire una tecnologia sociale o una tecnica per agire sul mondo sociale. Come ho detto molto rapidamente l'altro giorno, ci sono invenzioni nel mondo sociale come altrove. Per esempio, Max Weber insiste molto sul fatto che la giuria popolare, a cui siamo talmente abituati da non pensarci, è stata una grande invenzione nella storia del diritto, che ha cambiato completamente la struttura del campo giuridico⁶³. In questo campo del diritto, c'è sempre un problema di equilibrio tra le competenze specifiche dei giuristi (se lasciati a se stessi, produrrebbero un diritto razionalizzato sempre più coerente, ma in un certo senso sempre più lontano dalla vita), le esigenze dei principali clienti dei giuristi, e le necessità del pubblico (per esempio fin dai tempi della rivoluzione industriale la borghesia chiede al diritto, come dice Weber, di essere uno strumento di calcolabilità e di prevedibilità), e poi altri campi (di cui la giuria simboleggia almeno la presenza – non credo che la esprima-). Dato che il campo giuridico è uno dei campi su cui ho lavorato meno, quel che dico è più vicino al discorso colto di seconda mano che al discorso scientifico, ma il riferimento è a Weber (che spesso non viene letto): questa invenzione che è la giuria a cambiato la struttura del campo.

Qui ci troviamo di fronte a un'invenzione dello stesso genere di quella della giuria. Rispetto al questionario di Proust o all'inchiesta di Huret (Huret, giornalista di un giornale che all'epoca era l'equivalente del “Figaro”, andò nel 1891 a intervistare gli scrittori⁶⁴), il *palmares* di “Lire” rappresenta qualcosa di nuovo: dà l'impressione che si tratti davvero di un referendum. Esiste un'intenzione oggettiva che – ho insistito abbastanza

all'inizio di questa lezione – non è un'intenzione soggettiva, e nemmeno una somma di intenzioni soggettive, intendendo per “intenzione” una volontà diretta verso fini esplicitamente dichiarati. Quindi non è né il prodotto di una singola intenzione da parte di una specie di complottista – Bernard Pivot – né di un'intenzione collettiva da parte di un gruppo di complottisti che si sono riuniti e hanno detto: “Come possiamo finalmente abbattere questi intellettuali dominanti, e imporre la visione giornalistica degli intellettuali? Credo che questa sia una delle proprietà dell'invenzione sociale. Dobbiamo usare la parola “invenzione” per ricordare alle persone che non è evidente, che ci sono rotture, rotture e cambiamenti. Ad esempio, e su questo tornerò più avanti, il *Salon des refusés*⁶⁵ – lo abbiamo sentito tutti nei corsi di storia della letteratura – è una formidabile invenzione storica che è stata straordinariamente difficile: i pittori hanno letteralmente dovuto morire di fame per venti o trent'anni perché questa semplice invenzione fosse possibile. C'era l'Accademia, le esposizioni dell'Accademia, che si tenevano ogni anno, e che si chiamavano i Saloni, ed ecco il Salone per tutti coloro che non sono stati accettati dal Salone ufficiale della *Académie*. Il *Salon des refusés* è un'idea, è una parola; e la gente trasformerà questa parola in qualcosa che sarà poi percepito da persone che diranno: “Ah sì, il *Salon des refusés*”. Molto spesso, i movimenti letterari iniziano – come è stato spesso detto a proposito degli Impressionisti – con un insulto che diventa un concetto⁶⁶. Come gli storici dell'arte spesso dimenticano, essi vogliono dare un significato ai concetti, quindi hanno molti problemi e dicono molte sciocchezze. È molto importante sapere che ciò che chiamiamo “barocco”, per esempio, è un miscuglio di insulti d'epoca e di categorie professorali, il tutto condito in salsa di dissertazione. “Barocco” è ideal-tipico, non ha lo stesso significato di parlare di Vienna... Sto dicendo una cosa poco gentile, ma fondata, e potrei argomentarla. Questa tecnica sociale è quindi davvero un'invenzione, ma un'invenzione senza soggetto, nel senso ordinario del termine, il che non significa che non abbia un'intenzione, che sia tutt'altro. Questo è fondamentalmente il paradosso del sociale. Penso che la visione spontanea del mondo sociale oscilli tra due visioni: la visione secondo la quale è tutto senza senso, è un caso, non sappiamo bene perché accade come accade, eccetera, da cui una forma di pessimismo nei confronti della sociologia – è quello che Hegel chiamava “ateismo del mondo morale”⁶⁷: si suppone che il

mondo della natura abbia una ragione e, quando si passa al mondo sociale si dice che non ha senso, e (io, ovviamente, per professione, non posso avere una simile visione); e una visione secondo la quale se c'è ordine è perché ci sono persone che mettono ordine, degli ordinatori (c'è un complotto, "è fatto per", ecc.). Il discorso critico spontaneo sul mondo sociale, quello che si legge sui giornali di sinistra, è del secondo tipo: "C'è ordine e non ci può essere ordine senza ordinatori", gli ordinatori sono "i capitalisti", soggetti grammaticali ma anche soggetti nel senso della filosofia tradizionale, la filosofia con un soggetto: persone che hanno intenzioni, una comprensione, una volontà, che sanno quello che vogliono, che vogliono quello che fanno e che fanno quello che fanno. Io dico che nulla di tutto questo è vero: c'è un'intenzione oggettiva, un significato, un fine, una funzione, un obiettivo, una coerenza, eppure non c'è un soggetto.

La scorsa volta, alla domanda "Ma chi è il soggetto di tutto questo?" è stata abbozzata una risposta provvisoria e confusa: il campo della produzione culturale. Voi potreste pensare che non siamo avanzati poi di molto, ma è un enorme progresso. A volte penso che si possano fare grandi progressi cambiando il modo globale di pensare a un oggetto sociale. In questo caso, sarete d'accordo che il soggetto è il campo della produzione culturale perché stiamo parlando di intellettuali minori, ma pensate agli intellettuali maggiori: chi è il soggetto dell'opera di Mallarmé? In che misura? Tutti i soggetti sono soggetti? Siamo soggetti nella stessa misura qualunque sia la posizione che occupiamo in un campo, o è sempre il campo a essere il soggetto, anche se a volte ci sono persone che, in virtù della loro posizione in quel campo, sono un po' più soggette? Credo che questo sia un cambiamento molto importante che ho cercato di mostrare l'anno scorso, in relazione al campo letterario, e che ha conseguenze piuttosto radicali per il modo in cui studiamo le opere culturali, scientifiche, artistiche o letterarie: in ciascun caso ci si può porre il problema di sapere chi è il soggetto, e di volta in volta, ai miei occhi, il soggetto sarà un campo come insieme di agenti uniti da relazioni oggettive, irriducibili alle interazioni che possono avere. Lo ripeto, questo è davvero l'alfa e l'omega: le relazioni non sono riducibili alle interazioni; persone che non interagiscono, che non si sono mai incontrate, possono essere in relazione. Il soggetto di ciò che accade lì dentro è il campo, e il problema è sapere cos'è questo campo, come si definisce, come funziona, quali sono i suoi

limiti. Vi ricordo quello che ho detto la volta scorsa sui limiti e sui confini: ci sono limiti legali? Come ho detto la settimana scorsa, la posta in gioco è proprio quella di stravolgere i confini, ed è attraverso la definizione dei giudici competenti di cui si fornisce l'elenco che si definirà il campo. Alla fine, potremmo dire che tutto il lavoro di “decostruzione”⁶⁸ da fare per leggere quello che succede in queste quattro pagine della rivista (pp. 38-41), che sono complicate come un testo di Hegel – lo dico per i filosofi – consisterà nello spostare l'attenzione dalle pagine in cui viene dato il *palmares* – da quello che la gente ha letto, il *palmares* e ogni sorta di commenti – a quello che viene dato alla fine come una sorta di appendice: “La domanda è stata inviata a 600 persone. L'11 marzo avevano risposto in 448. Vorrei ringraziarli. Ecco i loro nomi: “Fondamentalmente, tutto il lavoro consiste nel dire che, dietro l'apparente scopo del *palmares*, il vero scopo è l'istituzione come giudici di queste persone di cui si fornisce l'elenco e che meriterebbero ore e ore di commenti. Non si tratta di fare commenti personali e dire: “Che strano, ci hanno messo Suzanne Prou, e perché poi nella sezione degli scrittori? Se volessi, potrei dire malignità come queste, ma dovrete farlo voi stessi. Si tratta di commentare questo corpo costituito. Un organo costituito è un organo che è stato riunito e a cui è stato dato un nome per nomina: per esempio, il *Conseil d'État*. Qui potrebbe essere un Consiglio di Stato per la cultura e le arti. Basterebbe un decreto del Presidente della Repubblica e questo certo sarebbe terribile... Questo organismo è nascosto dal prodotto della sua azione: si attira l'attenzione sul *palmares* e viene distolta dai coloro che lo hanno fabbricato, che si proprio per averlo fabbricato si sono costituiti sono come legittimi facitori di *palmares*. Detto in altri termini si tratta di una operazione di autolegittimazione dei facitori di *palmares* e questa è la vera posta in gioco di tutta l'operazione: è come se gli inventori della tecnologia sociale della hit parade intellettuale si fossero posti l'obiettivo di istituire dei legittimi produttori di *palmares*, i Gault et Millau della cultura⁶⁹ [risate]. Fa ridere e lo faccio apposta. Se lo accettiamo è perché, in altri campi, ci sono persone che fabbricano *palmares* (per esempio, ti dicono: “Ecco i dieci migliori film”) e, ogni volta, è la stessa cosa: i giudici si legittimano e ti vietano di chiederti chi ha il diritto di nominare i giudici. Questo è ciò che abbiamo dato per scontato.

Posizione del sotto-campo giornalistico nel campo della produzione culturale

Il soggetto è un campo i cui confini devono essere definiti: ha o non ha confini? Cerca di averne? Fa parte di un campo più ampio? Occupa una posizione dominante o dominata? L'altro problema è che il campo designato dalla lista si presenta come coestensivo al campo della produzione culturale, mentre è più o meno rappresentativo di un sotto-campo del campo della produzione culturale, cioè il sotto-campo degli intermediari culturali, dei mediatori, delle emittenti, degli intellettuali e dei giornalisti. Queste persone si trovano al confine tra il campo dei produttori per i produttori, il campo ristretto di coloro che scrivono per altri scrittori (quello che spesso viene chiamato avanguardia, ma non è rigoroso) e il campo della diffusione su larga scala o della produzione su larga scala: sono uomini di frontiera. Questo sotto-campo occupa una posizione dominante nel campo più globale della produzione culturale, mentre esercita un'azione potenzialmente dominante, attraverso l'azione che può esercitare sui lettori, sui laici – l'analogia con la Chiesa funziona sempre – sulla clientela e, attraverso i laici, sulle vendite, attraverso i “negatori del culto”, sui librai, attraverso i librai sugli editori, attraverso gli editori sul pubblico, sulla clientela e, attraverso i laici, sulle vendite, attraverso i librai sugli editori, attraverso gli editori sull'editoria, attraverso l'editoria sulla censura – questo è importante. Questo sotto-campo è quindi composto da persone che occupano una posizione dominante dal punto di vista culturale – vi darò molti indizi – ma che sono anche potenzialmente dominanti. Può essere usato per introdurre un altro tipo di dominio, culturale, economico, ecc. Ma in campo culturale il dominio non può mai essere puramente economico. Questa è una legge fondamentale che ho detto molte volte. Ha bisogno di rivestirsi culturalmente: la gente non dirà “Quella è una lista di bestseller”, ma “Quelli sono i quarantadue intellettuali di punta”. In altre parole (mi è venuto in mente mentre ve ne parlavo), si tratta di una lotta per l'imposizione di una nuova legittimità attraverso la quale viene introdotto il peso dell'economia. L'economia non è mai assente dai campi più autonomi – siano essi religiosi, giuridici o letterari. È presente, ma non può entrare in prima persona. Questo è un punto importante: nella religione non si parla di “stipendio” del sacerdote, ma di “offerte”. In un campo relativamente

autonomo, i vincoli economici sono sempre camuffati, mascherati. Questo vocabolario è finalistico: dà l'impressione che debbano essere mascherati, il che fa ricadere in una filosofia della religione alla Helvetius – in altre parole, a una visione cinica e materialista della religione. Si dovrebbe invece dire che questi vincoli sono eufemizzati (“offerte”, non “salari”). Qui è la stessa cosa: dei nuovi giudici si impongono attraverso un colpo di forza simbolico, esprimono i loro interessi specifici come intellettuali dominati che attraverso la stampa esercitano un ruolo dominante. Questo colpo di forza con cui le persone esprimono i loro interessi è la mediazione attraverso cui si esprimono cose che potrebbero essere descritte con grandi parole (“dominio del mercato”) e grandi analisi materialistiche (la “concentrazione dell’editoria”, il “monopolio di Hachette”, ecc.) Con il mio modo di vedere le cose, finisco per non pensare più a queste analisi. Ciò che mi sembra importante è capire come le cose accadono. Abbiamo denunciato così tanto l’influenza del denaro sulla religione e così via che finiamo per non chiederci più come le cose accadono, che credo sia la cosa essenziale. Quindi il soggetto è un insieme di agenti, ma non sono individui. La parola “agente” non è bella (pensiamo subito a “poliziotto”, ecc.), è difficile da trasmettere nei testi letterari, ma è importante. Può veicolare un’intera filosofia sociale senza troppe difficoltà: “agente” ha a che fare con “azione”, “pratica”, e così via. Non ha le connotazioni ideologiche legate alla parola “persona”. Non è nemmeno un “soggetto” – dopo tutto quello che ho detto stamattina, potete immaginare cosa implica “soggetto”: è qualcuno che agisce ma non necessariamente sa cosa sta facendo. E credo che la parola implichi che questo agente (in questo caso, la connotazione “agente di polizia/ufficiale di servizio in un’istituzione” è utile) abbia delle funzioni, ma non nel senso del funzionalismo (questa è un’altra sciocchezza che purtroppo sento dire su ciò che faccio). È un agente nel senso di un individuo socialmente costruito: un agente avanza preceduto dalla sua definizione sociale. Non si ha mai a che fare con un individuo – un individuo, in ultima analisi, è una cosa biologica di cui il sociologo non ha nulla a che fare (a parte il fatto che la biologia pone problemi per il sociale; possiamo tornare su questo punto). Ho detto all’inizio che il gioco che vi presento è una sorta di piccolo modello del gioco sociale nella sua generalità e, per generalizzare tutto quello che ho detto, basti dire che queste persone nel *palmares* di “Lire” hanno in gioco la loro identità nel

campo intellettuale, la loro visibilità, il loro status di scrittori, il loro nome proprio: “Diventerò un nome proprio, un “Jean-Paul Sartre” con un nome di battesimo, o resterò fermo a un titolo generico come “sociologo”, “scrittore”, ecc. Questa è la posta in gioco. Per gli agenti sociali ordinari, la questione è “come si parla di me? In molte società, si è il cugino del cugino di tale o talaltro o il figlio di tale o talaltro. Nelle nostre società, le qualifiche professionali sono una delle poste in gioco principali nelle lotte sociali. È la lotta per l’appropriazione dei luoghi in cui vengono assegnati i titoli professionali, cioè il sistema scolastico e lo Stato. È questo che intendo quando dico che lo Stato è l’istituzione con il monopolio della violenza simbolica legittima. Lo ripeto, ma non per civetteria: tutte le persone che parlano dello Stato con frasi del tipo “Lo Stato è ...” vi fanno la solita mossa di “Il re di Francia è calvo”. “Il monopolio della violenza simbolica legittima”²⁰ significa che questa cosa X che di solito chiamiamo “Stato”, e su cui dovremmo riflettere molto per sapere cosa intendiamo, esercita quello che io chiamo il potere di nomina, cioè il potere di dire l’identità dominante. Quando dico: “Lo Stato è ciò che...”, il mio soggetto è definito dal predicato. Chiaramente, sto chiamando provvisoriamente “lo Stato” questa agenzia sociale, questo operatore sociale che dice alle persone ciò che sono con una forza particolare. Se mi presento come insegnante qualificato, sappiamo cosa significa (significa uno stipendio, posso avanzare pretese, ecc.), mentre se dico: “Sono un lavoratore del cielo/spazio”, posso vincere un premio di poesia. È importante, e non importa se stiamo parlando di noi stessi o di altri (se dico a qualcuno: “Sei solo un...”, è la stessa cosa). Il gioco che si sta giocando e la posta in gioco sono casi specifici di un gioco molto più generale che è un intero aspetto del mondo sociale: in sostanza, quello che ho in mente è di mostrarvi uno dei grandi modi di costruire il mondo sociale (che, ovviamente, porta a perdere le cose) che è stato relegato da una sorta di sottomissione inconscia a un materialismo...

Definire le regole del gioco

Questo modo di costruire il mondo sociale, di costruire un profilo, una prospettiva potente, tiene conto di gran parte dei fatti sociali che altri modi di costruire non ci permettono di vedere. Non è l’alfa e l’omega, non è tutto,

ma questo non significa che sia sbagliato. Un modo di costruire il mondo sociale come luogo in cui si gioca qualcosa di talvolta molto più essenziale di ciò che il materialismo ritiene sia in gioco (salari, ecc.), nel senso che si tratta di questioni di vita e di morte, di cose per le quali siamo disposti a morire, cioè a sacrificare tutto il resto, è [di coglierlo attraverso] il problema dell'identità, [in cui] si gioca la risposta alle domande "Che cosa sono veramente?" e "Chi può dirmi quello che sono?". Qui, nel *palmares*, un certo numero di persone può chiedersi: "Ma dove sono nella lista, ci sono o non ci sono? Il mondo sociale è pieno di giochi sociali come questi: "Sono (o lui è) veramente cristiano, o non è veramente cristiano? (c'è gente che è morta per questo), "Posso chiamarmi così, può chiamarsi così?", "Ha il diritto di dirci questo?", "E chi può dirmi chi sono? Tornerò su questo punto più avanti, ma credo che la posta in gioco sia questa. L'oggetto del gioco che sto cercando di studiare è il gioco nel suo complesso. Mi troverò di fronte a quello che viene pretenziosamente chiamato il circolo ermeneutico: più so del gioco, più so di cosa si sta giocando, più so dei limiti del gioco e più ne so di che cosa è il gioco. Sapere che bisogna mettere in discussione i limiti fa risparmiare molto tempo, perché passerei direttamente alle polemiche su "tal dei tali che non è uno scrittore" o "i nuovi filosofi che non sono filosofi". Se guardo a tutti i testi scritti da filosofi a favore o contro i nuovi filosofi, mi accorgo che c'è una posta nascosta, che consiste nel definire il gioco in modo tale che ognuno di noi sia il padrone del gioco. Questa è la sfida di tutti i giochi: definisco le regole del gioco in modo tale da avere tutte le briscole. Quando si gioca con i bambini, succede proprio questo: c'è una sorta di negoziazione delle regole del gioco per farli vincere. Tra adulti non è un gioco: siamo noi a definire il gioco e, se potessimo, cambieremmo le regole ogni volta. È questo il senso della vita scientifica: un bravo scienziato cambia le regole in modo che ciò che fa lui divenga ciò va fatto e agli altri non resti che diventare disoccupati o mettersi in sciopero.

La posta è la definizione stessa del gioco, ciò che vi accade e chi può giocare, e ogni agente ha un interesse comune fondamentale nell'esistenza del gioco. Immaginate se i giochi letterari venissero aboliti: molte persone rimarrebbero senza lavoro. Questo significa che i giochi in campi relativamente autonomi hanno spesso un limite nascosto: non si va fino in fondo con le lotte perché questo rovinerebbe il gioco, secondo la legge del

“non si sega il ramo su cui si è seduti”. È una legge di saggezza popolare che, per una volta, è una legge scientifica: in ogni gioco c'è una collusione fondamentale (è la stessa radice⁷¹), spesso del tutto inconscia – è la cosa più inconscia dei giochi sociali – intorno a ciò che è legato all'esistenza stessa del gioco e a tutto ciò per cui si tiene, come si dice, in tutti i sensi, al gioco, e mediante cui il gioco mi tiene, mi avvince. In un colloquio di filosofia si possono fare tutte le variazioni sull'interesse della filosofia, sull'interesse per la filosofia, ecc. ma nessuno affronta questa cosa molto semplice, che è meglio sapere – soprattutto quando si pratica la *epochè*⁷² e si chiede agli altri di praticarla – che c'è un interesse per l'esistenza della filosofia. Se oggi tanti discorsi in difesa della filosofia finiscono per avallare la teoria dell'Ispettorato Generale della Filosofia, è perché l'esistenza della filosofia dipende dall'esistenza dell'Ispettorato Generale dell'Educazione Nazionale: posti per filosofi, cattedre, ecc. Non c'è niente di male: tutti devono vivere [ride]. È solo che è meglio saperlo, altrimenti si corre il rischio di produrre un enorme discorso che può essere solo una razionalizzazione di questo interesse fondamentale. Per chi fa della propria professione il dubbio radicale sulle cose, questo è davvero preoccupante. Allora dico ai filosofi che c'è, in ogni gioco, un interesse comune, che spesso è la cosa più nascosta: è l'interesse a esistere con un titolo, un'etichetta per poter dire: “Sono uno scrittore” – ci sono modi di dire: “Sono uno scrittore” – “Sono un filosofo”, eccetera [...] Mi fermo qui.

Seconda ora: la hit parade degli intellettuali (3)

Cercherò ora di porvi il problema di una sociologia della percezione del mondo sociale, un problema che la sociologia non si pone praticamente mai. Eppure c'è bisogno di riflettere su cosa sia la percezione del mondo sociale, su una domanda come, ad esempio: “Che cos'è il giudizio sociale?”. Prima di continuare, vorrei rispondere a una domanda che mi è stata posta la settimana scorsa sulla nozione di “postmoderno”: mi è stato chiesto [...]: “Potrebbe dirci come si costruisce la nozione di postmoderno e collocarne la validità nel campo della conoscenza? A cosa corrisponde questa necessità di formalizzare una rottura e quindi di farla esistere nominandola? [...] Attualmente, mi sembra che coloro che fanno meno riferimento alla nozione di storicità siano quelli che più facilmente usano il

prefisso post, che è meglio riassunto dall'espressione "post-storico". [...] Ecc. Credo che questa sia un'ottima domanda, ma che, come spesso accade con le buone domande, induce la sua stessa risposta, e credo che tutto quello che sto dicendo sia una risposta: uno dei giochi costantemente giocati da coloro che hanno il monopolio del discorso sul mondo sociale, o comunque da coloro che lottano per il monopolio del discorso sul mondo sociale, è un gioco di tipo profetico, che consiste nell'introdurre cesure; si dirà: "è pre-questo o post-quello", "è neo – o paleo-". In altre parole, una delle poste in gioco delle lotte simboliche di cui parlo oggi è quella di manipolare i principi della visione e della divisione, di giocare con le categorie di percezione del mondo sociale. Dire che qualcosa è post-, ante, neo o paleo [...] significa costituire la realtà in un certo modo, e questo atto di costituzione, nel senso filosofico e giuridico tradizionale, avrà la forza e il peso dell'autorità dell'autore dell'atto costitutivo. Qui è la stessa cosa. Per me, le persone che possono dire "post" o "ante" non sono sociologi [inaudibile]. Posso giustificare la mia definizione [di sociologia] che, come ogni definizione, fa parte di una lotta per delimitare il campo, e quindi lo spazio dei giudici. Ogni lotta scientifica è una lotta di questo tipo, il che non significa che non sia scientifica. Il fatto che le persone che parlano questo linguaggio si escludano dalla sociologia può quindi essere argomentato. Penso che si siano posti in un ruolo profetico: si sono posti nel ruolo di cercare di modificare, attraverso le parole, il mondo che dicono di pensare. Più esattamente, cercano di cambiare il mondo e, allo stesso tempo, la loro posizione nel mondo delle persone che cercano di cambiare il mondo. Un profeta è qualcuno che, modificando la rappresentazione del mondo, ha delle chances di modificare la propria posizione nello spazio delle persone che stanno lavorando per modificare la rappresentazione del mondo [...]. C'è quindi una definizione implicita di sociologia che sto difendendo da due lezioni: in questo gioco, il mio ruolo non è quello di dire qual è la vera lista (anche se ovviamente, come tutti, anch'io, come individuo singolo, ho la mia vera lista, ma non vi dirò qual è); Come sociologo, devo dire qual è il gioco che è in gioco nella lista reale e quindi comprenderne la logica, che, tra l'altro, può cambiare la mia visione della lista reale e trasformare profondamente il mio rapporto con quelle che vivo come liste false, ad esempio facendomi accettare nella modalità del riso quello che stavo vivendo nella modalità dell'indignazione. Questo significa che posso dire le

cose come le ho dette finora, in modo del tutto serio e allo stesso tempo talvolta divertito: “giocare seriamente” – si cita Platone⁷³ (ma in genere le persone che commentano questo sono le meno divertite. Ci fanno dimenticare che si possono dire cose molto serie divertendosi, che il lavoro scientifico è molto divertente se lo si fa bene. Io dico davvero tutto, che è una proprietà del profeta [risate]: il profeta è colui che dice tutto su tutto; una volta all’anno, in un’occasione eccezionale, tra un martedì grasso e l’altro, si può dire tutto su tutto, e poi si torna alle cose socialmente definite serie).

Credo di aver risposto a “postmoderno”... Non proprio, ma non credo che sia un’abile evasione da parte mia, perché penso che chi mi ha fatto la domanda, dal modo in cui è formulata, possa produrre la risposta. Di passaggio, vorrei dire una parola di ringraziamento (che è anche un appello): durante l’intervallo, qualcuno mi ha portato un magnifico articolo della rivista “Matin”, “Après Sartre, qui?” Come potete vedere, non l’ho inventato io! L’articolo risale al 25 settembre 1982 (cioè all’epoca in cui stava accadendo quello che vi ho appena raccontato) ed è scritto da Catherine Clément (bisogna sempre dare credito a chi lo fa...). È un’altra lista di successi con intersezioni, amici comuni, ma il comune supera il diverso, perché, ovviamente, si tratta di una persona che è al centro dello spazio produttivo che sto cercando di definire.

Il modello del processo

Vorrei ora cercare di descrivere – non lo farò in modo approfondito perché è un argomento enorme – quale sia il contributo dell’analisi del gioco sociale a una sociologia della percezione del mondo sociale. Prima ho detto molto rapidamente che potremmo descrivere ciò che accade sia nella logica del processo, sia nella logica del mercato, nella logica della formazione dei prezzi. Permettetemi di specificare le connotazioni che io do alla parola “processo”: penso alla parola come usata da Kafka e estenderò l’analisi che faccio oggi con una sorta di lettura di Kafka, che non è affatto una lettura in senso letterario; consiste nel vedere in Kafka un modello del mondo sociale. Mi sembra che possiamo leggere *Il Processo* come una descrizione del processo nel corso del quale gli agenti sociali lottano, per così dire, per conoscere la propria identità: è la ricerca del tribunale supremo. Questo

significa che possiamo avere una lettura sociologica o teologica del *Processo* di Kafka: le due letture per cui ci si batte accanitamente non sono affatto antagoniste o antinomiche. È solo perché abbiamo un'idea completamente ingenua del mondo sociale che non riusciamo a vedere che la società è teologia. Eppure il vecchio Durkheim – e questo ha fatto molto ridere questi commentatori autorizzati – diceva: “La società è Dio”⁷⁴.

Come diceva lui stesso, a volte era difficile da ammettere, ma credo che la questione teologica di Dio si ponga nel mondo sociale attraverso la domanda: “Che cosa sono? Chi mi dirà che cosa sono? Da uno all'altro, in ultima analisi, in ultima istanza, la gente dice: “È Dio”. Questa è la lettura di Kafka che vorrei suggerirvi. (Penso che se un certo numero di domande poste dai sociologi si possono trovare in altra forma nel linguaggio che chiamiamo teologico, ed è meglio saperlo, se non vogliamo che la sociologia sia teologia. Questa è la mia posizione, che può essere definita scienziata: poiché mi professo scienziato, il mio compito è quello di fare della sociologia una scienza e di non fare inavvertitamente della teologia, mentre molto spesso i sociologi fanno della teologia senza saperlo.

Credo siano cose relativamente importanti, anche se un po' perentorie e pesanti, ma è importante che sappiate perché dico certe cose – se vi butto lì Kafka di punto in bianco, potreste pensare che sia quantomeno bizzarro. C'è quindi un processo, un processo nel corso del quale si stabilisce un corpo di giudici e al termine del quale si decide un verdetto, vale a dire *veredictum* “quel che viene veramente detto”: “Chi può dire la verità”? “Chi può dire la verità sul mondo sociale, e quindi su di me nel mondo sociale? Dove sono? E chi ha davvero il diritto di giudicarmi? Bisogna essere davvero ciechi per non vederlo in Kafka: questa domanda si ripropone in continuazione. Per definire il rapporto tra sociologia e letteratura, su cui c'è molta letteratura, potremmo dire che la buona letteratura (altro giudizio di valore) ha una virtù che il discorso che pretende di essere scientifico non può avere, ovvero quella di drammatizzare un problema. Quando si tratta del mondo sociale, una delle difficoltà della scienza è quella di proporre un problema in modo tale che faccia veramente problema per le persone, che non sia solo uno schizzo sulla carta. Si può fare funzionare Kafka in modo che si presenti come un problema sociologico drammatizzato, vale a dire patetico, nel senso del *drama*, e cioè messo in azione, che si potrebbe rappresentare a teatro⁷⁵, così come lo si concepisce, (si tratta di cose che si

dicono da sempre sul teatro). (C'è un modo di intendere il discorso scientifico sul mondo sociale che, a mio avviso, è di ordine diverso dal modo di intendere che possiamo aspettarci dal discorso biologico o matematico: capiamo veramente solo nella misura in cui possiamo ri-drammatizzare. Cito sempre Sartre che disse, a proposito di Marx che aveva letto in gioventù: “Ho capito tutto magnificamente e non ho capito niente⁷⁶”. Questo è molto spesso il caso del rapporto educativo: se si capisce tutto, non si capisce niente. È vero che la sociologia, per come la vedo io, non si presta a essere compresa solo in modo formale. Molti direbbero di ciò che dico che “non è scientifico” o che “è politico”. È vero che la sociologia come la vedo io non sopporta di essere compresa solo in modo formale, e molti direbbero di ciò che dico che “non è scientifico” o che “è politico”. No, non lo è. Penso che se vogliamo avere un'attività produttiva nelle scienze sociali in generale, non basta intendere la sociologia come teoremi. Questo è un problema sul quale non ho altro da dire che quello che ho già detto... A volte suggerisco che avrei altro da dire per non dire quello che non voglio dire, ma in questo caso non ho altro da dire. Vi lascio con questo per riflettere)

Il modello di mercato

Tutto questo per quanto riguarda il modello del processo. Nel modello del mercato, le cose sono semplici: abbiamo dei prodotti. Questo è un vantaggio del linguaggio: dico “prodotto”, “produttore”, ecc. Quando Max Weber dice “La Chiesa è l'istituzione che ha il monopolio della gestione dei beni di salvezza”⁷⁷, questa proposizione può far fremere i credenti, ma è molto importante perché l'analogia economica che utilizza costruisce l'oggetto e, nello stesso momento in cui costruisce, rompe con il rapporto ingenuo con l'oggetto che è tutto nelle parole (come “culto”). La sociologia della religione è molto spesso intrisa di linguaggio ed è estremamente difficile rompere con esso, soprattutto perché chi lo fa non ha personalmente rotto molto con ciò di cui sta parlando. A volte è importante cambiare il linguaggio per cambiare il rapporto con l'oggetto. Ma l'analogia economica ha un'altra funzione. Dire “produttore”, piuttosto che “artista” o “artigiano”, può aiutarci a evitare equivoci storici e a non operare tagli che andrebbero analizzati storicamente. Parlare di un “artista” in relazione a un

falegname medievale che non era nemmeno uno scultore è un equivoco storico, un anacronismo, una mostruosità. Dicendo “produttore”, evitiamo un errore enorme e, per lo meno, evitiamo di rispondere inconsapevolmente alla domanda sul momento in cui l’artista in quanto tale è stato inventato, alla domanda se l’artista non sia – esattamente come la giuria di “Lire” – un’invenzione sociale che ha avuto condizioni sociali di possibilità, che ha richiesto tempo, che non è inventata una volta per tutte e può scomparire, anche se, una volta che è esistita, possiamo sempre farvi ricorso. Ricorrere al vocabolario della produzione non è affatto un modo per esibire con arroganza un materialismo primitivo. È assumere una definizione provvisoria a valenza prevalentemente negativa.

Per esempio dire “produttore per produttori” è un modo di lavare il cervello, e di vedere una massa di problemi che non si vedono se si parla di “artisti di avanguardia”. Si tratta quindi di un mercato sul quale si formeranno i prezzi. All’interno di questi meccanismi o rapporti di potere, si definiranno giudizi di vario grado, giudizi che sono più o meno in grado di diventare universali, di imporsi universalmente in rapporti di scambio che possono andare da un incontro per strada (“Hai letto l’ultimo libro del tal dei tali? È una fesseria”) a una nomina alla *Académie française*, passando per la classifica dei bestseller de “L’Express”, ecc. Quindi ci sarà una serie di atti di giudizio e l’intervento di una schiera di piccoli giudici, tra cui voi e io: l’acquisto di un libro è un atto di giudizio economico, ma che, esercitato in uno spazio in cui l’atto economico non è solo economico, è anche una ratifica, una consacrazione. Allo stesso modo, andare a messa non significa solo dare soldi alla colletta, ma anche ratificare, sancire e consacrare il luogo di culto come un luogo in cui vale la pena andare. Andare a teatro non è solo pagare un biglietto d’ingresso, è anche contribuire con i piedi a un plebiscito, è plebiscitare, è sanzionare una consacrazione. Da qui l’ambiguità del bestseller – è una cosa molto importante, e ci tornerò più avanti. Ho sentito gente al chiosco del paese dire: “Datemi il bestseller”; c’è un effetto di consacrazione per le persone che non sono informate, che non sanno che non bisogna comprare il bestseller, che bisogna dire che i bestseller sono idioti, che è una norma non detta del campo ristretto. Chi trasferisce al mondo dell’economia dei beni simbolici le leggi dell’economia dei beni ordinari – “vende bene, quindi è buono” – commette un equivoco dal punto di vista della logica specifica del

campo. Di qui l'ambiguità di questa sanzione. Troverete a un estremo le consacrazioni più interne: Blanchot che scrive su Robbe-Grillet⁷⁸ è *in*, è autonoma relativa, (si tratta di un esempio storico, sono passati vent'anni), e all'altro capo le persone che comprano l'ultimo premio Goncourt. In mezzo avete tutti i casi delle figure intermedie. Credo che l'analogia economica sia perfettamente valida, purché si riconosca la natura specifica di questa economia che ho cercato di descrivere quando ho parlato della differenza tra il bestseller e il romanzo completamente *in*; ho indicato che gli atti hanno una dimensione economica, come diceva Weber, ma non sono mai completamente economici. Per comprenderli appieno, quindi, non dobbiamo mai dimenticare – come tendevo a fare quando ho iniziato a parlarvi questa mattina – la dimensione economica. Attraverso i verdetti espressi da questo gruppo di *taste-makers*, si esercita un effetto economico, e questo effetto economico può in qualche modo essere esercitato anche su un campo più ristretto. È così che per esempio, la poesia viene pubblicata a spese dell'autore.

Giudizi di valore

Sono atti con una dimensione economica ma, allo stesso tempo, non sono atti economici, e dobbiamo interrogarci sull'altra dimensione per capire la logica che li sottende, che ho cercato di cogliere in tutto: è la logica del giudizio di valore che consiste, inseparabilmente, nel percepire e apprezzare secondo categorie di percezione che sono inseparabilmente categorie di apprezzamento. Credo che questa sia una proprietà della percezione sociale, qualunque sia il tipo di società: le categorie di percezione sono inseparabilmente categorie di apprezzamento. Così, in molte società, è in termini di strutture di parentela che si misurano le distanze nel mondo sociale, il primario e il secondario, il vero e il falso, il buono e il cattivo, ecc. Credo che le categorie di parentela siano inseparabili dalle categorie di percezione e, contemporaneamente, di apprezzamento: non si può dire di qualcuno “è tua sorella!” senza dire “è bene o male”, si sa, si può trattare di incesto, o “è bene o male fare questo o quello”, “è bene o male piacere o non piacere”. Questo vale per tutte le categorie di percezione del mondo sociale: dire “è volgare/distinto” (qui è ovvio), “è caldo/freddo”, “è noioso/brillante” o “è costruito/non costruito”, ecc. implica un giudizio di

valore. Non esiste una parola di classificazione che non implichi un giudizio di valore. L'unico discorso non normativo su un universo sociale è un discorso sui giudizi normativi, come quello che sto tenendo qui. Il contenuto della percezione, il giudizio, sarà il "prodotto" della relazione tra una cosa vista e un agente che vede. Per comprendere un giudizio di qualsiasi tipo, per comprendere un evento di cronaca e ciò che ne dicono i giornalisti, per comprendere un giornale e ciò che vi leggono i lettori, per comprendere un libro e ciò che vi leggono i lettori, per comprendere la lettura come atto di leggere qualcosa, dobbiamo porci delle domande, da una parte sulle condizioni sociali di produzione dei soggetti che percepiscono, e in particolare sulle loro categorie di percezione e sulle condizioni in cui compiono l'atto del percepire (dove sono? cosa vedono?), e dall'altra parte, sulle condizioni sociali di produzione del produttore del prodotto, e sulle caratteristiche oggettive del prodotto (nel senso di posto davanti al soggetto che percepisce), in cui si esprimono le caratteristiche sociali del produttore, le caratteristiche sociali del campo di produzione, attraverso le caratteristiche della collocazione del produttore nel campo di produzione. A mio avviso, è questo quello che è in gioco in qualunque cosa. L'apparato teorico che mobilito per un dettaglio – quattro pagine di una rivista – potrebbe essere applicato a mille cose. Se domani mi dite che dobbiamo capire il Beaubourg, procederò allo stesso modo: condizioni sociali dei produttori, condizioni sociali dei riceventi, e posso prevedere ogni sorta di cose. So in anticipo che tutti penseranno la stessa cosa, posso prevedere cosa penserà la gente, chi sarà favorevole, chi sarà contrario, in che misura, a seconda delle proprietà determinanti del ricevente. Si tratta quindi di una sorta di teoria generale della percezione del mondo sociale, che permette di porsi le seguenti domande generali che sarà necessario specificare di volta in volta: ogni volta bisognerà attribuire un valore alle variabili. Percepire una cosa sociale, la percezione nel senso di *perceptum* (ciò che viene percepito) è il prodotto della relazione tra le caratteristiche dell'osservatore e le caratteristiche della cosa vista. In letteratura questo è ovvio: ad esempio, per la mia generazione, Bachelard è passato inosservato alla maggior parte delle persone, ad eccezione di un piccolo numero che lo ha visto molto bene e che, in seguito, lo ha fatto vedere ad altri²⁹. Ma se le persone che hanno visto Bachelard non lo avessero visto o se, pur avendolo visto, fossero state dominate e non fossero state in grado di imporre la loro

visione nella lotta, non vedremmo comunque ora Bachelard, che non sarebbe per noi una grande figura. Non avrebbe visibilità, sarebbe morto e sepolto una volta per tutte, finché non arrivasse qualcuno che, avendo le categorie di percezione per vederlo, avendo il potere di farlo vedere, lo riabilitasse. Questo può accadere a un monumento, a una persona, a un'opera d'arte. Lo chiamiamo “scoperta”, “riscoperta” e così via. Ma lo scopritore deve avere delle caratteristiche speciali: deve avere la capacità di vedere, di imporre la visione, di avere un interesse specifico a riabilitare.

Il sociologo avanzerà subito l'ipotesi che, se lo scopritore riabilita qualcosa, è perché riabilitando questa cosa riabilita se stesso. In altre parole, stiamo riabilitando l'alter ego o, più esattamente, l'omologo all'interno di un campo prossimo. La famosa prefazione di Lévi-Strauss a Mauss⁸⁰ è, per esempio, un modo di celebrare se stesso per interposta persona. Essa rispetta la legge del campo che vieta di celebrare se stessi, in primo luogo perché è sbagliato, e in secondo luogo perché io l'ho fatto [risate]: si eufemizza, attraverso un personaggio che si produce. Dato che sono sicuro che qualcuno già lo pensa, è meglio che lo dica [risate]: l'ho fatto una volta, a proposito di Panofsky. Ovviamente, visto che i prestiti li ottengono solo i ricchi, abbiamo messo molte cose in Panofsky, con il rischio che ti dicano: “Ma tu hai preso tutto da Panofsky⁸¹, che è un modo per correggere quello che stavo per dire su Lévi-Strauss – è ovvio che Lévi-Strauss mette in Mauss molte cose che c'erano solo per Lévi-Strauss. È un lavoro molto lungo analizzare le strategie di prefazione, riabilitazione, consacrazione, celebrazione, centenari, anniversari e così via. Lo si può fare tanto nella storia della filosofia quanto nella storia della letteratura, della pittura e così via. Questi meccanismi universali assumono semplicemente forme specifiche a seconda della struttura del campo, delle leggi del gioco, ecc. Una verifica della proposizione che la percezione è sempre una relazione è quindi il caso in cui c'è un oggetto da percepire, ma non c'è un soggetto che lo percepisca: l'oggetto passa inosservato, finché non lo percepisce chi ha interesse a percepirlo. La parola “interesse” è interessante: “interesse a percepire” significa “capacità di fare la differenza”. Dire “non mi interessa” significa essere come l'asino di Buridano, non vedere, non fare la differenza. Contro coloro che hanno una lettura riduttiva di ciò che dico sul termine “interesse”, dico che essere interessati è fondamentalmente fare la differenza (“Per me non è lo stesso”), il che presuppone categorie che ci

permettono di fare la *diacrisis*, la divisione tra questo e quello. Finché non ho le categorie del dolce e del salato non posso capire nulla della cucina di molte civiltà. Se non si ha il senso del gusto, non si può distinguere: si dice che i bambini che mangiano gli omogeneizzati “non hanno il senso del gusto”. Naturalmente i bambini sono un po’ come i giornalisti che studio [risate]... È un’immagine molto bella [risate]: non hanno il principio della differenziazione tra il salato e il dolce. Essere interessati significa due cose: avere il desiderio e la necessità di fare la differenza. La parola gusto è magnifica perché esprime entrambe le cose: avere gusto significa avere una propensione al consumo e allo stesso tempo una capacità di differenziare, il che è alla base di quanto ho detto prima: le tassonomie sono sempre sia positive che normative. Dire che “gli uomini sono diversi dalle donne” significa dire che gli uomini sono migliori. Non posso mai dire “questo è diverso da quello”, senza dire che uno è migliore dell’altro. È una proposizione socialmente universale. Da qui l’enorme difficoltà del discorso sociologico: appena dite “il sistema scolastico si riproduce”, state dicendo “e questo è un bene” o “e questo è un male”. Il giudizio di gusto, di preferenza, è quindi un giudizio di differenza, di distinzione che, allo stesso tempo, implica un giudizio di valore.

L’istituzione delle differenze

Estendo l’analisi che volevo introdurre con questo esempio: i soggetti che percepiscono contribuiscono a creare la cosa percepita. Se ci ponessimo il problema della classe, sarebbe lo stesso: i soggetti che percepiscono contribuiscono a creare differenze sociali: “Quello è intelligente/quello non è intelligente”, “Quello è un operaio/quello è un borghese”, “Quello è il Balzar⁸² /quello è un bistrot”; fanno differenze e quindi contribuiscono a produrle. Un paradosso del mondo sociale è che è già percepito, già costituito, innanzitutto da percezioni che hanno potuto diventare cose.

Le generazioni passate hanno creato differenze, per esempio tra un giudice di corte suprema e uno di bassa corte, e per noi diventa un tizio che ha tre gradi in più sulle mostrine, o che ci fa aspettare tre ore in più – come ne *Il processo* di Kafka – che è istituito come diverso. La legge è una grande istituzione per istituire le differenze, per istituirle come cose, all’interno delle cose. Reifica le percezioni. Le differenze istituite sono accompagnate

da atti di differenza. Le persone diverse “fanno sentire la differenza”, come diciamo noi, e le persone distanti sono distanti, segnano le distanze, mantengono le distanze, non diventano familiari. Ma questa differenza, come abbiamo detto, bisogna potersela permettere: le persone distanti sono proprio quelle che sono distanti (altrimenti sono solo “pretenziose”). La differenza è una differenza simbolica prodotta da atti simbolici di differenziazione, ma reificata e naturalizzata. È diventata una cosa: è così, è naturale. Questa è la parte oggettiva, dal lato della cosa percepita che è già percezione istituita. Dal lato del soggetto che percepisce, ci sono categorie di percezione – qui vado molto veloce perché il tema sarebbe quasi infinito – che, per la maggior parte, sono il prodotto dell’interiorizzazione delle differenze oggettive. La differenza tra dolce e salato non può essere inventata, esiste nell’oggettività.

Bisognerebbe rifletterci. Nel caso della scienza, ad esempio, dobbiamo pensare a quanti problemi non sarebbero mai sorti se la tradizione scientifica non li avesse posti: perché studiamo il tempo libero senza studiare la cultura⁸³? Esiste un’istituzione, il Congresso mondiale di sociologia⁸⁴, in cui quelli che studiano la cultura stanno in una stanza, quelli che studiano il tempo libero in un’altra, quelli che studiano l’educazione in un’altra ancora. Ognuno ha le sue piccole problematiche e non vede che il semplice fatto di essere in una stanza piuttosto che in un’altra impone un problema piuttosto che un altro: i confini sociali si trasformano in strutture mentali. Si pensi anche alla differenza tra sociologi e filosofi e al numero di problemi che, a un certo punto, non possono essere posti socialmente a causa delle differenze consolidate tra le discipline. Le discipline sono la nostra tavola delle categorie di comprensione, il che significa che molte cose non possono essere pensate. Ovviamente, quando abbiamo come categorie di pensiero le strutture secondo le quali viene strutturato quel che deve essere pensato, le cose sono evidenti, si adattano, è ovvio. Potremmo continuare per ore, ma non lo farò.

La produzione dei produttori

Dopo questa digressione sulla percezione dei soggetti, tornerò al mio oggetto particolare; applicherò la piccola macchina al caso particolare. La prima domanda da porsi è come vengono prodotti i produttori. Quindi ci

chiederemo se queste persone sono intellettuali-giornalisti, giornalisti-intellettuali, scrittori-giornalisti, giornalisti-scrittori, professori-giornalisti, giornalisti-professori, da dove vengono, come sono stati prodotti. Il primo riflesso quando si parla di produttori culturali è pensare alla famiglia. Ciò che viene quasi sempre dimenticato nella sociologia delle opere culturali è il sistema scolastico, l'istituzione educativa che le ha prodotte. Quello che intendo dire non è esattamente quello che diciamo quando sottolineiamo che Cartesio era un allievo dei gesuiti. Diciamo che quel che il sistema scolastico trasmette è meno importante di quel che fa assegnando dei posti, dicendo: "tu sei un letterato", "tu sei uno scienziato", "tu sei in C", "tu sei in D", il che vuole dire un sacco di cose. Detto altrimenti, il sistema scolastico non agisce tanto attraverso ciò che insegna o attraverso ciò che utilizza come base cosiddetta oggettiva per la classificazione, quanto attraverso le classificazioni che produce e gli effetti di questa classificazione. C'è un effetto di "Tu sei quello", "Tu sei solo uno...", un effetto di *fatum*, di consacrazione, di stigmatizzazione ("Sei bravo/non sei bravo", "Sei dotato/non sei dotato"): quanti filologi sono persone che hanno fallito la loro tesina a diciotto anni? Qui, nel caso delle classifiche, il rapporto tra i produttori e il sistema scolastico è evidente. Una delle caratteristiche del mondo giornalistico è una sorta di anti-intellettualismo nascosto e dilagante. È una sorta di vendetta. Gli scrittori lo hanno sempre detto, e ci sono alcune pagine terribili di Zola: l'anti-intellettualismo dilagante della critica accademica è legato alla divisione del lavoro e alla gerarchia oggettiva tra insegnanti e scrittori. Ciò che Zola dice degli allievi della *École normale*⁸⁵, il loro miscuglio di arroganza e modestia, umiltà e mediocrità, è l'effetto delle condizioni sociali di produzione. Il rapporto tra lo scrittore e lo scrittore-giornalista sarà completamente diverso: lo scrittore-giornalista non ha l'arroganza statutaria che deriva dall'essere un critico di un'istituzione o una figura consacrata; ha dei conti da regolare con gli intellettuali. Non mi dilungo oltre perché potrebbe parere polemico. Ma non lo è affatto, è una di quelle cose che bisogna sapere, che vorrei potervi dire ma che non vi dico. (Se, a più riprese, ci sono cose che non ho detto, non è che fossero delle malignità, ma che lo sarebbero diventate se ascoltate da voi: è nel rapporto tra ciò che dico e le categorie di percezione che potreste applicare a ciò che dico che può nascere la malignità).

Si tratta quindi di guardare alle condizioni sociali di produzione dei produttori: la loro famiglia, il loro ambiente di origine, i loro studi, ecc. Per quanto riguarda gli studi, non si tratta tanto del loro interesse scientifico quanto di sapere se hanno avuto buon esito o meno, se sono stati completati o meno. Esiste, ad esempio, una forma di ostilità alla scienza, un'ideologia neo-mistica che sta emergendo sia in alcuni settori del campo scientifico sia nel campo del giornalismo. Questo tipo di irrazionalismo o antirazionalismo fiorì maggiormente nella Germania del 1933, e spesso fiorì tra persone che avevano un conto in sospeso con la scienza. Non è un caso che il cattivo scienziato diventi spesso un buon rivoluzionario, come ho suggerito la volta scorsa [con Marat], o un buon nazional-rivoluzionario. Sto dicendo queste cose qui in modo brutale e duro, ma vi rimando a quanto ho detto su Heidegger⁸⁶ e sul contesto in cui è nato il pensiero nazional-socialista. Bisogna quindi considerare le condizioni sociali di produzione, le origini sociali, il sistema scolastico e la relazione tra i due: il modo in cui viene vissuto l'insuccesso scolastico varia notevolmente a seconda del punto di partenza (e della relazione con il sistema scolastico). Gli effetti del risentimento, ad esempio, (e la relazione risentita, infelice, ostile, sottomessa, dominata – tutti elementi non esclusivi), saranno legati alla relazione tra il punto di partenza e il punto di arrivo, mediata dal sistema scolastico. È tutto molto complicato. Da lì, possiamo tornare all'anti-intellettualismo, per esempio: è chiaro da quello che ho detto prima che “Chi è il successore di Sartre?” può anche voler dire: “non c'è! Che fortuna! finalmente ce ne siamo sbarazzati!”. Lo dico ingenuamente, ma è così: io posso portarvi venti testimonianze (e voi mi porterete dei documenti – è una richiesta di contributi...), perché queste cose sono sparse sui giornali, sotto forma di piccoli indizi qua e là. Più documenti ci sono, più indizi avrò. A un certo punto, poiché diventa possibile (e questa è una cosa molto importante) per ragioni storiche, questi impulsi permanenti – per esempio, l'anti-intellettualismo degli intellettuali – hanno la possibilità di essere raccolti ed espressi. Bisogna chiedersi quali sono le condizioni, le cause occasionali che hanno reso possibile nel 1933 all'anti-intellettualismo di esprimersi con forza: è forse legato alla sovrapproduzione dei laureati, al fatto che gli assistenti avevano carriere molto lente, e anche al contesto di crisi politica (si poteva dire qualunque cosa dando l'impressione che si stesse dicendo qualcosa di sensato)? C'è qui tutta un'analisi da fare di qualcosa di molto

difficile da cogliere scientificamente ma che il sociologo, almeno io, è molto spesso obbligato ad assumere: l'esistenza di una sorta di confusa consapevolezza delle condizioni accettabilità di ciò che faremo o diremo.

In ogni momento, per ogni cosa che facciamo, c'è una sorta di vago richiamo: "Si può fare", "Si può dire", "È una trasgressione, ma tollerabile", "È impensabile", "È impossibile", "Non si può fare". C'è una sorta di valutazione, ed è molto difficile sapere come si sia costituita. In ogni caso, credo sia molto importante, per comprendere i fenomeni di rivoluzione letteraria, o i modi di fare e di azione quotidiani, sapere che esiste questa sensibilità verso un indice oggettivo di accettabilità delle pratiche.

Dopo le condizioni dei produttori, dobbiamo analizzare le posizioni sociali dei produttori nello spazio. Il campo è oggetto di azioni attraverso la mediazione della posizione occupata nel campo, espressa nella pratica dell'agente, il quale ha una disposizione verso questa posizione che è in parte precedente all'occupazione della posizione (è modellata dalla famiglia, ecc.), ma in parte costituito dalla posizione, in particolare da ciò che la posizione rende possibile o obbligatorio. In parole povere, una posizione è un lavoro: ci sono lavori da scrittori. Per esempio, da Zola in poi, da Sartre in poi, la posizione di scrittore include la firma di petizioni. Dire che ci sono invenzioni sociali significa dire che ci sono posti di lavoro. Si dice che c'è un lavoro per un tornitore, per un montatore, e così via. È lo stesso per gli intellettuali, anche se ovviamente non è strettamente definito. Una proprietà delle posizioni è che più sono alte, più la definizione è vaga, più implica che si può e si deve giocare con la definizione – è una legge molto generale – e più è nel proprio interesse che la posizione sia vaga, mentre, salvo verifica (lo credo, non ne sono sicuro), più si scende nella gerarchia sociale, più è nel proprio interesse che la definizione sia rigida e giuridicamente definita. Certo è seccante, ma almeno è una sorta di protezione, un cuscinetto: ci sono cose che non si possono fare. Ma il lavoro implica dei doveri ("Devi fare questo"). È anche un potenziale oggettivo: inserire qualcuno in un lavoro significa generare un processo psico-sociologico molto complicato su cui la psicoanalisi avrebbe molto da dire. Mi fermo qui.

C'è una cosa molto importante sulla posizione dei giornalisti: diciamo "la stampa"⁸⁷: abbiamo fretta, è urgente, non abbiamo tempo per leggere,

quindi siamo pagati per parlare di libri che non leggiamo (è un fatto sociale verificabile, e lo dico senza malizia: ogni giornalista lo ammette e non si capisce come possa farlo). Di conseguenza, leggiamo quello che dicono gli altri giornalisti su quello di cui dovremmo parlare e, in un effetto di campo assolutamente tipico (verificato centinaia di volte; non ho statistiche, ma ci sono altri modi per accedere alla verità sociale), ci sono libri di cui non possiamo non parlare, con il caporedattore che dice: “Dovete assolutamente parlare del libro di così e così”. Le persone che sono in questa lista, e ci chiediamo (da un punto di vista normativo) perché ci siano, non possono pubblicare un libro senza che si scateni il fenomeno: “Dovete assolutamente parlare del suo libro”. Tuttavia la combinazione di una pressione così forte con un anti-intellettualismo crescente ha come sua conseguenza che si inizia a fare a pezzi qualcuno. Ancora una volta, non è una vostra decisione, non è una vostra intenzione, ma è molto fastidioso quando siete in cima al palmares, perché siete strutturalmente esposti a questo fenomeno. La vittima reale o potenziale può vederla come una cospirazione (“Mi stanno maltrattando”, “Vogliono distruggermi”, “È la destra/sinistra che vuole distruggermi”, “È il governo”, ecc. Dobbiamo assolutamente parlare del tal dei tali, ma è un rompiscatole, potrebbe essere il nuovo Sartre: sarebbe meglio eliminarlo prima...” [risate del pubblico]. (Ovviamente questo non è consapevole, ma produce altre cose che verranno fuori... Durkheim dice che la religione è un’illusione ben fondata⁸⁸. Credo che questa frase si applichi a tutta una serie di fenomeni sociali: molto spesso il sociologo deve distruggere le cose per costruire il suo oggetto. Una buona teoria scientifica – e questa è una delle differenze con le scienze naturali – deve comprendere e integrare la teoria di ciò che è e la teoria del perché non viene percepito come tale; deve includere una sociologia di ciò che le cose sono e del perché non vengono viste. Questo, a mio avviso, è uno dei grandi divari, per ragioni strettamente storiche, tra ciò che faccio e la tradizione dei fondatori, Marx in primis, ma anche Durkheim. Hanno avuto così tanta difficoltà a fondare la scienza sociale – non a caso è iniziata per ultima... tutti dicevano che era molto difficile, che bisognava essere particolarmente energici – avevano bisogno di così tanta energia, per esempio, per distruggere la rappresentazione del lavoro e sostituirla con la teoria del plusvalore, che non avevano l’energia per pensare, perché avrebbero dovuto impiegare tante energie per capirlo⁸⁹. Se fosse stato ovvio che il lavoro è la produzione

di plusvalore, non avrebbero avuto tanti problemi, e sarebbero stati in grado di integrare le ragioni per cui la teoria è stata difficile da costruire e perché non si è diffusa così facilmente, perché ha incontrato resistenza, ecc.). Ma parlando ho perso di vista il mio caso specifico.

Stavo parlando dell'illusione della simultaneità, che è una base oggettiva per una visione cospirativa. La visione della cospirazione è in realtà una forma elementare di percezione del mondo sociale. Ha una probabilità diseguale di apparire a seconda della classe sociale, del background e del tempo: sarà particolarmente forte nella piccola borghesia in declino. Detto questo, può trovare condizioni oggettive. Qui, se quello che dico è vero, c'è un effetto di campo. A un certo punto, un uomo è in cima alla hit-parade intellettuale. Ora che Aron [2° nella lista] è morto⁹⁰, è facile capire su chi potrebbero cadere il diluvio. Gli effetti del campo ci costringeranno a festeggiare, in un contesto in cui la liceità dell'anti-intellettualismo cresce, e c'è una buona probabilità che compaia... Posso dire quello che ho pensato: per esempio, potrebbe cadere su Foucault. Ecco quindi un esempio di illusione fondata: gli effetti del campo combinati con gli effetti di posizione legati all'habitus possono generare forme di invenzione simultanea in ogni punto del campo, da "Le Point" a "Libération", si possono vedere apparire cose che possono essere viste come una campagna. Ma ci sono molte campagne, e le migliori dal punto di vista dell'occultamento e della violenza simbolica sono quelle senza soggetto. Credo di dovermi fermare qui. Dirò rapidamente che gli oggetti percepiti avranno caratteristiche di visibilità e leggibilità. Lo sanno tutti: date le categorie di percezione dei giornalisti, che sono persone che fanno le cose in fretta e furia (bisognerebbe caratterizzare la loro formazione sociale, le loro categorie di percezione, quello che hanno interesse a vedere o a non vedere), ci sono persone che saranno più visibili e più leggibili, e ci sono anche persone che avranno una maggiore propensione di altre a farsi vedere e a farsi vedere bene; ci sono quindi persone che saranno meglio viste e più visibili. A priori, tutto questo si può dedurre: le persone che saranno viste meglio saranno quelle che hanno l'habitus più vicino ai loro giudici. C'è complicità tra chi giudica e chi è giudicato: gli intellettuali-giornalisti troveranno ovviamente molto simpatici i giornalisti-intellettuali, e viceversa. Ci sarà quindi una sorta di rapporto d'amore strutturale che non ha nulla a che vedere con il "è mio amico/ mia amica", ma che è più che caratteristiche

dalla prossimità personale. Di solito si cercano piccole cause di tutto questo e una delle spiegazioni da un punto di vista storico, si concentra sul ruolo delle donne nella storia o, nella storia della letteratura, sul ruolo dei salotti. Queste piccole cause sono molto importanti da tenere in considerazione, ma non sono affatto accidentali, sono strutturali: sono affinità di habitus (“stiamo bene insieme”), che non hanno nulla a che fare con la manipolazione consapevole del mercato. Ci saranno affinità di habitus da un lato e dall’altro – e qui il discorso si complica – strategie di accondiscendenza. Un fattore da tenere in considerazione nel rapporto tra intellettuali e giornalisti è la struttura del campo di produzione e la particolare posizione occupata dal campo della critica – scrittori-artisti, artisti-scrittori – nel campo di produzione. Ho già definito questa posizione: è culturalmente dominata e temporalmente dominante. Una delle strategie con cui si esprime la preoccupazione di essere ben visti sarà una categoria particolare della classe delle strategie di accondiscendenza. Gli intellettuali che vogliono essere conosciuti come tali devono, a causa della definizione di intellettuale in un determinato momento (quella che si è affermata a partire da Voltaire, Zola, Gide, Sartre, ecc.), andare oltre il ruolo di scrivere libri. Se vuoi essere un intellettuale, devi usare i giornalisti. Questo fa parte della definizione del ruolo perché, in definitiva, essere un intellettuale significa essere un grande studioso (per esempio) più qualche altra cosa. E questa cosa è il giornalismo a darla. A questo punto, gli intellettuali che vogliono essere sotto gli occhi di tutti riconoscono *eo ipso* una certa legittimità nel verdetto di questi giudici, e possono riconoscerla con strategie di accondiscendenza che possono rasentare il cinismo. Nel mondo sociale, non tutte le strategie sono inconsce. Lo sono molto più di quanto pensiamo, ma non sono del tutto inconsce. Diciamo che se queste persone hanno legittimità, è perché ricevono riconoscimento, anche da chi si sente meno in diritto di giudicare.

LEZIONE DEL 15 MARZO 1984

Prima ora (lezione): preambolo sulla comprensione sociologica. – Un campo ha un inizio? – Regole e regolarità. – Il processo di oggettivazione – L’interesse a mettersi in regola. – Le posizioni spontaneiste e continuiste. – Seconda ora (seminario): la hit-

parade degli intellettuali (4). – Il margine di libertà dell'azione simbolica. – L'effetto di raddoppio del potere simbolico. – La specificità dell'azione simbolica. –

Prima ora (lezione): premessa sulla comprensione sociologica

Vorrei iniziare la giornata di oggi con una breve premessa su cosa significa comprendere in sociologia. L'ultima volta ho detto che una delle funzioni del mio esercizio di presentazione era, a mio avviso, quella di cercare di far capire qualcosa di diverso da quello che si capisce di solito: ci sono infatti diversi modi di capire qualsiasi messaggio e, in particolare, il messaggio sociologico. Vorrei tornare su questo punto citando un testo di Wittgenstein. L'ho letto nel libro di Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*⁹¹, che vi consiglio vivamente perché si riferisce molto direttamente ai problemi che sto affrontando qui. Nella sua introduzione – un po' difficile – Bouveresse cita il testo seguente: “quel che rende l'oggetto difficile da comprendere – quando è significativo, importante – non è tanto il fatto che sia necessaria una formazione con astruse regole per la sua comprensione, quanto piuttosto l'opposizione tra la comprensione dell'oggetto e quello che gli uomini *vogliono* vedere. Di conseguenza, ciò che è più immediatamente afferrabile può diventare più difficile da capire di qualsiasi altra cosa. Non si tratta di una difficoltà dell'intelletto che deve essere superata, ma della volontà”⁹². Questo testo molto chiaro dice molto bene quello che ripeto spesso sulla sociologia: fare sociologia non sarebbe così difficile se l'intenzione di capire non fosse così difficile; l'oggetto sociale è in parte qualcosa che non vogliamo capire. Continuerò con un testo di Freud sul riso che mi è stato dato da uno di voi. Penso che la persona che mi ha portato questo testo stesse pensando alle risate che avevo provocato raccontandovi certe cose e a quello che avevo cercato di dire su queste risate. Questo testo molto noto sul *Motto di spirito e il suo rapporto con l'inconscio* mi sembra del tutto appropriato: “Molti dei miei neuropatici, nel corso del trattamento psicoanalitico, testimoniano in particolare con le loro risate che siamo riusciti a rivelare alla loro coscienza, con precisione, l'inconscio fino ad allora nascosto; essi ridono anche quando i dati dell'inconscio così rivelati non vi si prestano. È vero che questo accade solo a condizione che siano stati in grado di avvicinarsi a questo inconscio in modo sufficiente da comprenderlo nel momento in cui il

medico lo intuisce e lo presenta loro”⁹³. Come dice la persona che mi ha fatto questa comunicazione (come potete immaginare, questo tipo di comunicazione, che testimonia una comprensione autentica, è per me molto piacevole), la risata potrebbe quindi essere una forma di comprensione pratica che precede la comprensione che può essere chiamata teorica (naturalmente, queste parole non significano molto): ci sarebbe una comprensione pratica che verrebbe prima della comprensione a parole o nelle parole.

Mi soffermerò un po’ sulle parole: le parole sono uno degli ostacoli a una vera comprensione dell’oggetto sociologico, e parte del lavoro consiste nel lavorare su di esse. Questo lavoro, naturalmente, è stato fatto molto, soprattutto in un certo tipo di tradizione filosofica – e in generi diversi: la tradizione hegeliana e quella heideggeriana non usano affatto le parole allo stesso modo – ma credo che, molto spesso, lavorare sulle parole, dire la stessa cosa in modi diversi, sostituire una parola con un’altra, sia un prerequisito per una vera comprensione, sia da parte di chi produce il discorso sociologico sia da parte di chi lo riceve. Se la comunicazione orale ha un pregio – altrimenti sarebbe meglio leggere, sarebbe più economico per tutti – è proprio quello di mostrare le parole che si cercano, si trovano, si sostituiscono. Ho fatto l’esperienza, per esempio, che non si finisce mai di capire quello che si dice: quando rileggo testi che ho scritto molto tempo fa, a volte mi stupisco di vedere in essi cose che ho appena capito; mi dico allora che i miei automatismi verbali mi hanno portato avanti. Questo significa semplicemente che si possono dire certe cose senza capirle veramente, mentre molto spesso, per fare un lavoro scientifico in sociologia, bisogna cercare di capire veramente quello che si dice.

Questo preambolo è un modo per giustificare l’esercizio che ho fatto la volta scorsa e il lato un po’ sbrigliato, o “liberato”, che ho dato al mio intervento: volevo liberare un certo numero di repressioni e mostrare che si poteva parlare in modo completamente libero, con una risata nietzschiana, di questo universo intellettuale che molto spesso è vissuto, credo, nella sofferenza⁹⁴. C’è della sofferenza ed è possibile fare delle analogie con la psicoanalisi. Uso sempre questa analogia con molta cautela, perché spesso viene usata in modo selvaggio, ma anche perché il discorso psicoanalitico, nella misura in cui sfiora sempre la realtà senza mai raggiungerla, è uno degli schermi più pericolosi per la comprensione del mondo sociale.

Tuttavia, in questo caso, l'analogia sembra molto fondata. (A volte si può pensare che io dica cose banali o che mi ripeta; questo può certamente accadere, ma può anche essere un'intenzione legata a una certa idea di cosa sia trasmettere la sociologia).

Un campo ha un inizio?

Riprendo ora il filo dell'analisi che ho fatto la prima volta, cioè l'analisi della nozione di campo (e nella seconda ora tornerò su quanto ho detto sulle lotte simboliche e sul campo intellettuale). L'altra volta ho detto che un campo è uno spazio che ha un suo motore. L'idea centrale di ciò che vorrei dire oggi può essere riassunta come segue: poiché un campo è uno spazio sociale strutturato, può essere descritto, per analogia, nel linguaggio della topologia ma, nella misura in cui la sua struttura è prodotta da forze antagoniste, questo spazio può essere descritto anche nel linguaggio della dinamica, come un campo di forze. In un certo senso, un mondo sociale, un gioco sociale, ha in sé il proprio motore – credo che l'analogia del motore sia un po' rozza, ma bisogna tenerla presente per capire. “Creare un campo” non ha senso: non c'è un inizio, un campo non inizia con un contratto, anche se, ex post, quando lo analizziamo, scopriamo qualcosa che assomiglia a un contratto, una delle proprietà di un campo è che, appunto, ha un'assiomatica al suo interno: un certo numero di regole, pratiche o esplicite, definiscono il suo funzionamento. Ma nulla sarebbe più lontano dalla verità che immaginare che i mondi sociali o i campi inizino a un certo punto con un contratto, e uno dei grandi problemi dell'analisi scientifica dei campi è descrivere i processi impercettibili attraverso i quali si costituisce ciò che poi inizia a funzionare come campo. Per esempio, quando lavoriamo sulla storia della letteratura, possiamo iniziare a dire: “Sì, esiste un campo letterario fin dall'XI secolo”. L'autore di un articolo che leggevo ieri sui trattati d'arte nel Medioevo riunisce tre discorsi classici sul mondo artistico nel XII secolo, e queste persone parlavano in termini di campo, il che probabilmente sorprenderà gli storici dell'arte che collocherebbero l'inizio del funzionamento del mondo artistico come campo nel Quattrocento, per esempio. Uno dei grandi problemi è quindi sapere a che punto si costituisce un campo, cioè una sorta di piccola macchina che poi genererà la propria perpetuazione, i propri problemi, che diventerà

autonoma e, se posso dirlo, automovente. Quindi non c'è niente di più falso dell'idea che ci sia a un certo punto una specie di *artifex* [creatore]. Un'altra illusione sociologica è l'artificialismo, l'illusione del contratto, o di un Dio orologiaio che, a un certo punto, costruisca qualcosa come uno "Io" sociale. Penso che non abbiamo lo stesso tipo di illusione. Non credo che sotto il bisturi del sociologo si sia mai trovato un gioco sociale completamente costituito. Questo vale anche per i giochi da tavolo che vengono costantemente usati come analogia – credo che sia una delle analogie meno cattive per pensare al mondo sociale: possiamo sempre trovarne gli antecedenti, ma non sappiamo se non siano la riproduzione, in uno spazio immaginario e strutturato secondo regole, di giochi sociali che li hanno preceduti – per esempio, tutti i giochi che imitano la guerra. Potremmo lavorare su questo tema.

Il campo quindi non è qualcosa che cominci a un certo punto per contratto, per decreto, non c'è un inizio assoluto. Anche se la funzione dell'analisi sociologica è quella di identificare questo sorta di *nomos*, questa legge originaria che è allo stesso tempo una divisione, di identificare i *nomoi* e di renderli visibili, non si tratta di pensare che esista un nomoteta che, in un momento incerto, ha posto e costituito il *nomos*. Gli etnologi, che individuano le leggi immanenti a uno spazio sociale, diranno, ad esempio, che nella società cabila esiste un certo numero di opposizioni fondamentali tra secco e umido, est e ovest, caldo e freddo, ecc.²⁵. Espliciteranno così il principio di divisione di un mondo che è allo stesso tempo il principio di visione di questo mondo e che esiste sia nelle cose (per esempio, nello spazio della casa, c'è una parte maschile e una femminile) sia nel cervello delle persone che vivono in questa casa e che la percepiscono secondo le strutture stesse che sono iscritte in essa allo stato immanente. Ma il fatto di individuare questo *nomos*, questa legge, non ci obbliga a pensare che ci sia un atto costitutivo di questa legge. Credo che l'illusione artificialista o nomotetica sia rafforzata da tutte le teorie del contratto e da tutta una tradizione di filosofia della storia, di filosofia delle società.

Regole e regolarità

Detto questo, un campo è, per analogia, una sorta di gioco con regole immanenti, che possono essere meccanismi che producono regolarità o

norme esplicite che danno luogo a pratiche regolate. Bisogna fare attenzione a non confondere meccanismi e regole, i due principi di ordine presenti nel mondo sociale. Al contrario, dobbiamo tenere presente l'opposizione tra regolarità e regole, e la confusione tra questi due metodi di regolazione del mondo sociale è uno degli errori più costanti e più pregnanti del pensiero sociologico.

Questo errore – riprendo una frase di Marx su Hegel che ha una sorta di valore di slogan: “Hegel prende le cose della logica per la logica delle cose”⁹⁶ – consiste nel credere che una regolarità abbia come principio la regola. Se il mondo sociale è pieno di regolarità, di cose che si ripetono costantemente, queste connessioni regolari tra cause ed effetti, tra eventi e conseguenze, non sono necessariamente il prodotto di una regola. Paul Ziff, linguista, nota che c'è un abisso tra queste due frasi: “Il treno è regolarmente in ritardo” e “È una regola che il treno sia regolarmente in ritardo”⁹⁷. Quine spiega questa importante distinzione quando dice che, nel costruire un modello, dobbiamo distinguere tra *to fit* e *to guide*⁹⁸: un modello può essere adattato, adattato a ciò che descrive o, al contrario, può guidare ciò che descrive. Poiché ciò che diciamo sul mondo sociale è sempre a metà tra queste due posizioni, la confusione è permanente. Ad esempio che vogliono dire gli etnologi con delle frasi tipo: “presso i Dobu si fa questa cosa”? Si tratta di dire che è regola farlo, o che si constata che la gente la fa regolarmente? Tra le due accezioni si colloca l'intera antropologia. Tutto ciò che riguarda la nozione di regole di parentela ruota attorno a questa distinzione, che può sembrare gratuita. Non insisterò a lungo su questo punto: vi rimando – perché, nonostante tutto, il discorso orale non può sostituire tutto – al mio libro *Le Sens pratique*, in cui ho analizzato a lungo questa distinzione, mostrandone l'importanza per capire un certo numero di cose in antropologia e, in particolare, i problemi delle regole di parentela (prendete l'indice alla voce “regole” e troverete dei riferimenti precisi che vi permetteranno di ricostituire la coerenza del discorso). Ci sono mille ragioni per cui questa discrepanza tra “è una regola” e “è regolare” è, per così dire, costantemente scotomizzata nel discorso sociologico. In primo luogo, gli informatori parlano spontaneamente il linguaggio della regola; non appena chiediamo a un informatore: “Ma voi cosa fate?”, “Cosa facciamo quel giorno?”, “Cosa si fa nella vostra società?”, “È giusto fare così? Gli si attribuisce il ruolo di

essere il suo stesso teorizzatore e di rispondere da nomoteta. Lui risponderà: “Sì, nella nostra società non si fa...”, oppure “Il primo giorno di primavera dobbiamo...”. Uno dei grandi problemi della scienza sociale e dell’evoluzione delle società – e questo è uno degli aspetti che vorrei sottolineare oggi – è proprio il passaggio da cose che si fanno a cose che si devono fare, da regolarità pratiche a regolarità costituite, regole costituite, norme. Si potrebbe dire che non c’è differenza: [l’osservazione di Paul Ziff è in fondo irrilevante perché] il treno è comunque in ritardo, e non appena le persone gettano fiori il primo giorno di primavera davanti alla porta di casa, non importa se il vero principio della loro pratica è la sottomissione pratica a disposizioni permanenti e semi-inconscie, o l’obbedienza a una regola esplicita. Ma la distinzione che sto sottolineando non è semplicemente un punto cardine teorico e antropologico. In questo caso, come in molti altri, Quine mi è stato estremamente utile, e questo distinguo da filosofo è molto importante non appena ci si colloca nella logica dell’evoluzione e si vogliono per esempio comparare delle società. Uno dei miei interessi oggi è capire come durano gli universi sociali, come si perpetuano: come possiamo spiegare il fatto che i mondi sociali si riproducono, che perpetuano la loro esistenza, e che la perpetuano come esistenza normalizzata, come luogo di necessità auto-riprodotta? La nostra filosofia spontanea del mondo sociale (quando dico “noi”, intendo sia gli individui comuni sia gli studiosi che pretendono di pensare coerentemente al mondo sociale) oscilla tra una filosofia che si potrebbe definire spontaneista e una filosofia che si potrebbe definire meccanicista. Questa opposizione è grossolana (ovviamente non è il massimo per la comunicazione scientifica insegnare le cose in questo modo, ma è così che si fa per scopi accademici), ma le grandi tradizioni sociologiche potrebbero essere contrapposte in questo senso. Alcuni sociologi sono più sensibili all’emergere del nuovo. Vedono la società in termini di spontaneità, di creazione imprevedibile, di novità – per usare l’espressione di Bergson. Altri, invece, sono più sensibili alle regolarità, al carattere auto-perpetuato, auto-riprodotto. In effetti, quella che spesso viene descritta come una sorta di scelta etica, esistenziale o politica – c’è chi è a favore della riproduzione e chi del cambiamento (molto spesso i dibattiti che si dicono teorici non sono altro che confronti tra visioni quasi estetiche del mondo) – nasconde il problema importantissimo del funzionamento degli spazi sociali, a cui non

credo si possa rispondere scegliendo uno dei termini dell'alternativa. Si capisce perché questo problema apparentemente sociologico assuma una tale importanza: nasconde un problema sociale, un'opposizione tra movimento e conservazione, tra progresso e ripetizione, ecc. Secondo la mia esperienza, questi problemi sociologici, che sono solo la forma eufemistica e trasfigurata dei problemi sociali, sono falsi problemi, o comunque problemi mal posti che devono essere distrutti per scoprire i veri problemi. Le cose mi sembrano relativamente semplici. In questo caso particolare io vorrei mostrare che non si può racchiudere la comparazione tra una società precapitalistica e una società come la nostra nell'alternativa che ho formulato: tutte le società tendono a garantire la propria sopravvivenza, anche se possono impiegare mezzi estremamente diversi a questo scopo. Torno per un momento al problema della regola: uno dei cambiamenti più rilevanti, che Max Weber ha descritto con molta forza, è il passaggio dal diffuso, dall'implicito, dal pratico (ciò che è allo stato pratico), al codificato, all'oggettivato, al pubblico, all'ufficiale. Sembra che, man mano che si procede nella storia delle società, la proporzione di pratiche il cui principio è la regola esplicita, legale, costituita, e di istituzioni responsabili di garantire questa regola, va crescendo. Il che non significa, contrariamente allo schema evolutivo, che la maggior parte delle persone – compreso Max Weber – ha in mente, che questo progresso nel senso che Weber chiama “razionalizzazione” – spiego questa parola: sarebbe meglio dire “questo progresso nel senso di un'oggettivazione dei principi della pratica” – sia un progresso generale e che tutti i settori dell'universo siano ugualmente soggetti a questo processo.

Il processo di oggettivazione

Come durano gli universi sociali? Come mai i campi sociali, che sono prodotti della storia, si organizzano in modo tale da perpetuarsi? Possiamo dire – ho dato diverse definizioni della nozione di campo e ne darò altre – che ogni campo ha due aspetti: da un lato, meccanismi non necessariamente costituiti o istituiti e, dall'altro, istituzioni. Vorrei insistere rapidamente su questa distinzione tra campo e istituzione: non tutto in un campo è istituito, e non tutti i campi sono ugualmente istituzionalizzati – questo è un punto importante. Mi pare che la nozione di istituzione che era stata dai

durkheimiani identificata con il sociale⁹⁹, debba essere accolta in un'accezione molto più ristretta. A mio avviso, l'istituto sarebbe quell'aspetto dei meccanismi sociali che viene portato dallo stato di regolarità allo stato di regola; è il prodotto della codificazione o di un atto di istituzione che è, di per sé, un atto di codificazione. Sto semplicemente sottolineando il tema della nomina che ho citato più volte nei miei interventi precedenti: c'è un'istituzione quando, non solo si fanno le cose, ma qualcuno con autorità dice come devono essere fatte, e la forma in cui le cose devono essere fatte è oggettivata – la parola scritta è estremamente importante – e quindi resa esplicita e soggetta a un controllo logico. È in questo senso che si arriva alla nozione di razionalizzazione: l'oggettivazione è sempre un passo nella direzione della razionalizzazione; il passaggio dall'implicito e dal pratico all'esplicito e all'oggettivo implica la possibilità di un controllo logico, di un confronto che è condizione di coerenza. In un gioco, in uno spazio o in un campo sociale, c'è quindi l'istituzionalizzato e il non istituzionalizzato. Per usare la metafora del gioco, ci sono delle briscole e una struttura per la distribuzione delle briscole che è uno dei principi strutturanti di qualsiasi campo. Così, uno dei principi strutturanti del campo intellettuale che ho citato l'anno scorso è la distribuzione ineguale di quello che chiamo capitale simbolico, che può essere identificato all'ingrosso con la reputazione, la fama e la celebrità. Questa struttura di distribuzione del capitale simbolico, che è invisibile, che non è codificata (vi ricordo quanto ho detto la volta scorsa sull'atto di forza rappresentato dalla codificazione sotto forma di *palmares*: come l'onore nelle società precapitalistiche, questa struttura di distribuzione del capitale simbolico è qualcosa di impalpabile, di inafferrabile), è estremamente attiva. Essa può essere diffusa e sfuggente, ma controlla le pratiche, le interazioni tra le persone, le cooptazioni, le esclusioni, le frequentazioni e così via. Inoltre, in un campo istituito, ci sono regole e guardiani delle regole. Può trattarsi di un semplice diritto consuetudinario, cioè di un insieme di regole parziali che si riferiscono a un sistema assente e che consistono nell'applicazione di principi fondamentali mai formulati perché lasciati “senza dire”, nella costituzione non scritta. Questo vale per le società precapitalistiche, ma anche per un campo come quello intellettuale, dove esistono una miriade di regole che devono essere conosciute pena l'esclusione o la scomunica, come nelle società primitive. Spesso più

importanti delle regole scritte, queste regole non scritte sono il fondamento su cui poggiano alcune di quelle scritte: non si può esporre ovunque se si è un pittore, e così via. Questa parte codificata, questo aspetto istituzionalizzato, è estremamente importante: il passaggio dalla diffusione all'istituzionalizzazione segna un cambiamento qualitativo. Per esempio, nel campo letterario, che non è molto istituzionalizzato, le istituzioni sono tanto più potenti in quanto non ci sono arbitri. In ogni campo, quindi, coesistono ciò che si basa su regole e ciò che si basa su una combinazione di meccanismi e disposizioni. Un universo sociale dovrà la sua durata alla combinazione di questi due tipi di principi. Le regole produrranno regolarità perché una regola genera prevedibilità. Un giurista applicherà la regola ogni volta che si presenterà una tale occasione, un tale *casus*: la regola è un modo per produrre prevedibilità e calcolabilità. Questa è anche la definizione di Weber di diritto razionale: il diritto razionale, che corrisponde alle società capitalistiche, è un diritto che fornisce all'economia ciò di cui ha bisogno, cioè calcolabilità e prevedibilità¹⁰⁰. Una proprietà della regola è che assicura a chi la conosce che saprà cosa fare, e assicura a chi la conosce e la guarda agire che saprà cosa fare. La regola è una sorta di legge esplicita che assicura una forma di prevedibilità. Non è un caso che le scienze sociali siano sempre state tentate da quello che io chiamo legalismo. Ci sono ragioni storiche – le scienze sociali sono nate molto spesso dalle facoltà di giurisprudenza, che hanno generato una forma molto particolare di scienza sociale – ma ci sono anche ragioni fondamentali: nella loro ricerca di legalità, tutti gli studiosi sono portati a trovarla dove viene offerta, in particolare dai nomoteti, dai creatori di regole o dai giuristi che dicono loro che “è la regola che...”. Gli antropologi sono spesso giuristi spontanei e non è un caso che parte dell'etnologia sia stata prodotta nei Paesi coloniali da persone che avevano una formazione giuridica; erano, in un certo senso, i giuristi delle società precapitalistiche che, non avendo la scrittura, non avevano codificato il loro codice pratico. Detto questo, è importante rendersi conto che il semplice fatto di trascrivere in norme giuridiche cose che esistono come principi pratici è un cambiamento radicale. Il giuridicismo è una tentazione permanente per le scienze sociali, che cercano la regolarità; se troviamo delle regole, descriviamo il mondo come se obbedisse a delle regole; se non ne troviamo, traduciamo ciò che abbiamo

sentito (“Il primo giorno di primavera, raccoglieremo i fiori nei campi”) nella maniera di una regola, e si produce così un “dobbiamo raccogliere”.

L'interesse a mettersi in regola

Questa tentazione sarà tanto più forte in quanto gli agenti sociali hanno sempre un rapporto estremamente complicato con i principi delle loro pratiche: appena c'è una regola, c'è un interesse a rispettarla. Sarei tentato di dire che se si lavora sulle società precapitalistiche, sono poche le azioni ad avere per principio la regola. Trattandosi di mondi in cui l'oggettivazione ha fatto poca strada, è meglio guardare all'habitus, alle disposizioni permanenti, ai micro-meccanismi che possono esistere, per spiegare le pratiche. Detto questo, diremo che ci sono delle regole, per esempio il matrimonio con la cugina parallela. Ma dovremmo dire, come fanno spesso gli antropologi, che la regola è il principio della pratica e che se le persone sposano la loro cugina parallela è “perché è la regola”¹⁰¹? In realtà, prima di tutto, è una regola che viene applicata molto raramente – solo il 4% – il che mette in dubbio che sia una regola; in secondo luogo, anche nei casi in cui le persone sembrano obbedire alla regola, potrebbero semplicemente obbedire al desiderio di essere in ordine, di rispettare le regole, che è estremamente importante. Se dovessimo trasporre questo concetto alle nostre società, vedremmo subito che la moralità produce dei profitti: è molto importante, anche quando la regola viene infranta, dare l'impressione di averla rispettata, cosa che in questo caso permette di accumulare i profitti dell'infrazione della regola e i profitti della conformità. Il rispetto della regola porta benefici specifici, benefici, si potrebbe dire, di farisaismo, benefici di conformità.

Nelle società precapitalistiche – nel caso della società cabila, troverete alcuni ottimi esempi se guardate anche qui [nell'indice di *Il Senso pratico*] alle “regole” e al “fare le cose per bene” – una parte considerevole del genio sociale va a produrre un comportamento che è il prodotto dell'interesse – in senso lato, ci tornerò – ma che può sembrare avere come principio l'obbedienza alla regola. Il gruppo non si lascia ingannare, ma – e questo è molto importante – concede volentieri questo beneficio aggiuntivo perché – e le frasi che hanno come soggetto “il gruppo” sono sempre pericolose – trova un beneficio specifico nel comportamento del tipo “obbedire alle

regole” per il fatto che esse hanno la virtù di far riconoscere il gruppo. Cito sempre il magnifico concetto di *obsequium*¹⁰² di Spinoza, che designa benissimo il rispetto che diamo all’ordine sociale in quanto tale; è una sorta di rispetto fondamentale, più profondo di qualsiasi conformismo, che i gruppi fondamentalmente richiedono quando vi chiedono di rispettare le forme. Molto spesso i gruppi vi dicono: “Ma cosa vi costa vestirvi come gli altri, usare le formule di cortesia, non trasgredire queste formalità insignificanti, perché non lo concedete al gruppo? In cambio, il gruppo vi darebbe molto: il suo riconoscimento, ecc. Penso che le strategie volte a far andare bene le cose siano una forma di *obsequium*, di riconoscimento formale delle forme. Quello che i gruppi chiedono sempre è che ci si attenga alle forme e che ci pieghiamo alle forme, cioè alle regolarità esplicite. Ci sono persone che producono forme; dare forma è il loro lavoro: lo scrittore, il poeta, l’esteta, l’artista, il giurista, naturalmente. Potremmo dire che la produzione culturale è in gran parte una produzione di forme. La differenza tra l’educazione del cuore e l’educazione formale o la civiltà, che è intuita da tutti, è l’opposizione tra forma e non forma. Alcuni magnifici testi di Rousseau, che non si trovava a suo agio nel mondo degli intellettuali parigini, descrivono questa sorta di conflitto tra la sincerità – ciò che viene dal cuore, dal profondo – e la formalità, il formalismo della cortesia mondana parigina¹⁰³. Non è un caso che questa opposizione formale/non formale si ritrovi tra le società e tra le classi: ci sono interessi nel mettere le forme e non tutti hanno lo stesso interesse nel mettere delle forme, semplicemente perché non tutti hanno la capacità di farlo. È solo che, a volte, questa è l’unica competenza.

Per esempio, nel mio testo su Heidegger¹⁰⁴, ho cercato di dimostrare – lo dirò qui in modo molto semplicistico – che Heidegger ha messo in forma filosofica un certo numero di temi che sono stati la vulgata cui il nazismo ha attinto. Ovviamente, il lavoro di messa in forma, così completamente riuscito che oggi possiamo leggere Heidegger senza vedere che è nazismo trasformato, presuppone una formidabile competenza specifica: bisogna aver letto Kant, Eraclito, bisogna avere una formidabile competenza specifica. Questa messa in forma, che permette di dire qualsiasi cosa in qualsiasi forma, di sfuggire alla censura, è l’eufemismo: l’arte di dire ciò che il gruppo vuole. Il gruppo è sempre molto grato quando si mettono le cose in un certo modo: la carne è debole, ma mettendo le cose in un certo

modo, si accetta di fare tutto il possibile per adeguarsi alle norme, per rispettare le regole. Si mostra della gratitudine in contrapposizione all'atteggiamento che consiste nel rompere il gioco, che è l'atteggiamento peggiore di tutti, soprattutto quando proviene da qualcuno che potrebbe mettere in atto le forme ma non vuole: ha tutto il capitale, potrebbe farlo, ma si rifiuta di farlo... Ci ritroviamo nella profezia, una proprietà della quale, secondo Max Weber, è proprio quella di essere straordinaria e, allo stesso tempo, di rompere il gioco rompendo le forme legittime mantenute dal sacerdozio¹⁰⁵. Questa opposizione tra il plasmato e il non-formato, tra l'oggettivato, il codificato e il regolare senza messa in forma, si ritrova in ogni spazio sociale: nelle società precapitalistiche e in società come la nostra, si ritrova anche all'interno di ogni spazio sociale, a partire da quelli più codificati come lo spazio del diritto, fino a quelli meno codificati, come quello intellettuale.

La posizione spontaneista e la posizione continuista

Questa opposizione è molto importante perché corrisponde a due modi di mettere ordine nel mondo sociale. Si tratta di due principi di ordine completamente diversi e mi sembra che, per fare una sociologia comparativa dei tipi di società – cosa che facciamo costantemente senza saperlo nella vita di tutti i giorni e che i sociologi fanno quasi sempre in modo più o meno vergognoso – l'approccio che adotterò non sia il peggiore. Cercherò di mettere a confronto società diverse per come si assicurano la sopravvivenza, per come gestiscono il loro rapporto con il tempo e il loro rapporto con il futuro. Farò qui un riferimento, senza metterlo troppo in evidenza, che può sembrare assurdo ma che credo possa funzionare per chi ha la cultura corrispondente. Si potrebbe dire, se volete, che molto spesso esistono due visioni del mondo sociale completamente antagoniste: una visione che ho chiamato spontaneista, istantaneista, discontinua, del mondo sociale come luogo di emersione permanente, di impennata permanente, e una visione che vede il mondo sociale più come luogo di costanza, di riproduzione, ecc. Per aiutarvi a capire, citerò qualcosa che Durkheim disse nel suo famoso corso su *Montesquieu e Rousseau, precursori della sociologia*: “Per Hobbes, è un atto di volontà che fa nascere l'ordine sociale, ed è un atto di volontà che si rinnova continuamente che lo

sostiene”. Questa frase è interessante e vi rimando alla formulazione completa in: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (Rivière, Paris 1953, pp. 195-197). Per Hobbes, dunque, secondo Durkheim, il mondo sociale è una sorta di creazione continua. C’è un nomoteta che crea, e in ogni momento il mondo viene ricreato. L’analogia con la creazione continua cartesiana è a mio avviso pienamente fondata.

A proposito di Cartesio, un commentatore celebre, Jean Wahl, diceva: “La creazione è continua perché la durata non lo è”¹⁰⁶; il Dio cartesiano deve rifare il mondo ad ogni istante perché il mondo non ha una sua energia, un suo principio di continuazione. Leibniz, che criticava aspramente la fisica cartesiana e, allo stesso modo, la metafisica cartesiana, disse: “Che cos’è questo mondo e che cos’è questo Dio che non è capace di fare il mondo una volta per tutte?”¹⁰⁷. Disse, più o meno: “È come un artigiano che deve sempre ricominciare; non è riuscito a metterci un motore; è un mondo senza motore”¹⁰⁸. A proposito del movimento, Leibniz ha una frase molto bella che anticipa quanto detto da Bergson sulla visione cinematografica della durata¹⁰⁹: “il movimento non è che l’esistenza successiva in luoghi diversi della cosa in movimento”¹¹⁰. Il movimento è una serie di fotografie statiche in cui il luogo delle cose è cambiato: era lì, è lì, e il movimento è solo un’apparenza prodotta dalla serie di visioni istantanee. Nell’universo sociologico contemporaneo, o nel mondo sociale, ci sono persone che parlano il linguaggio di questa visione istantanea, in cui il mondo inizia, per così dire, in ogni momento. Per esempio le ideologie del maggio ’68 erano spontaneamente spontaneiste: c’è l’idea che il mondo sia qualcosa che può essere fatto *ex nihilo*, che può essere ricominciato da zero. A questa visione si contrappone quella continuista, incarnata in filosofia da Leibniz, secondo cui il mondo sociale, e ciascuno dei sotto-universi che chiamo campo, ha in sé la propria legge, una legge inscritta, immanente. Questa *lex insita*, come diceva Leibniz, è allo stesso tempo una *vis insita*, cioè [che il campo] ha in sé la propria forza, il proprio motore, e quando si trasforma è *motu proprio*: è costituito in modo tale da generare il proprio futuro e quindi ha una sorta di *conatus* – questa è un termine comune a Leibniz e a Spinoza – ha un proprio slancio: non va da nessuna parte, ha delle tendenze. Questo linguaggio della tendenza si ritrova in Weber. A proposito della Chiesa, egli parla delle “tendenze proprie del corpo sacerdotale”¹¹¹. Il sociologo, quando descrive un corpo – è qualcosa di diverso da un campo¹¹² – come il corpo

sacerdotale o professorale, deve cogliere queste leggi immanenti, questa tendenza a perseverare nell'essere, questo *conatus*, questa tendenza a perpetuare la propria posizione che è costitutiva di un agente, o di un gruppo di agenti, o di un corpo di agenti. La sociologia deve quindi scoprire queste tendenze immanenti. Potremmo continuare con questa analogia, ma mi limiterò a citare Leibniz, che dice: “La forza è la *lex insita*, la legge immanente, l'impressione duratura”¹¹³. L'espressione “impressione duratura” è significativa, è, in un certo senso, la traccia duratura – nella visione ovviamente teologica c'è un primo inizio, mentre nella visione sociologica non c'è un primo inizio – una sorta di necessità inscritta che definisce sia il mondo considerato nell'istante sia la sua pretesa di durare.

Passaggio dagli universi discontinui agli universi continui

Il fatto che io abbia usato un riferimento filosofico può indurre a pensare che queste due visioni del mondo – una meccanicistica e istantanea, l'altra continuistica e dinamica – siano due tipi ideali o due modelli puri tra i quali la scienza sociale dovrebbe decidersi. Ma non troviamo forse, a seconda della società e del sottospazio all'interno di una società, combinazioni di queste due forme? Innanzitutto, vorrei dire che mi sembra che si possa descrivere il passaggio dalle società precapitalistiche a quelle capitalistiche con logica immanente come un passaggio da universi discontinui di tipo cartesiano a universi continui di tipo leibniziano, senza correre il rischio di cadere in uno schema evolutivo semplicistico. Allo stesso modo, possiamo descrivere l'istituzione di un campo e il processo di oggettivazione che l'accompagna come una tendenza a sostituire universi di discontinuità con universi di continuità, in cui le relazioni sociali tendono ad autoperpetuarsi senza l'intervento permanente degli agenti sociali. Lo tradurrò in termini estremamente semplici: le società precapitalistiche, almeno quelle del tipo di società cabila che ho descritto – vi rimando ancora una volta al *Senso pratico* – hanno la proprietà di richiedere agli agenti sociali di lavorare costantemente al mantenimento delle relazioni sociali. Sono società in cui – come il Dio di Cartesio, che deve costantemente rifare la sua creazione in ogni momento – le relazioni sociali devono essere costantemente ricominciate, non ci sono relazioni permanenti se non vengono mantenute.

Il lavoro di costituzione delle relazioni sociali richiede un investimento costante, e devo subito correggere l'impressione di linearità che potrei dare: più si va verso società con un alto livello di accumulazione oggettivata, più ci saranno spazi istituzionali auto-replicanti, ma nelle società più razionalizzate, nel senso di Weber, ci saranno sempre intere aree in cui il lavoro di manutenzione, istituzione e restauro dell'istituzione deve ancora essere fatto. Ad esempio, nel mondo economico, mentre l'oggettivazione, la modellazione dei rapporti e la codificazione delle relazioni sono molto avanzate nelle grandi società di tipo capitalistico, i modelli di tipo familiare sono ancora molto prevalenti nelle piccole aziende "paternalistiche", dove i rapporti di lavoro si perpetuano solo se entrambe le parti li mantengono attraverso una serie di cose considerate non economiche. Naturalmente, uno dei luoghi in cui si perpetuano le relazioni di tipo precapitalistico è l'economia domestica, che come sappiamo si basa su un gran numero di lavori di mantenimento, di attenzione, ecc. Quindi, anche se non c'è uno schema lineare, l'opposizione rimane vera nonostante tutto. Le relazioni nelle società precapitalistiche richiedono un mantenimento costante da parte degli agenti sociali; possono essere costituite e mantenute solo attraverso questo lavoro di invenzione, di cui lo scambio di doni è un esempio: lo scambio di doni è come una forma di creazione continua, poiché in qualsiasi momento le cose possono interrompersi se uno dei partner lo decide, il che non significa che non sia vincolato dalla serie che è stata innescata. Fare un dono a qualcuno significa non lasciargli scelta. Qualunque cosa faccia, risponderà: non restituendo, farà un'offesa, e restituendo, sceglierà di continuare. Detto questo, il gioco può interrompersi in qualsiasi momento. La stessa cosa si potrebbe dire del rapporto tra padroni e servi, e qui c'è tutta una tradizione di analisi estremamente importante della differenza tra il servo e l'operaio agricolo. In un bellissimo testo Max Weber mostra come la sostituzione del servo da parte dell'operaio agricolo sia un cambiamento assolutamente capitale dal punto di vista della fondazione di un'economia razionale con lavoratori formalmente liberi, ecc.¹¹⁴. L'economia basata sul rapporto di servitù poggia proprio su questo tipo di rapporto incantato, affascinante e mistificato al tempo stesso, che noi indichiamo, ad esempio, con la parola "paternalismo": i rapporti economici possono essere perpetuati solo a costo di un lavoro simbolico volto a mascherare la realtà dei rapporti economici: è

un'impresa trasformare un salario in un dono. Basti pensare alle parcelle dei medici e ai rapporti tra medici di famiglia e famiglie borghesi, o ai rapporti tra medici che non fanno pagare parcelle, il che comporta un grande lavoro per chi ha ricevuto il servizio, perché deve inventare un modo onorevole di pagare le parcelle, cioè un modo eufemistico. Nelle società altamente formalizzate, le strutture informali esistono ancora, ma non hanno lo stesso peso e non sono dominanti. Le società precapitalistiche, invece, non hanno (o hanno solo forme molto deboli di) istituzioni giuridiche costituite con potere di coercizione, polizia o prigione. Non hanno meccanismi economici consolidati, nemmeno per servizi come la costruzione di una casa. Quindi devono costantemente lavorare per creare relazioni durature in un mondo in cui non c'è nulla che le garantisca. Ci sono contratti, ma sono contratti di fiducia molto complicati... Dobbiamo tornare alla nozione di *fidēs* sviluppata da Benveniste in *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*¹¹⁵: si tratta di economie di buona fede e di *fidēs* o fedeltà. Come l'economia domestica, si tratta di economie di fiducia, in cui tutto dipende da quella che può sembrare la buona volontà delle persone. Di conseguenza, la questione fondamentale di come trattenere qualcuno a lungo termine, pur essendo rilevante per tutte le società, viene risolta in modo diverso. Un modo per trattenere qualcuno in modo permanente è far sì che si attacchi a voi, in altre parole, stabilire relazioni di dipendenza che possono essere affettive. La relazione affettiva è uno degli strumenti su cui si basano in gran parte l'economia e la politica interna. Semplicemente, il mantenimento di questo tipo di relazione presuppone, da parte della persona che non ha altri mezzi per esercitare il suo potere a lungo termine, un lavoro di mantenimento che può esaurire tutte le sue energie. DUBY dice da qualche parte una cosa che mi sembra illuminante. Forse sto semplificando (sono sempre restio a citare qualcuno perché ho sempre paura di mutilarlo, ma non è affatto per mancanza di rispetto, anzi, è proprio il contrario), ma mi sembra di aver capito da quello che dice DUBY che la fine del feudalesimo presupponeva che un certo numero di persone si sarebbe liberato dal lavoro necessario per mantenere un capitale simbolico¹¹⁶. Finché si spendono tante energie e tanto genio inventivo per mantenere relazioni così complicate, non si hanno molte riserve per gli investimenti economici. Il mantenimento di relazioni economiche durature è molto costoso: queste relazioni – quella del padrone e del contadino, quella del fabbro e del contadino, eccetera – sono

così complicate e impegnative che è impossibile mantenerle. – Su questo punto si può rileggere Benveniste: l'intero vocabolario delle istituzioni indoeuropee è un vocabolario ambiguo perché si riferisce a un'economia precapitalistica in cui tutti i mezzi per trattenere gli altri sono, come diremmo noi, morali, cioè si ottengono le cose solo attraverso la moralità, il riconoscimento, il sentimento... Parole come *fidēs*, *pretium*, ecc, che sono diventate parole economiche, sono inizialmente sovraccariche di connotazioni affettive, etiche, ecc.

L'operazione di formalizzazione permetterà evidentemente tutto un risparmio di energie: queste strutture ambigue sono formidabilmente costose e la sostituzione della relazione *filos*, come scrive Benveniste, con un contratto di associazione, rende la vita molto più semplice. Una delle funzioni del passaggio dalla regolarità basata sulla fiducia o sulle disposizioni etiche alla regola, cioè alla regolarità basata sul diritto, è quella di consentire un notevole risparmio di tempo e di energie e di stabilire relazioni sostanzialmente molto più univoche, molto meno equivoche. Dovrei approfondire tutto questo, ma mi fermo qui [per la prima ora di corso].

Seconda ora (seminario) La hit-parade degli intellettuali (4)

Durante la pausa mi sono state poste tre belle domande, che mi sembrano tutte importanti, ma [...] per non dare una risposta improvvisata, ci tornerò la prossima volta. In questa seconda ora, vorrei riprendere l'analisi che ho fatto la volta scorsa, in modo da concludere quello che dicevo e ampliare un'analisi di Kafka che avevo anche abbozzato. Ero rimasto al punto in cui descrivevo i fondamenti di una sociologia della percezione sociale, distinguendo tra ciò che deve essere preso in considerazione dal lato dell'oggetto, da un lato, e dal lato del soggetto che percepisce, dall'altro. Ho sottolineato che dal lato dell'oggetto, nel caso degli intellettuali, ci sono proprietà caratteristiche degli oggetti da vedere, in altre parole la propensione a essere visti e a essere visti bene. Inoltre – e questo è tanto più vero in quanto siamo più in un mondo istituzionalizzato e codificato, per ripetere quello che dicevo prima – gli individui portano dei segni istituzionali: segni di abbigliamento (il turbante verde per mostrare che sono stati a La Mecca, i baffi per mostrare che sono uomini d'onore al contrario

delle donne, i vestiti, ecc.) o titoli (in molte società è semplicemente il nome proprio, che è sempre un nome di famiglia, cioè l'indicatore di un capitale simbolico posseduto collettivamente). Nel caso degli intellettuali, ci sono elementi che ricordano le società precapitalistiche, in particolare il ruolo determinante del capitale simbolico, che è una forma di capitale molto fragile. I Cabili dicono che "l'onore è un seme di rapa", e si potrebbe dire che, allo stesso modo, la reputazione intellettuale è molto fragile – "un seme di rapa rotola, è molto piccolo, molto rotondo, rotola e ti scivola tra le dita". La reputazione, la fama e così via sono cose molto fragili, molto poco codificate, molto poco oggettivate. Bisogna mantenerle, e quando la posta in gioco è la reputazione di intellettuale che, data la definizione storica di intellettuale, implica una dimensione politica, bisogna mantenere i rapporti con i giornalisti. Ci troviamo in una struttura di tipo precapitalistico: si tratta di mantenere le relazioni a lungo termine, trasformandole in relazioni incantate. Le società precapitalistiche sanno molto bene che bisogna coltivare le relazioni in continuazione e usarle di tanto in tanto, perché le relazioni non coltivate non possono essere usate: se le ripristiniamo solo quando ne abbiamo bisogno, si rivelano interessate e quindi non funzionano come relazioni. Queste cose semplici sono importanti: un rapporto contrattuale è terribilmente semplice. Si sa che si deve pagare quando si deve, e se si ha bisogno prima di allora si deve pagare una penale. Le relazioni di questo tipo che devono essere mantenute sono molto più costose: bisogna improvvisare continuamente, inventare qualcosa di nuovo in ogni momento, gli incidenti sono sempre possibili, ecc. Gli intellettuali sono prodotti di marca, ma i marchi stessi sono discutibili. Si pensi al ruolo della *Académie*, che è uno dei marchi più antichi e attestati, ma che, fino a un certo punto, scredita invece di accreditare. Tuttavia, questo varia nel tempo: nell'elenco che vi ho fornito l'altro giorno c'è un certo numero di accademici ma, se ci pensate, quindici anni fa sarebbe stato impensabile avere degli accademici in una lista di intellettuali. Perché oggi è possibile? Credo che ci sia un fenomeno di *branding*, di etichettatura, di *labelling* come dicono i sociologi americani¹¹⁷. I prodotti culturali hanno un'etichetta particolare. La caratteristica di questo campo è di essere poco istituzionalizzato e poco codificato. Non ci sono giuristi, non ci sono istituzioni veramente dotate, a parte l'istituzione importantissima ma invisibile del sistema scolastico: il sistema scolastico – ancora una volta in

analogia con la Chiesa (il ragionamento analogico da campo a campo è del tutto giustificato perché si tratta di ragionare da struttura a struttura, di cercare omologie) – rimane il detentore del potere di canonizzazione, anche se è un potere che si esercita solo *post mortem*. È molto interessante notare che, com'è noto, la legge vieta di presentare argomenti di tesi su qualcuno ancora in vita: sono poche le norme giuridiche che esistono nella vita intellettuale e accademica, ma è una di queste... varrebbe la pena di analizzarla per scoprire quando è stata introdotta, perché, con quale significato, e così via. Detto questo, questa regola segna una rottura tra il processo di canonizzazione *post mortem* da parte del sistema scolastico e il processo di canonizzazione nel secolo, durante la vita degli autori, che è lasciato a giochi molto più confusi e diffusi, ecc. Da qui la domanda: in che misura la canonizzazione anticipata, di cui il palmares che ho scoperto qualche giorno fa è un esempio, prefigura o preforma la canonizzazione che sarà esercitata dal sistema scolastico? La risposta a questa domanda richiede una ricerca storica. Varierà da un periodo all'altro, ma la domanda in sé è trans-storica: può essere posta su qualsiasi campo, e il rapporto tra campo intellettuale e campo accademico è centrale. La domanda richiede la ricerca di indicatori, come il numero di accademici in una classifica stilata da giornalisti universitari. Potremmo andarci a vedere le tabelle di tutte le scuole francesi e vedere quanta parte dell'insegnamento è dedicata agli autori viventi: probabilmente varia notevolmente da un periodo all'altro. Detto questo, ci sono pochi organismi legittimi da legittimare, indiscutibilmente dotati del potere legittimo di legittimare, e questi organismi sono essi stessi criticabili: la *Académie française*, la *Académie Goncourt*, e il *Prix Goncourt* è più screditante che accreditante (a seconda di chi lo riceve...). Questo mondo dell'economia fiduciaria si basa su un'economia della credenza. Dobbiamo chiarirlo per correggere uno schema evolutivo che qualcuno potrebbe avere in mente. È chiaro che mentre le economie precapitalistiche si basano su *fidēs* e credenze in tutte le loro dimensioni, comprese quelle più economiche, le economie più formalizzate si basano ancora molto sulle credenze. Tra gli economisti, alcune nuove correnti si stanno finalmente rendendo conto che l'economia si basa sulle credenze, sulla fiducia, ecc.¹¹⁸. (Molto spesso gli economisti si affannano a riscoprire cose che hanno scotomizzato per poter costituire il loro oggetto – il che non semplifica i rapporti con la sociologia...) Le

economie più avanzate nel senso dell'oggettivazione, della formalizzazione, ecc. hanno ancora fondamenti di tipo *fidēs*, ad esempio, il contratto di lavoro non deve tanto, o allo stesso modo, alle *fidēs* come il rapporto tra servo e padrone, ma deve alle *fidēs* molto più di quanto si pensi. Lo scopriamo, ad esempio, quando un'intera generazione inizia a stabilire un rapporto inedito con il lavoro. Si parla di "allergia al lavoro"¹¹⁹ come se fosse una malattia. Avviene semplicemente che a un certo momento le condizioni sociali di produzione e di riproduzione del rapporto con il lavoro che l'economia tacitamente esige – così tacitamente richieste che l'economia non ne tiene conto nella sua teoria – non vengono più soddisfatte, e tutto un aspetto dell'economia si blocca. Ci rendiamo conto che nel contratto di lavoro, come in ogni contratto, non tutto è contrattuale, per usare la formula di Durkheim¹²⁰: c'è l'implicito, il non detto, e così via.

Il margine di libertà dell'azione simbolica

Torno ora alle caratteristiche che predispongono gli scrittori a essere percepiti, c'è il fatto che sono più o meno contrassegnati da marchi istituzionali. L'appartenenza a una particolare istituzione accademica gioca un ruolo molto importante nella percezione, così come l'appartenenza a una particolare casa editrice. C'è una sorta di pre-costruzione del libro che viene letto, attraverso la copertina, attraverso ciò che la copertina significa come segno in uno spazio di segni. C'è anche il nome proprio dell'autore, la sua immagine in relazione ai suoi scritti precedenti o a ciò che sappiamo di essi, ecc. Non c'è mai una lettura ingenua, nemmeno da parte dei lettori delle case editrici: nessuno accetta mai un manoscritto senza una lettera preliminare di accompagnamento. Le indagini condotte presso gli editori mostrano che un libro non arriva mai da solo, ma spesso da un autore già legato alla casa editrice¹²¹ e, inoltre, quando arriva, viene scelto sulla base di una rappresentazione precostituita dell'editore. Ancora una volta, è l'effetto della copertina che fa arrivare il manoscritto a quell'editore. Il libro è già precostituito per l'editore: non si manda il manoscritto a casaccio (non si manda un romanzo postmoderno a Stock). C'è quindi una sorta di pre-costruzione della percezione dal lato dell'oggetto. Dal lato dei giornalisti, ricordo rapidamente un certo numero di principi per strutturare la loro percezione. Avevo indicato la loro posizione nello spazio del campo di

produzione nel suo complesso: in particolare, la posizione ambigua, il *metaxu*, dei giornalisti culturali che li porta a una percezione ambigua e che significa che hanno interesse alla *allodossia*, al *do ut des*. Ma ho anche sottolineato che la tendenza a fraintendere contribuisce a produrre un effetto di consacrazione attraverso il contatto. Così come le società primitive parlano di “contaminazione per contatto” (due cose che si toccano si contaminano magicamente), c’è una consacrazione per contatto: mettere un autore piccolo accanto a uno grande – questo è l’effetto prefazione – consacra simbolicamente il piccolo mediante il grande. Di conseguenza, accostando cose distinte in un elenco, le si rende simili, e così come ci si assimila al piccolo, ci si assimila al grande assimilando il piccolo al grande. Questi processi del tutto inconsci giocano un ruolo importante nella propensione a produrre questi elenchi che, dal punto di vista di qualcuno le cui categorie di percezione sono ben costituite, cioè secondo le strutture reali della distribuzione del capitale simbolico, rivelano distribuzioni che appaiono confuse, barbare. Queste liste, che mescolano gli stracci con la seta, possono essere il prodotto di una serie di motivazioni più o meno inconscie, tra cui la propensione alla *allodossia*, ma la *allodossia* ha i suoi limiti. Si potrebbe pensare che se i giornalisti si lasciassero andare – e d’altronde ce ne si può fare un’idea, perché a seconda di dove pubblicano, sono più o meno censurati, ed esprimono la loro “lista del cuore” in misura maggiore o minore – l’effetto consacrazione non si applicherebbe più, e la lista sarebbe circoscritta ai loro pari. Si tratta di un’ovvia proprietà sociale: tendiamo ad apprezzare ciò con cui ci identifichiamo. Tenderebbero quindi a spingersi fino alla consacrazione totale dei loro pari. Non farò un esempio, ma se vi diverte, seguite il caso di cui vi ho dato qualche dettaglio... Se andassero fino in fondo, nelle loro liste ci sarebbero solo persone come loro. Ciò che li ferma è che occupano una posizione culturalmente dominante e temporalmente dominante in questo campo, grazie al potere che il potere sui giornali conferisce. Ma il potere temporale che esercitano sarebbe completamente annientato se non conservassero un certo potere culturale, se non conservassero almeno certe apparenze. In altre parole, perché il potere culturale sia esercitato come potere simbolico, cioè come potere ignorato e quindi riconosciuto, i loro giudizi devono apparire legittimi. Spingendo troppo oltre i loro impulsi sociali, perderebbero il beneficio dei loro atti di consacrazione, il che è una delle ragioni di queste bizzarre commistioni

Dumézil/Bernard-Henri Lévy. Un'altra ragione è che, per ribadire la propria appartenenza al campo, bisogna confermare di conoscere persone note nella regione dominante del campo all'interno del quale si occupa una posizione culturalmente dominata. Tutto questo conduce a una proprietà molto importante dell'azione simbolica: essa ha sempre un margine di libertà rispetto all'azione reale. Lo scopo dell'azione simbolica è trasformare i principi di visione e divisione del mondo sociale. È sempre fondamentalmente un'azione sulla percezione e sulle categorie della percezione. Per essere efficace, deve scendere a compromessi con le categorie della percezione che cerca di trasformare: non si può dire in pieno giorno che è notte. Solo quando tutte le vacche sono grigie possiamo dire: "Quello è nero, quello è bianco". Di conseguenza, quanto più confuse sono le strutture oggettive di uno spazio sociale, tanto maggiore è il potere simbolico che si può esercitare. Questo spiega, tra l'altro, perché, come hanno notato antropologi, etnologi e sociologi di tutte le epoche, la profezia, che è una delle forme più straordinarie di azione sulle categorie della percezione, fiorisce nei periodi di crisi, proprio quando le strutture del mondo sociale vacillano. Basterebbe pensare, per quelli che lo hanno vissuto, al maggio '68¹²²: sono periodi in cui tutti i futuri sembrano possibili: questi effetti di solida continuità che ho menzionato questa mattina e che fanno parte dell'inconscio del nostro rapporto ordinario con il mondo sociale, questa sensazione che le cose tendono a perseverare nell'essere, che ci sono carriere, futuri probabili, che non tutto è possibile, che non siamo in un mondo di gioco in cui tutto cambierà da un momento all'altro, eccetera, tutto questo vacilla nei periodi di crisi. È un terreno fertile per l'intervento profetico. In un momento in cui non sappiamo più esattamente cosa accadrà, in cui non riusciamo a vedere chiaramente, come diciamo noi, cosa accadrà, interviene il profeta. Questo accadeva nelle società precapitalistiche. In società come la nostra, emerge il politico. E non è affatto un politico comune, è Cohn-Bendit, colui che parla quando tutti gli altri sono muti, colui che riesce a dire qualcosa quando tutti gli altri sono ancora stupefatti. Penso che la sociologia della percezione porti a una sociologia del potere della percezione, e quindi a una sociologia politica che è, a mio avviso, in gran parte una sociologia del potere sul vedere, sugli strumenti della visione, sui principi della visione, sui principi di divisione del mondo sociale.

L'effetto di raddoppiamento del potere simbolico

Questo potere sui principi di visione e divisione non può essere esercitato nel vuoto. Anche in questo caso, produrrò un'opposizione un po' semplicistica, ma per superarla. Potremmo dire che esiste una visione marxista classica del politico come levatrice: ci sono delle strutture e il politico consapevole le fa venire alla luce dicendola – è la “presa di coscienza”. La teoria delle classi è l'atto di dire che ci sono classi nella realtà che sto scoprendo. In definitiva, è una teoria heideggeriana della verità: sono io che scopro strutture preesistenti e le porto all'esistenza¹²³. Scoprendole, produco l'effetto di oggettivazione ed esplicitazione di cui ho parlato prima, ma questo effetto è solo quello di raddoppiare le strutture preesistenti. La posizione opposta – che sto un po' inventando, ma non del tutto... – consisterebbe in una sorta di soggettivismo radicale e spontaneista: non dico ciò che è, ma dico ed è. Produco, do origine a ciò che è dicendolo. È l'azione politica come azione magica che dice “ci sono le classi”, “c'è una classe”, “c'è una classe così e così”, o che, attraverso la dimostrazione, manifesta – “dimostrazione” è una parola meravigliosa – che c'è una classe e che allo stesso tempo la fa esistere, la rende manifesta. Questo porta a una teoria del mondo sociale completamente soggettivista, secondo la quale non esiste una classe se non nella misura in cui le persone credono che ce ne sia una, riescono a far credere che ce ne sia una e sono riconosciute come credibili quando dicono che ce n'è una o, ancora più fortemente, quando dicono di *essere loro* la classe. Per la verità, e non sto facendo compromessi, ho preso queste posizioni polarmente opposte perché spesso corrispondono a posizioni politiche – e questa è un'altra delle difficoltà della sociologia. Di conseguenza, diventano strutture mentali incorporate, completamente inconscie, che continuano a funzionare nel lavoro scientifico. Per questo devono esserne espulse. Così come i guaritori espellono il male, io le ho solo espulse senza caricaturizzarle troppo (direi addirittura che le ho fatte apparire buone perché sono più brutte di così... [risate del pubblico], mentre stamattina, quando ho posto le due opposizioni per tempo, le ho un po' caricaturizzate...). Queste due opposizioni mascherano un problema fondamentale: quali sono i limiti di questo potere sulla percezione? Entro quali limiti reali possiamo dire qualcosa o creare qualcosa dicendolo? Quali sono i limiti del potere simbolico? Potremmo

dire, e questo è molto interessante, che il potere simbolico più straordinario consiste nel dire ciò che è, e questo cambia tutto. C'è una poesia di Ponge, *Natare piscem doces*: “tu insegna ai pesci a nuotare”¹²⁴. Molte azioni sociali, in particolare nelle scuole, consistono nell'insegnare ai pesci a nuotare: insegniamo cose che solo chi le sa già impara, e poi consacriamo coloro che sembrano aver imparato come se avessero imparato. L'effetto della consacrazione è formidabile e molto importante: dire che la Chiesa cattolica consacra la famiglia cristiana non è cosa da poco. I sociologi si sono chiesti se sia la Chiesa cattolica a mantenere la famiglia cattolica o se sia la famiglia cattolica a mantenere la Chiesa cattolica¹²⁵. Potrei fornirvi una bibliografia di mille titoli. Molta letteratura empirica cerca di dissociare causa ed effetto, ma quello che abbiamo qui è un effetto di consacrazione che, appunto, consiste nell'apparire senza averne l'aria. Si può guardare quanto si vuole, ma non si riuscirà mai a isolare l'effetto della consacrazione dall'effetto che lo precorre, e ovviamente l'effetto della consacrazione è ancora più efficace quando non si fa altro che dire ciò che accadrebbe comunque. È come in Jean-Christophe¹²⁶: il bambino vuole credere di essere onnipotente e dice alle nuvole “Vai a destra” quando vanno a destra e “Vai a sinistra” quando vanno a sinistra. Parte dell'azione politica è di questo tipo. Un grand'uomo politico – piuttosto di destra, in effetti – è qualcuno che dice: “Io dico ciò che è”. Può far credere di essere la causa efficiente di una cosa su cui eserciterà un'efficacia simbolica che non è zero e che è molto difficile da definire – come vedete, esito, non so bene come definirla, ma non è male nominarla. Molte azioni sociali, in particolare i riti istituzionali, sono di questo tipo: chiamo “riti istituzionali” questo tipo di rito di passaggio. Consistono nel dire a un ragazzo che è un ragazzo e questo cambia tutto, perché il ragazzo crede di essere un ragazzo, perché le ragazze credono che sia un ragazzo, e così via. È un'intera morale. Dopo di che, è un lavoro enorme essere all'altezza della definizione socialmente accettata. Quando si dice: “Sei un normalista”, “Sei uno da politecnico”, “Sei uno stupido”, “Sei un idiota”, “Sei un analfabeta”, si tratta di atti di ripetizione puramente simbolici in cui il problema che ho appena posto non si pone perché sto dicendo “insegno ai pesci a nuotare”. Ma bisogna interrogarsi sull'interesse dell'azione simbolica e chiedersi chi vi ha interesse: si vede chiaramente che si tratta di interessi di conservazione. Se si trova che il mondo vada benissimo così com'è, tanto

vale darsi l'impressione di averlo voluto, è ancora meglio perché l'ho voluto così.

La specificità dell'azione simbolica

Ma il problema dell'azione simbolica si pone in modo drammatico quando vuole andare contro: quali margini di libertà abbiamo in questo caso per cercare di misurare l'efficacia specifica del simbolico, dal momento che si tratta di produrre un effetto diverso? Ho iniziato (è molto difficile da comunicare) con il meno ovvio, perché l'azione simbolica proprio del tipo che ho nominato è la più difficile da vedere. Per definizione, passa inosservata perché duplica ciò che esisterebbe comunque.

Si potrebbe pensare che non serva a nulla, ma non è affatto vero. Lo dimostra l'immensa letteratura sulla famiglia cattolica e sulla Chiesa: il familismo è responsabile della composizione della famiglia o è il contrario? Il secondo caso è molto più semplice: il problema appare molto più facilmente, ma la misurazione empirica e la descrizione dei limiti non sono facili. Penso che lo scopo dell'azione politica sia quello di trasformare il mondo sociale trasformando la percezione del mondo sociale che è costitutiva di quel mondo nella misura in cui, da un lato, gran parte di quel mondo è percezione oggettivata – nell'immagine della legge – e in cui, dall'altro, gli agenti agiscono in quel mondo in funzione della percezione che ne hanno. Quando si vuole cambiare il mondo sociale invece di conservarlo – e stamattina parlavo della logica della conservazione – una delle sole cose che si possono fare è cercare di trasformare la percezione. Come possiamo trasformare la percezione oggettivata, canonizzata, consacrata – in cui il diritto è quindi una visione giusta, un'ortodossia, una visione giusta – e la visione incorporata, vale a dire i principi della visione, le categorie della percezione? Sto dicendo cose molto generali, ma sono perfettamente illustrate nel caso molto piccolo che ho usato come pretesto. Naturalmente, potete provare a dire qualcosa di diverso, ma la probabilità che venga ascoltata varia a seconda dello stato del mondo sociale. Se ci troviamo in un ambito di tipo leibniziano, in cui la propensione alla riproduzione è molto forte, le tendenze immanenti sono molto sentite, sappiamo cosa aspettarci per il futuro e quel "qualcosa di diverso" è una follia. È più probabile che il "qualcosa di diverso" venga ascoltato in

situazioni di crisi di questo tipo, o in una società che incontra strutture sociali meno autoriproduttive e meno stabili. Mi sembra che questo getti molta luce sulle cose, anche se sto dicendo troppo o troppo poco perché non è il mio scopo principale.

Nel caso dell'ordine normale si può porre la questione che Kuhn pone per l'universo scientifico¹²⁷: che cos'è una rivoluzione scientifica? Se dite qualcosa di diverso, verrete bruciati. Questo è accaduto storicamente. Ci sono persino scoperte che non erano percepite come tali e che vengono scoperte centocinquant'anni dopo. Questo significa che chi le ha fatte è stato ritenuto pazzo o è passato inosservato: non c'erano categorie di percezione in cui percepirle. La probabilità di successo di un'azione propriamente politica di trasformazione delle categorie di percezione dipende da una miriade di variabili oggettive, ma, in ogni caso, il trasformatore di visioni e di forme di percezione oggettivate (per esempio, colui che, come il poeta in certe società, dice che bisogna fare la pace quando la gente si ammazza), colui che cambia la visione e l'azione cambiando la visione, deve raggiungere una sorta di optimum: deve usare ciò che combatte per combatterlo, deve quindi conoscerlo. Ecco perché i grandi trasformatori sono maestri: la trasformazione presuppone la padronanza della cosa che si sta cercando di trasformare. Ad esempio, nella negoziazione in una società precapitalistica, il ruolo del trasformatore sarà quello di utilizzare le strutture che danno origine a ciò che si vuole combattere per combattere ciò che si vuole combattere: userà il punto d'onore per risolvere una disputa sull'onore, userà i valori del lignaggio: "Tu sei Tizio, figlio di Caio, figlio di Sempronio, figlio di Talaltro, lo sappiamo tutti, ed è proprio in nome di questo fatto che ti interpellò: sei abbastanza grande da poterti permettere quello che a qualcun altro sembrerebbe un disonore". "Vedrete che si tratta di modelli molto generali. Se dico che Isidore Isou è il più grande poeta contemporaneo, è molto difficile che le persone lo accettino: ciò dimostra che non sono nel giro, oppure che sono paradossale, ma questo dipenderà dalla mia posizione all'interno delle strutture stesse che voglio trasformare. Questa è un'altra legge: più sono in alto nelle strutture, più posso trasformare le strutture ma... meno spesso voglio farlo! [risate]. Non è una battuta, ma una legge che va verificata, ed è il paradosso del campo scientifico. Per fare una rivoluzione scientifica oggi bisogna avere un sacco di capitale scientifico¹²⁸!

In altre parole, la rivoluzione tende a essere monopolio dei capitalisti: non è alla portata di tutti. Questa è una delle proprietà dei campi altamente oggettivati e altamente formalizzati. Nel caso [della lista di intellettuali] che ho davanti, il problema è sapere se ho abbastanza credito per trasformare la struttura della distribuzione del credito. Se agisco nella totale ignoranza della situazione, cioè senza conoscere la struttura della distribuzione del credito, né la mia posizione in quella struttura – sono due cose importanti – posso dire qualcosa in cui credo, ma è ridicolo. In secondo luogo, se non conosco la mappatura, non conosco i limiti entro i quali posso deviare. Per giocare bene questo gioco, un giornalista culturale deve conoscere il suo status; per esempio, questo status può essere abbastanza buono, ma rimanere mediocre: la sua autorità è riconosciuta solo da chi non lo conosce. È necessario avere una sorta di visione realistica, non teorica.

Questo è ciò che chiamo senso del piazzamento, per usare una metafora sportiva: il senso del piazzamento è ciò che fa sì che tu sia dove la palla sta per cadere, mentre il giocatore maldestro è dove la palla è partita o dove pareva andasse a finire. Il senso del luogo è sapere dove ci si trova e conoscere i margini di libertà, la tolleranza per la devianza, il diritto all'eresia che questa posizione tollera, la soglia tra "è pazzo" e "è originale". Sono questioni fondamentali, quasi parte della vita quotidiana. Questo senso del piazzamento pone quindi un certo numero di limiti. Presuppone anche la conoscenza della vera struttura della distribuzione del capitale simbolico: per sapere dove mi trovo nella struttura, bisogna conoscere la struttura, almeno praticamente, e spesso io conosco la struttura solo percependo la mia posizione. Quando teorizziamo un campo, dobbiamo costruire quella che chiamiamo "struttura della distribuzione del capitale simbolico", e questo è spesso un compito considerevole: bisogna trovare indicatori, calcolare e accumulare indici, e ciò che viene prodotto è una sorta di artefatto che non esiste per nessuno ed è il risultato di un lavoro di codificazione simile a quello svolto dai giuristi¹²⁹. Detto questo, questa struttura non è solo teorica e le persone ne hanno una sorta di comprensione intuitiva: chi ha una buona intuizione del proprio posto nel campo, di ciò che può o non può permettersi, come si suol dire, ha una sorta di sensazione confusa o equivalente pratico dell'intera struttura. Sarebbe naturalmente un errore mostruoso trasformare questo equivalente pratico in una padronanza teorica e, per fare un collegamento con quello che dicevo stamattina,

mettere in testa alle persone la costruzione teorica che siamo obbligati a produrre con gli strumenti della scienza come la statistica. L'azione simbolica e l'azione politica devono i loro limiti alla padronanza pratica della struttura, della posizione che occupiamo, delle libertà che possiamo prendere con la struttura, dei suoi punti deboli, dei piccoli margini, dei punti sfocati. Il legame tra l'oggettivo e il soggettivo, che avevo distinto per motivi di comprensione, diventerà ora evidente: un'impresa di fusione come quella realizzata da questo *palmares* è possibile solo se ci sono dei fondamenti *in rei*, dei *cum fundamento in re*, come dicevano gli scolastici. È una tipica espressione durkheimiana¹³⁰: perché certe azioni simboliche siano pensabili e possibili, devono avere una probabilità oggettiva di successo, un fondamento nella realtà. Hanno l'effetto di consacrare accentuando o rafforzando qualcosa che è reso possibile da delle caratteristiche oggettive. Di conseguenza, se il campo intellettuale francese non fosse – all'epoca in esame, negli anni Ottanta – in una relazione con il campo del giornalismo tale che il giornalismo ha la possibilità di manifestarsi come giudice di opere intellettuali, penso che un simile *palmares* non esisterebbe. Se esiste, è perché gli viene data una possibilità oggettiva, il che non significa che la sua esistenza come volontà simbolica non aggiunga nulla a questa possibilità oggettiva. Ecco perché il famoso problema “se Napoleone non fosse esistito...” è ingenuo. È ancora spesso oggetto di discussione storica e si risolve dicendo “il bicchiere è mezzo pieno, il bicchiere è mezzo vuoto”. Questo genere di stupidaggini di senso comune liquida il vero problema. L'azione politica non fa altro che portare al massimo questo problema molto concreto, che è il problema di ogni azione umana. La pretesa di trasformare [la situazione] attraverso l'azione presuppone una valutazione inconscia delle possibilità, e penso che l'ambizione di trasformare [le cose] sia correlata alle possibilità di successo della trasformazione – ci poi sono altre variabili che dipendono delle caratteristiche della persona che valuta la situazione.

Possiamo tornare al problema delle classi che ho posto prima (lo riprenderò in modo più rigoroso e didattico): avevo creato due posizioni, una spontaneista, l'altra determinista. Il problema è dello stesso ordine: se dite: “Datori di lavoro e lavoratori di tutti i paesi, siete tutti uniti, unitevi”, non so se riuscirete a mobilitare molte persone. Si può dire qualcosa di diverso, ma le possibilità che un discorso sul mondo sociale diventi

socialmente efficace sono proporzionali alla sua oggettività, alla natura del rapporto che ha con l'oggettività su cui vuole agire, il limite è il caso in cui consacra; ho il 100% di successo se dico: "Devi essere quello che sei, sii te stesso! "È molto diverso se dico: "Cambia, fai una metanoia radicale, diventa qualcos'altro, muori e divieni! Le istituzioni totalitarie svolgono un'azione sociale di questo tipo: è come entrare in convento. Rimando qui ad *Asylums* di Goffman (1961) che è un libro di importanza assolutamente capitale, uno dei fondamenti della sociologia. Le istituzioni totali, in certi casi, dicono: "tu devi cambiare completamente", il che presuppone condizioni molto particolari: il campo di concentramento, la caserma, il convento, ecc. L'azione politica – grazie a Dio! – non può sempre riunire le condizioni specialissime necessarie per produrre l'uomo nuovo.

La previsione politica

Tra le due polarità c'è l'azione politica. È una transazione con il probabile. Questo si può vedere molto chiaramente nel mio piccolo esempio. In un certo senso, ho descritto gli impulsi delle persone sulla base di una descrizione della loro posizione. Ho mostrato cosa vorrebbero vedere e cosa vorrebbero dire. Ma ci sono dei limiti a ciò che possono dire se vogliono essere efficaci e credibili, che è più o meno la stessa cosa: devono preservare il loro capitale simbolico, che per un giornalista consiste essenzialmente nell'essere credibile, nell'essere considerato degno di essere creduto. Se dico qualcosa di diverso, perdo la mia credibilità – questa è una parola precapitalistica e capitalistica: "credibilità". Se vogliono mantenere il loro credito, ci sono, come si dice, dei limiti. Possono essere limiti legali, ma solo in alcuni casi, ad esempio quando esiste un codice etico. Se si stabiliscono delle regole che, per esempio, stabiliscono che un giornalista non può dire che Lévi-Strauss e Bernard-Henri Lévy sono la stessa cosa, questo cambia tutto: l'atto diventa la trasgressione di una regola. Ma in un universo senza regole, gli unici limiti sono quelli incorporati. Ho insistito molto su questo tema perché lo ritengo importante al di là di questo caso particolare: faccio solo un esempio, che non approfondirò perché sarebbe molto lungo: lo statuto speciale delle previsioni in politica¹³¹.

Se ci riflettete, troverete tutta una serie di cose: la previsione non ha lo stesso statuto in politica come nelle scienze. Questo non significa che non ci

sia previsione nelle scienze sociali: si può prevedere, ma la previsione è un atto politico anche se è una previsione scientifica. Un modo per imporre la propria opinione è presentarla come una previsione. Se dico: “È certo che accadrà”, questo è l’effetto *fatum*. Se dico: “È certo che tal dei tali è il più grande, non resta che aspettare e vedere”, ho già le curve che dimostrano che ha un’inclinazione verso l’alto. L’effetto della previsione è una mossa politica e, nelle società in cui esiste la scienza sociale (o, se vogliamo essere molto modesti, l’idea di scienza sociale), la previsione diventa una questione assolutamente cruciale. La scienza sociale, che piaccia o no, è una scienza politica: le osservazioni più costanti (“Il capitale culturale va al capitale culturale”, ecc.) sono predisposte per funzionare come previsioni (ad esempio, destinate a smobilitare: “Non c’è niente da fare, perché questa è la legge”). In ogni caso, la previsione è una delle strategie più comuni. Resta il fatto che esistono diverse forme di previsione. Se, ad esempio, sono un politico, posso dire: “Prevedo che il 1° maggio ci sarà una manifestazione alla Bastiglia”, oppure: “La Francia sarà costretta a uscire dal serpente monetario”¹³², perché ho il potere di farlo accadere. Ma con quale autorità lo dico? Non sto forse contribuendo all’avverarsi della previsione? È un problema molto complicato, ma è, se vogliamo, un modo di pensare correttamente al ruolo delle scienze sociali. Popper ha detto cose molto interessanti al riguardo¹³³, ma credo che si possa andare molto oltre. Se il tema vi diverte ci tornerò sopra. Ma oggi vorrei affrontare rapidamente un altro punto: coloro che hanno ideato il *palmares* degli intellettuali, hanno realizzato una strategia politica – d’ora in poi intendo la parola “politica” in un senso molto ampio: “politica” significa qualsiasi azione volta a trasformare le categorie di percezione, ecc. Hanno realizzato questa azione politica imponendo una visione basata su di un principio di visione, e hanno imposto questa visione sotto forma di una lista, di una classificazione che implica un principio di classificazione – qualsiasi suddivisione implica un *principium divisionis* come dicevano gli antichi. (Per inciso, tra i principi più sottili che hanno imposto c’è il principio della mescolanza. Allo stesso tempo, si è sviluppata e affermata un’intera epistemologia della mescolanza. È la negazione della divisione tra scienza e non scienza, tra dotti e non dotti, tra la storia storica degli studiosi e la storia di tutti gli altri. Inoltre, la persona che sviluppa l’epistemologia della mescolanza è molto ben posizionata nella classifica considerata¹³⁴ – che è qualcosa su cui riflettere,

non lo dico per farvi ridere). Hanno quindi imposto dei principi di visione costituita, una classifica, un codice, in entrambi i sensi: codice linguistico e codice giuridico – un codice è anche qualcosa che permette di discernere, separare, di distinguere tra i suoni. Hanno imposto un codice e hanno esercitato quella particolare forza che i giuristi chiamano *vis formae*¹³⁵. È la forza della forma. La forma esercita qualcosa come forma, come qualcosa di informato, in contrapposizione all'informe. L'informe è indifferente, indifferenziato: si può dire qualsiasi cosa, che “di notte tutte le vacche sono grigie”, mentre la forma ha dei contorni. Essa si oppone a uno sfondo, la forma si discerne si distingue, si circoscrive. Questa forma costituita è a sua volta legata a un corpo costituito che dice la forma giusta: “Questo è ciò che devi vedere”, “Questa è la *Gestalt*”. Qui si pensa che Tizio sia diverso da Caio, ma non è vero, sono della stessa risma e voi pensate che Tizio sia più o meno la stessa cosa di Caio, mentre invece, no, è diverso”. Hanno avuto un effetto giuridico, un effetto oggettivante, codificante, chiarificatore, razionalizzante. Analizzerò questo effetto altrove, per questo ho pensato a questo esempio, e concludo con una sola parola: l'aspetto più nascosto di questo gioco è come deve essere l'universo sociale perché questo gioco sia possibile. In sostanza, ciò che vorrei comunicarvi in queste diverse lezioni è la necessità permanente del metadiscorso sul discorso sociologico. Mentre vi dico questo, esito – almeno così la vedo io: non so se ho il diritto di universalizzarlo. Ma per quanto mi riguarda, alla luce della mia esperienza, penso che quella che di solito viene considerata epistemologia, cioè il discorso sul discorso, di solito viene dopo la battaglia e di solito è fatta da persone che non hanno idea di cosa sia effettivamente la scienza di cui parlano. Di conseguenza, codificano *ex post*, senza conoscere realmente gli atti della giurisprudenza, e inventano una legge senza oggetto e soprattutto senza soggetto. Non posso dire che questa epistemologia mi piaccia... Allo stesso tempo, la mia esperienza è che, nella pratica scientifica, non si pensa mai abbastanza a ciò che si sta facendo. Saussure l'ha detto molto meglio: “Bisogna sapere cosa fa il linguista”¹³⁶. Non ci chiediamo mai abbastanza cosa stiamo facendo. Per esempio, nel caso del *palmares*, ho avuto la sensazione di aver esaurito il mio piccolo oggetto, ma all'ultimo momento mi sono detto: “Attenzione! C'è ancora una cosa importante: ciò che questo gioco rivela sullo spazio in cui viene giocato”. In altre parole, quale deve essere lo spazio sociale, il campo intellettuale, il posto del giornalismo nel

campo intellettuale perché un'azione di questo tipo sia possibile e perché la mia domanda e la comunicazione di ciò che sto facendo su questo gioco siano possibili senza che io venga distrutto nel processo? Questa è un'abitudine di pensiero che, a mio avviso, costituisce una buona pratica scientifica nelle scienze sociali. Ora, questo è specifico delle scienze sociali o vale per tutta la scienza, con la differenza che gli scienziati non lo dicono o, quando lo fanno, non li ascoltiamo? Lascio la domanda aperta. In ogni caso, questo tipo di riflessione mi sembra assolutamente costitutivo: a mio avviso, non è un lusso legato alla nostalgia del filosofo, è assolutamente indispensabile per fare scelte scientifiche, scelte di campioni, scelte di parametri. È parte integrante dell'atto scientifico stesso.

Si veda l'analisi sul "primo a passare": "La magia sociale riesce sempre a produrre il discontinuo con il continuo. L'esempio principale è l'esame di ammissione al concorso, punto di partenza della mia riflessione: tra l'ultimo che passa e il primo che entra, la competizione crea differenze dal nulla al tutto, e per tutta la vita. Uno sarà un politecnico, con tutti i vantaggi che questo comporta, l'altro non sarà niente", cfr. Pierre Bourdieu, *Les rites d'institution*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 43, 1982, p. 60.

La lettera rubata (1844) è un racconto di Edgar Allan Poe: un ministro ruba una lettera alla regina, e la polizia effettua ispezioni meticolose per trovare il luogo in cui l'ha nascosta, anche se, più che nasconderla, l'ha lasciata in bella vista, secondo il principio che le cose "sfuggono all'osservatore per il fatto stesso della loro eccessiva evidenza". Nell'aprile 1955, Jacques Lacan tenne su questo tema *Il Seminario su "La lettera rubata"* riprodotto in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 11-61, tr. it. di G.B. Contri, *Il Seminario su "La lettera rubata" [1955]*, in *Scritti*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2002.

Cfr. il post-scriptum *Éléments pour une critique "vulgaire" des critiques pures*, in Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, Paris 1979, p. 565-585, tr. it. (parziale) di G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto. Post-scriptum: elementi per una critica "volgare" delle critiche "pure"*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 491-514.

Non è impossibile che qui ci sia un'allusione al libro di Raymond Boudon che era apparso con questo titolo qualche anno prima (*La Logique du social*, Hachette, Paris 1979, tr. it. di G. Plazio, *La logica del sociale*, Mondadori, Milano 1980) e che in un certo senso poneva anch'esso la questione del "mistero dei fatti sociali" (fornendo la risposta dello "individualismo metodologico" basato sulla nozione di "effetti emergenti").

Qui il riferimento è alla corrente dell'individualismo metodologico, di cui appunto Raymond Boudon era un esponente importante.

Si tratta dell'inchiesta sui professori dell'Università di Parigi che verrà poi pubblicata in *Homo academicus* nel novembre 1984, cfr. *Homo academicus*, Minuit, Paris 1984, p. 160; tr. it. di A. de Feo, *Homo academicus*, Dedalo, Bari 2013. La questione che

Bourdieu solleva qui è trattata nel passaggio dell'introduzione al libro dedicato alla distinzione tra individui empirici ed epistemici, cfr. pp. 34 e ss.

L'esempio è ripreso da un articolo di Bertrand Russell del 1905, *On denoting*, in "Mind", 1905, pp. 479-493 (tr. fr. posteriore al corso: *De la dénotation*, in *Écrits de logique philosophique*, tr. J.-M. Roy, PUF, Paris 1989, pp. 201-218; tr. it. di A. Bertollini, *Sulla denotazione*, Edizioni Efestò, Roma 2015).

P. Bourdieu tornerà sulla questione dei titoli nella sua analisi delle trasmissioni dedicate agli scioperi del 1995, (trasmissione *Arrêts sur images*, France 5, 20 janvier 1996; poi in *Sur la télévision*, Raisons d'agir, Paris 1996, tr. it. di A. Serra, *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano 1997).

Max Weber, *Sociologie du droit*, trad. J. Grosclaude, PUF Paris 2013, pp. 161, 213 e 300, tr.it, *Economia e Società, op. cit.*, vol. II, pp. 1-202.

J. Huret, *L'Enquête Huret*, Thot, l'édition revue et corrigée, notes et préface de D. Grojnowski, Vanves 1982 [in realtà il titolo corretto è *Enquête sur l'évolution littéraire*, ed. or., Bibliothèque-Charpentier, Paris 1891 – N.d.C.] Jules Huret lavorava all'epoca a L'Écho de Paris (poi al Figaro a partire dal 1892).

P. Bourdieu aveva in mente il lavoro iniziato sulla rivoluzione impressionista, la cui prima presentazione sarebbe stata tenuta nel suo corso l'anno successivo (1984-1985). Avrebbe trattato in dettaglio del *Salon des refusés* in *Manet. Une révolution symbolique*, *op. cit.*

Il termine "impressionismo" pare sia stato usato per la prima volta da un critico d'arte (Louis Leroy) che intendeva farsi beffe e mostrarsi apertamente ostile nei confronti del dipinto *Impression, soleil levant* (1872) di Claude Monet.

"A proposito della *natura* si concede che la filosofia debba conoscerla *come essa è*, che la pietra filosofale sia nascosta *in qualche luogo*, ma *nella natura stessa*, che essa sia *entro di sé razionale*, e che il sapere debba indagare e comprendendo afferrare questa ragione *reale*, presente in essa, non le accidentalità e configurazioni che si mostrano alla sua superficie, sebbene la sua eterna armonia, ma come sua *immanente* legge ed essenza. *Il mondo etico* al contrario, lo stato, essa, la ragione, com'essa si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere della fortuna che è la ragione, che di fatto in questo elemento si sia portata a forza e potenza, ivi si tenga ed abiti. L'universo spirituale deve invece essere dato in preda al caso e all'arbitrio, esso dev'essere *abbandonato da Dio*, cosicché secondo questo ateismo del mondo etico il *vero* si trovi *al di fuori* di esso, e in pari tempo, poiché in esso deve essere *anche* ragione, il vero sia soltanto un problema". Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans* a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987, p.7.

Probabilmente un'allusione all'uso del termine in filosofia, in particolare a partire da *De la grammatologie* di Jacques Derrida, Éditions de Minuit, Paris 1967, tr. it. a cura di G. Dalmasso, S. Facioni, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.

Si tratta di una celebre guida gastronomica di quegli anni, redatta nel 1972 da due giornalisti.

P. Bourdieu utilizza questa formula facendo riferimento a quella con cui Weber definisce lo stato come “il monopolio della coercizione fisica legittima”, cfr. *Economia e Società*, *op. cit.*, vol. I, p. 53.

Riferimento all’etimologia di collusione formata a partire dal verbo latino *ludere*, giocare. Termine che designa la sospensione del giudizio, il dubbio metodico.

Platone analizza spesso le attività umane, e la filosofia in particolare, come giochi seri. La filosofia è un “gioco da vecchi saggi” (*Leggi*, Libro VI); consiste nell’“essere seri” pur “divertendosi” (*Teeteto*, 168d-e).

Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris 1968, pp. 616-638, [ed. or. Alcan, Paris 1912]; tr. it. di C. Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2006. Viene spesso citata a questo proposito la seguente frase: “nel mondo dell’esperienza, conosco un solo soggetto che possiede una realtà morale più ricca e più complessa della nostra ed è la collettività. Mi sbaglio, ce n’è un altro che potrebbe svolgere lo stesso ruolo: la divinità. Bisogna scegliere tra Dio e la società [...] dal mio punto di vista, questa scelta mi lascia piuttosto indifferente, perché vedo nella divinità solo la società trasfigurata e pensata simbolicamente.”, cfr. *Détermination du fait moral* [1906], in Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris 2010 [1924], pp. 74-75.

Il problema del rapporto tra sociologia e artisti è un tema di lunga data e costante per Bourdieu. Egli si rammaricava che la sociologia non potesse utilizzare le varie forme artistiche per contribuire alla diffusione della sociologia con la stessa libertà degli artisti. Nel 1975, con la creazione di “Actes de la recherche en sciences sociales”, Bourdieu introdusse nel mondo delle riviste accademiche di scienze sociali un grado di libertà che conferì alla rivista un aspetto d’avanguardia. La sua analisi de *L’Éducation sentimentale* di Flaubert (*L’invention de la vie d’artiste*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 2, 1975, pp. 67-94) costituisce un secondo momento di avvicinamento tra sociologia e letteratura. Ma è con *La Misère du monde*, Seuil, Paris 1993 tr.it. di P. Di Vittorio, *La miseria del mondo*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Mimesis, Milano 2016, che Bourdieu compie un passo decisivo verso il mondo artistico, concependo esplicitamente questo libro di interviste come una raccolta di racconti che permetta a un vasto pubblico, per proiezione o identificazione, di comprendere le analisi sociologiche. Il libro doveva essere “messo in scena”, con le interviste interpretate da attori nel corso di diversi anni. La collaborazione di Bourdieu con gli artisti è proseguita fino alla fine, quando ha risposto positivamente alla proposta di Daniel Buren di progettare una sala per la sua mostra al Centre Pompidou, che sarebbe stata inaugurata nel marzo 2002. Il progetto è rimasto allo stadio di bozza, interrotto dalla sua morte nel gennaio 2002.

“C’est vers cette époque [vers 1925] que j’ai lu *Le Capital et L’Idéologie allemande*: je comprenais tout lumineusement et je n’y comprenais absolument rien. Comprendre, c’est se changer, aller au-delà de soi-même: cette lecture ne me changeait pas”, cfr. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960, p. 23, “fu in quel periodo [intorno al 1925] che lessi *Il Capitale e L’ideologia tedesca*: capii tutto con chiarezza e

non capii assolutamente nulla. Capire è cambiare, andare oltre se stessi: questa lettura non mi aveva cambiato” tr. it., a cura di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 37

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Religiöse Gemeinschaften*, tr. it. *Tipi di comunità religiose*, in *Economia e società*, op. cit, vol. I, pp. 411-618.

P. Bourdieu pensa probabilmente al testo di Maurice Blanchot, *Notes sur un roman*, in “La Nouvelle Revue Française”, n° 3, 1955.

Nella sua autoanalisi P. Bourdieu discuterà in dettaglio lo stato del campo filosofico al momento del suo ingresso. In particolare, egli paragona il caso di Bachelard a quello di Canguilhem, che è stato “consacrato [...] come *maitre à penser* da filosofi più lontani dal centro della tradizione accademica, come Althusser, Foucault e pochi altri: come se [fosse stato] designato a svolgere il ruolo di emblema totemico per coloro che intendevano rompere con il modello dominante” (*Esquisse pour une auto-analyse*, *Raisons d’agir*, Paris 2004, p. 22, tr. it. di A. Serra, *Questa non è un’ autobiografia. Elementi per un’autoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2005.).

Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1966, pp. IX-LII; tr. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Pierre Bourdieu, *Postface*, in Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. Pierre Bourdieu, Minuit, Paris 1967 [1951], p. 133-167, tr. it. e cura di F. Starace, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Abscondita, Milano 2023.

Birreria del quartiere latino frequentata da studenti e docenti.

L’esempio rimanda in maniera implicita a dei lavori che P. Bourdieu e la sua équipe avevano condotto, in particolare negli anni Sessanta (e successivamente in un centro che dopo il ’68 si chiamerà significativamente *Centre de sociologie de l’éducation et de la culture* una delle cui caratteristiche era l’analisi simultanea delle pratiche culturali e dell’educazione, (cfr. per esempio Pierre Bourdieu, Alain Darbel et Dominique Schnapper, *L’Amour de l’art. Les musées européens et leur public*, Minuit, Paris 1966).

Allusione ai congressi della *Associazione Sociologica Internazionale*, che si tengono ogni tre (e ora quattro) anni dal 1950. Sebbene P. Bourdieu e i membri del suo centro di ricerca abbiano partecipato al 7° congresso dell’ISA, tenutosi a Varna, in Bulgaria, nel 1970, egli in seguito non vi ha mai fatto ritorno. L’associazione è organizzata in “reti di ricerca” tematiche (sociologia dell’educazione, del lavoro, ecc.) e i congressi, a parte le “sessioni plenarie”, seguono questa organizzazione.

“Chiunque abbia respirato l’aria della Scuola ne è impregnato per tutta la vita. I loro cervelli conservano un odore ammuffito e insipido di cattedra; e comunque, hanno sempre le altezzosità, il bisogno di dominio, i desideri smorzati e impotenti dei vecchi ragazzi che hanno mancato la donna. Quando questi ragazzi sono spiritosi e audaci, quando hanno idee nuove, cosa che a volte accade, le fanno a pezzettini o le distorcono così bene con il tono pedagogico della loro mente da renderle inaccettabili. Non sono, non possono essere originali, perché sono cresciuti in un particolare fertilizzante. Se si seminano insegnanti, non si raccoglieranno mai creatori. (Émile Zola, *Notre École*

normale, Le Figaro, 4 aprile 1881, ristampato in *Une campagne*, Charpentier, Paris 1882, pp. 247-259).

Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", nn. 5-6, 1975, pp. 109-156, poi pubblicato, ampliato in volume: Id., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris 1988; tr. it. di G. De Michele, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1989.

Gioco di parole intraducibile tra "la presse", stampa in francese e il successivo *etre pressé*, dovere fare in fretta, essere pressati. (N.d.T).

Durkheim non ha probabilmente mai impiegato questa espressione, nondimeno in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* scrive che "questo delirio [religioso], se ha le cause che gli abbiamo attribuite, è ben fondato" (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*; tr. it. cit., p. 234). Durkheim sviluppa più ampiamente l'idea nel passaggio che, all'inizio delle conclusioni di questo stesso testo, è riassunto nell'indice con la formula: "La religione si regge su un'esperienza ben fondata".

P. Bourdieu ha sviluppato maggiormente questo punto nel primo anno del suo insegnamento al *Collège de France*, cfr. la sua lezione del 26 maggio 1982, in *Sociologia generale, vol. 1, op. cit.*, pp.103-120.

Raymond Aron era morto qualche mese prima del corso il 17 ottobre 1983.

Il libro era appena uscito mentre veniva tenuto il corso: Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris 1984.

Ibid., p. 164 (la frase non è citata nell'introduzione del libro, ma nel capitolo intitolato: "la filosofia ha dimenticato i suoi problemi?").

Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. M. Bonaparte e M. Nathan, Gallimard, Paris 1979 [1905], p. 283, tr. it. di S. Daniele e E. Sagittario, *Il motto di spirito*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

Il tema della sofferenza sociale sarà al centro del libro collettivo che Pierre Bourdieu curerà, *La Misère du monde, op. cit.* che sottolineerà anche la possibilità per la sociologia di svolgere funzioni solitamente associate alla psicoanalisi, trad. it a cura di: A. Petrillo; C. Tarantino, tr. it. di: P. Di Vittorio, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano 2015.

Pierre Bourdieu, *La maison kabyle ou le monde renversé* (1966), in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris 2000 [1972], pp. 61-82, tr. it. *La casa o il mondo rovesciato*, in Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 51-74.

"Le point de vue philosophique, ce n'est pas la logique des faits mais le fait de la logique", cfr. Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], in *OEuvres*, t. III, *Philosophie*, trad. M. Rubel, Gallimard, Paris 1982, p. 886; "ciò che è il momento filosofico non è la logica della cosa, la cosa della logica", trad. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in Marx e Engels, *Opere Complete*, vol III. 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 19.

"Si consideri la differenza che esiste tra "il treno è regolarmente in ritardo di due minuti" e "è la norma che il treno sia in ritardo di due minuti": [...] in quest'ultimo caso, si suggerisce che il fatto che il treno sia in ritardo di due minuti sia conforme a una politica

o a un piano [...]. Le regole si riferiscono a piani e politiche, non a regolarità [...]. Affermare che devono esistere regole nel linguaggio naturale è come affermare che le strade devono essere rosse perché corrispondono a linee rosse su una mappa. (P. Bourdieu cita questo passo in *Le Sens pratique*, *op. cit.* pp. 67-68, facendo riferimento all'edizione inglese: Paul Ziff, *Semantic Analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 1960, p. 8).

Willard Van Orman Quine, *Methodological reflections on current linguistic theory* in Gilbert Harman e Donald Davidson (dir.), *Semantics of Natural Language*, D. Reidel, Dordrecht 1972, pp. 442-454.

Émile Durkheim ha potuto definire la sociologia come la “scienza delle istituzioni”: “In effetti, senza snaturare il significato di questa espressione, possiamo chiamare istituzioni tutte le credenze e i modi di comportamento istituiti dalla comunità; la sociologia può allora essere definita come la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento”, cfr. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, prefazione alla seconda edizione [1901], PUF, Paris 1981 [1895], p. xxii, tr. it. di M. Prospero, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 2019.

“Il potere universale della associazione di mercato esige da una parte un funzionamento del diritto calcolabile [*kalkulierbar*], secondo le regole razionali”, cfr. M. Weber, *Economia e Società*, *op. cit.*, vol. I, p. 336; e “La calcolabilità del funzionamento degli apparati coercitivi costituisce, nelle condizioni di un’economia di mercato in via di sviluppo, il presupposto tecnico e anche una delle forze propulsive della inventività dei ‘giuristi cautelari’, che troviamo operanti ovunque – nella forma più sviluppata e controllabile nel diritto romano e inglese – come elemento autonomo di formazione di diritto nuovo ad opera dell’iniziativa privata”, *Economia e Società*, *op. cit.*, vol. II, p. 92.

Per questo esempio cfr. Pierre Bourdieu, *La parenté comme volonté et comme représentation*, in *Esquisse d’une théorie de la pratique*, *op. cit.*, pp. 83-215, e *Les usages sociaux de la parenté*, in *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 271-331.

Spinoza parla dell’*obsequium* come di una “volontà costante di eseguire ciò che la legge dichiara buono o ciò che è conforme alla volontà generale”, cfr. *Tractatus politicus*, cap. 2, § 19 [ed. or. in *Opera Posthuma*, cit.; tr. it. e cura di P. Cristofolini, *Trattato politico*, ETS, Pisa 1999]. Alexandre Matheron presenta lo *obsequium* e la “virtù della giustizia” come “il risultato finale del condizionamento con cui lo Stato ci modella a suo uso e che ne consente la sua conservazione”, cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, p. 349.

Cfr. in particolare la prima parte del *Discours sur les sciences et les arts* (1750): “[...] sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne; sans cesse on suit les usages, jamais son propre génie”; “senza posa cortesia esige, buona educazione comanda: senza posa si segue il costume, mai il proprio genio”, cfr. Jean Jacques Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Id., *Scritti politici*, tr. it. e cura di M. Garin, introd. di E. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 7.

P. Bourdieu, *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*

Il rimando è al sul capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft* espressamente dedicato alla religione (pp. 317-488) [trad. it., *Economia e società*, vol. I, *op. cit.*, pp. 411-617]. Il

profeta si oppone al corpo sacerdotale come il discontinuo al continuo, lo straordinario (*Ausseralltäglich*) all'ordinario, l'extra-quotidiano al quotidiano, al banale, in particolare per quanto concerne il modo di esercitare l'azione religiosa, vale a dire la struttura temporale dell'azione d'imposizione e inculcamento e i mezzi per metterla in atto (p. 180); tr. it., *Economia e Società*, vol. I, *op. cit.*, p. 240.

Jean Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1953 [1920], p. 18.

Nella *Teodicea* che scrisse in francese per un pubblico relativamente vasto, Leibniz disse dell'universo che "Dio ha regolato in anticipo tutto ciò che contiene una volta per tutte" (*Teodicea* [1710], I, § 9). In una discussione in latino delle tesi di un cartesiano tedesco, Johann Sturm, sostiene: "E così non basta affermare che all'inizio Dio creando le cose, ha voluto che osservassero una certa legge nel loro progresso, se si finge che la sua volontà fosse così inefficace che le cose non ne venissero affette, né si producesse in esse un effetto durevole. Cozza apertamente contro la nozione della potenza e della volontà divina, pura e assoluta che Dio voglia, e volendo, non produca o modifichi nulla, che agisca sempre e non riesca mai e non lasci alcuna opera", cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ipsa Natura* [1698], § 6, in *Opuscules philosophiques choisies*, trad. P. Schrecker, Hatier-Boivin, Paris 1954, pp. 97-98, tr. it. a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, *La natura in se stessa o la forza insita e le azioni delle creature a conferma e illustrazione della propria metafisica*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, 3 voll., vol. I, UTET, Torino 2000, pp. 507-518, p. 511.

"Egli [Johann Sturm] rigetta da sé, come imputatagli a torto dai suoi avversari, la posizione secondo cui Dio muoverebbe le cose come il falegname muove la sua ascia e come il mugnaio dirige la macina incanalando l'acqua o spingendola contro la ruota", cfr. G.W. Leibniz, *Ipsa natura*, *op. cit.*, § 5, tr. it. *La natura in se stessa*, *op. cit.*, p. 510.

Il rinvio è per esempio a, Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris 2001 [1907], p. 35, tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

G.W. Leibniz, *Ipsa Natura*, *op. cit.*, § 13, tr. it., *La natura in se stessa*, *op. cit.*, p. 518.

Bourdieu pensa probabilmente a questo passo: "Le tre forze che operano nella cerchia dei laici e con le quali il clero deve fare i conti sono la profezia, il tradizionalismo laico e l'intellettualismo laico. In direzione opposta a queste forze operano la necessità e le tendenze dell'esercizio sacerdotale in quanto tale, comunque come una forza condeterminante essenziale cfr., *Economia e Società* vol. I, *op. cit.*, p. 461.

Sulla differenza tra corpo e campo, cfr. Pierre Bourdieu, *Effet de champ et effet de corps*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 59, 1985, p. 73. Bourdieu ha poi trattato più diffusamente questa differenza nella sua lezione su Manet (*Manet: Une révolution symbolique*, *op. cit.*)

"Mi chiedo, infatti, se questo atto di volontà, questo comandamento o, se si preferisce, questa legge divina decretata nel passato abbia conferito alle cose solo una denominazione estrinseca, o se, al contrario, abbia creato in esse una sorta di impronta persistente; Un'impronta che Schellhammer, uomo di grande giudizio ed esperienza, chiama molto opportunamente legge intrinseca [*lex insita*] (anche se il più delle volte viene ignorata dalle creature a cui è intrinseca), da cui derivano la loro attività e

passività”, cfr. G.W. Leibniz, *Ipsa Natura*, § 5, *op. cit.*, tr. it, *La natura in se stessa*, *op. cit.*, p. 518.

Una traduzione di questo testo di Max Weber è stata pubblicata nel 1986 con il titolo *Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'Est de l'Elbe. Conclusions prospectives* (1892), trad. Denis Vidal-Naquet, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 65, 1986, pp. 65-68. In italiano cfr. Max Weber, *Dalla terra alla fabbrica Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)*, a cura di F. Ferraresi e S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2005, ma cfr. anche Ag. Petrillo, *Max Weber e la sociologia della città*, FrancoAngeli, Milano 2001 [N.d.T.].

Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I: *Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969, p. 115-121, tr. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: vol. I, Economia, parentela, società; vol. II, Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001.

Si tratta verosimilmente del libro di Georges Duby dal titolo *Les Trois Ordres, ou l'Imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1972, tr. it. di C. Santaniello, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1998.

Il riferimento è qui alla *labelling theory*, sviluppata nell'ambito della sociologia interazionista, che sottolinea la misura in cui il comportamento degli individui dipende dall'identità attribuita loro dagli altri. Due celebri espressioni di questa teoria sono quelle di Erving Goffman (*Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, trad. A. Kihm, Minuit, Paris 1975, e *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, trans. L. e C. Lainé, Minuit, Paris 1969 [1961]), e Howard Becker (*Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, trad. J.P. Briand e J.-M. Chapoulie, Métailié, Paris 1985 [1963]). Cfr. E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, tr. it. di R. Giammanco, Ombrecorte Verona 2003; E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, tr. di F. Basaglia, Einaudi, Torino 2010; H.S. Becker, *Outsiders. Studi sulla sociologia della devianza*, tr. it. di C. L. Vaudens e M. Croce, Meltemi, Roma 2017.

A Kenneth Arrow viene spesso attribuito il merito di aver introdotto il tema della fiducia in economia tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. Egli ha sottolineato l'importanza della fiducia nelle relazioni gerarchiche e negli scambi economici, utilizzando una formula spesso citata: “la fiducia è un'istituzione invisibile che governa lo sviluppo economico” (Kenneth Arrow, *Les Limites de l'organisation*, PUF, Paris 1976, p. 28).

P. Bourdieu ha evocato la crescita della disaffezione al lavoro che si registra già a partire dagli anni Sessanta e Settanta in *La Distinction*, *op. cit.*, p. 161 e p. 164.

“Ma non è solo al di fuori delle relazioni contrattuali, è nel gioco di queste relazioni stesse che si sente l'azione sociale. Perché non tutto ciò che è in un contratto è contrattuale. Gli unici impegni che meritano questo nome sono quelli che sono stati voluti dagli individui e non hanno altra origine che questa libera volontà. Al contrario, qualsiasi obbligo che non sia stato concordato reciprocamente non è contrattuale. Ora, ovunque esistano, i contratti sono soggetti a norme che sono opera della società e non degli

individui, e che diventano sempre più voluminose e complicate”, cfr. É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 189.

P. Bourdieu e altri ricercatori del *Centre de Sociologie Européenne* si sono occupati di editoria fin dagli anni Sessanta. P. Bourdieu riprenderà in seguito questi punti nel suo articolo *Une révolution conservatrice dans l'édition*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 126-129, 1999, pp. 3-26.

Nelle sue analisi sul maggio 68 in ambito accademico, P. Bourdieu fa riferimento alla rottura del rapporto dossico con il mondo sociale causata dalla crisi. Si veda *Homo academicus*, op. cit.

P. Bourdieu, *Espace social et genèse des classes*, op. cit.

Francis Ponge, *Nature piscem doces* (1924), *Proèmes*, t. I, Gallimard, Paris 1965, p. 148.

Per ulteriori informazioni, si veda P. Bourdieu e M. de Saint Martin, *La sainte famille*, op. cit., in particolare p. 44.

“Era anche un mago. Camminava alacramente per i campi, guardando il cielo e agitando le braccia. Comandava alle nuvole: “Voglio che andiate a destra”. – Ma esse andarono a sinistra. Poi le insultò e ripeté l'ordine. Le osservò con la coda dell'occhio, con un palpito del cuore, per vedere se non ci fosse almeno una piccola che gli obbedisse; ma esse continuarono a correre tranquillamente verso sinistra. Allora batté il piede, le minacciò con il bastone e ordinò con rabbia di andare a sinistra: e in effetti, questa volta, obbedirono perfettamente. Era felice e orgoglioso del suo potere”. (Romain Rolland, *Jean-Christophe*, Albin Michel, Paris 2007 [1904-1912], p. 34).

Thomas Kuhn, *La Révolution copernicienne*, trad. A. Hayli, Fayard, Paris 1973 [1957], e *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. di L. Meyer, Flammarion, Paris 1972 [1962]; tr. it. di T. Gaino, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 2000; e tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

“La rivoluzione scientifica non è affare dei più poveri, ma al contrario dei più ricchi scientificamente tra i nuovi arrivati” (Pierre Bourdieu, *Le champ scientifique*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 2-3, 1976, p. 99). Nei suoi lavori su Flaubert e Manet, P. Bourdieu ha richiamato l'attenzione sullo stesso fenomeno in relazione alle rivoluzioni simboliche in campo letterario e artistico (cfr. *Les Règles de l'art*, op. cit. e *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit.).

Su questi punti vedi *Homo academicus*, op. cit.

Ad esempio: “Riprendendo il vecchio adagio empirico *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, egli [il filologo tedesco Max Müller] lo applica alla religione e dichiara che non può esserci nulla nella fede che non sia stato precedentemente nel senso. Ecco dunque una dottrina che sembra sfuggire alla grave obiezione che abbiamo rivolto all'animismo. Sembra, infatti, che da questo punto di vista la religione debba necessariamente apparire non come una sorta di fantasticheria vaga e confusa, ma come un sistema di idee e pratiche ben fondate nella realtà”, cfr. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit. p. 103.

Sulla previsione in politica, cfr. Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, *La production de l'idéologie dominante* in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 2-3, 1976, pp.

3-7; ristampa *Raisons d'agir/Demopolis*, 2007.

Questo esempio si riferisce ai dibattiti che si svolsero in Francia a partire dal 1982 sulle scelte di politica economica e monetaria del governo socialista dell'epoca, quando il franco fu soggetto a diverse svalutazioni. Alcuni politici sostennero l'uscita della Francia dal Sistema Monetario Europeo (una forma modificata del serpente monetario europeo introdotto nel 1972), ma questa opzione fu scartata pochi mesi dopo, con l'arrivo del nuovo governo guidato da Laurent Fabius nell'estate del 1984.

Il rimando è a Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. H. Rousseau, Plon, Paris 1956 [1944-1945], *Miseria dello storicismo*, tr. it. di C. Montaleone, Feltrinelli, Milano 2013.

È un'allusione a Michel Serres (20° nella "hit-parade" di "Lire") che spiegava, ad esempio: "Ciò che è buono è la mescolanza. Ciò che è orribile è la separazione. Attualmente sto lavorando a una filosofia della mescolanza. Ci hanno sempre detto che per essere rigorosi bisogna separare, e in effetti è abbastanza fertile fino a un certo punto. (*Michel Serres ou la philosophie du mélange*, "Le Matin de Paris", 12 gennaio 1982, p. 28, citato da J. Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, op. cit., p. 53).

Cfr. P. Bourdieu, *La force du droit*, op. cit, p. 43.

"Ma sono abbastanza disgustato [...] dalla difficoltà che c'è in generale nello scrivere dieci righe di buon senso sui fatti del linguaggio. Preoccupato soprattutto da molto tempo della classificazione logica di questi fatti, della classificazione dei punti di vista sotto i quali li trattiamo, vedo sempre più [...] l'immensità del lavoro che sarebbe necessario per mostrare al linguista quello che fa [...]". Ferdinand de Saussure, *Lettera ad Antoine Meillet*, 4 gennaio 1894, citata in Émile Benveniste, *Saussure après un demi-siècle*, in "Cahiers Ferdinand de Saussure", n. 20, 1963, p. 13.

LEZIONE DEL 22 MARZO 1984

Prima ora (lezione): risposte alle domande. – Il sotto-campo è semplicemente un cambiamento di scala? – La società è un campo? – Il campo come soggetto dell'azione sociale. – Seconda ora (seminario): Il Processo di Kafka (1). – Il Processo e la ricerca dell'identità. – Il riconoscimento in campi debolmente oggettivati.

Prima ora (lezione) risposta alle domande

Innanzitutto, vorrei ringraziare coloro che mi hanno inviato delle domande: questa comunicazione è molto importante per me perché a volte ho dei dubbi sulla comunicabilità di ciò che dico. Fondamentalmente, mi fornisce una verifica molto piacevole del fatto che sono stato capito molto più di quanto pensassi. Poiché ciò che devo dire è spesso complicato e posso non avere tutta la mia lucidità (in certe situazioni esiste la paura del palcoscenico), ho la sensazione di non aver sempre detto ciò che avrei voluto dire. Vengo ora a queste domande: la prima riguarda la nozione di interesse, la seconda la nozione di sotto-campo e la terza l'impresa. Cercherò di dare una risposta rapida a queste tre domande, che ritengo importanti e che forse mi permetteranno di sfumare o aggiungere alcune delle cose che ho detto. Sul primo punto, la nozione di interesse, mi sono spiegato la volta scorsa, ma devo continuare a tornarci perché questa nozione è fonte di equivoci, principalmente perché la maggior parte delle persone che la utilizzano lo fanno in maniera astorica, senza avere la cultura storica che sarebbe necessario possedere per sapere cosa si dice ogni volta che si impiega il termine "interesse". Sulla storia del concetto di interesse, si veda ad esempio il libro di Albert Hirschman *Les Passions et les Intérêts*¹³⁷, che credo sia stato tradotto in francese. Hirschman studia la genesi sociale del concetto di interesse così come viene utilizzato dagli economisti: Nel senso in cui la uso io, la nozione di interesse non ha il significato ristretto che le è stato progressivamente conferito dalla storia, dall'evoluzione del mondo sociale e dalla costituzione dello spazio economico come spazio autonomo con leggi proprie. Il destino di questa nozione è storicamente legato al processo di differenziazione degli universi sociali che porta alla costituzione di questi spazi sociali separati che io chiamo campi, e una cosa che volevo menzionare oggi è questa sorta di

processo storico attraverso il quale a poco a poco si costituiscono universi separati. Tra questi universi, ce n'è uno che tendiamo a rendere l'alfa e l'omega: l'universo economico, nel quale diciamo: "Gli affari sono affari". (Se dobbiamo dirlo, è perché non è evidente: le tautologie sono sempre molto importanti, sono atti di costituzione, di affermazione. Dire "questo è quello", "questa è mia sorella", "gli affari sono affari" – o "negli affari non ci sono sentimenti", che è semplicemente uno sviluppo della tautologia – significa istituire, con un atto di costituzione, un universo all'interno del quale certe cose si svolgeranno, e si svolgeranno in un certo modo). Questa legge dell'interesse è una legge storica legata all'esistenza di spazi in cui, ad esempio, come dice magnificamente Weber, non sono più le relazioni familiari a essere il modello delle relazioni economiche, ma sono le relazioni economiche che tendono a diventare il modello di tutte le relazioni, comprese quelle di parentela¹³⁸. Un universo in cui siamo immersi, che è così evidente per noi che non riusciamo a vedere le condizioni assiomatiche del suo funzionamento, ma non è per nulla universale. Ecco perché c'è un fraintendimento della nozione di interesse: quando dico "interesse", intendo la parola nel senso dell'universo degli interessi corrispondente all'universo degli universi sociali, ma viene subito intesa nel senso di Bentham, nel senso degli utilitaristi, nel senso ristretto dell'economia. Gli economisti si affrettano allora a dire che stiamo adottando il modello economico, senza vedere l'assurdità che sta alla base della loro inconsapevole universalizzazione del modello economico. Questo è molto importante in relazione all'attuale dibattito sull'economia dell'interesse, dibattito che viene evocato dalla domanda posta dall'ascoltatore del corso.

Trascinati da questa sorta di *hybris* della scienza dominante, gli economisti iniziano a pensare tutto in termini di una particolare assiomatica legata a un particolare universo sociale. Penso, ad esempio, a una forma di questa economia dell'interesse, una delle più interessanti per la sua stessa teratologia: il lavoro di Gary Becker sul matrimonio¹³⁹. Questo illustre economista si avventura a proporre un modello di matrimonio come una sorta di impresa economica, nella più completa ignoranza dei fatti, cioè ignorando tutto, compreso il lavoro degli antropologi sulla parentela. È vero che anche il matrimonio è un'impresa economica, ma in una forma più o meno negata nelle diverse società. La parola "interesse" è polisemica, e

potreste chiedermi perché la uso se è così ambigua. Innanzitutto, non è sempre possibile inventare nuove parole (sono già stato accusato abbastanza di questo, dicendo, ad esempio, che sarebbe molto più facile parlare di “abitudine” piuttosto che di “habitus”, quando habitus e abitudine non hanno nulla a che fare l’uno con l’altro). Inoltre i concetti hanno a volte una funzione polemica, nel senso di Bachelard¹⁴⁰, che non ha niente a che vedere con la polemica ordinaria, e il concetto di interesse è quindi estremamente utile quando viene applicato a universi la cui logica è apparentemente disinteressata. Esiste, ad esempio, un interesse specifico dei rappresentanti politici¹⁴¹. Poiché si trovano in un mondo in cui gli agenti tendono a pensarsi come disinteressati, devoti e militanti, dire che hanno interessi specifici come rappresentanti (se mi leggete, dico sempre “interessi specifici” perché sono interessi legati a un mondo particolare) significa dare a questo concetto una funzione critica e ricordarci che, lì come altrove, ci sono interessi. Ognuno dei campi descritti dall’analisi sociologica ha i suoi interessi, e paradossalmente ci sono mondi in cui può essere nel proprio interesse essere disinteressati, essendo il “disinteresse” concepito sulla base di una definizione implicita di interesse come interesse economico. Per esempio, per fare poesia pura oggi, bisogna davvero essere molto disinteressati nel senso in cui un banchiere userebbe la parola “disinteresse”. Usare il concetto di interesse in questo modo significa usarlo come strumento di rottura, come spesso accade per i concetti.

Per contro dovrei anche menzionare una dolorosa tradizione di comunicazione scientifica in Francia, dove non ci si preoccupa di capire: si comincia sempre con la critica. (Non sono un fan dei concetti nazionali, ma certe tradizioni storiche sono legate a forme sociali oggettivate, e in Francia queste tradizioni storiche sono molto sfavorevoli alla comunicazione scientifica – ciò che chiamiamo “critica” è spesso una difesa molto ingenua degli interessi specifici del critico, che è più interessato a farsi vedere bravo che a capire di cosa sta parlando). La nozione di interesse è quindi molto esposta, ma credo che la scienza a volte richieda l’uso di concetti esposti e rischiosi, perché ci aiutano ad andare avanti, anche attraverso le critiche che suscitano e lo stupore che provocano, o per il fatto stesso che conducono a mettere in mano agli avversari gli strumenti per farsi attaccare. L’uso di concetti rischiosi è particolarmente rischioso in un Paese in cui le persone non amano il rischio e si assicurano e rassicurano mediante un certo

sguardo superficiale sul lavoro degli altri. L'interesse, usato nel senso in cui lo uso io, è sempre esposto al rischio di apparire associato a una visione utilitaristica, e c'è quindi il rischio di dimenticare che la nozione di interesse usata dagli economisti è un caso particolare, un'invenzione storica, un'istituzione in ultima analisi associata all'invenzione di campi economici la cui regola del gioco è l'interesse in quanto tale. Scusate se insisto se avete già capito, ma questa nozione di "in quanto tale" è correlativa alla nozione di campo: un campo è un luogo in cui certe cose si fanno in quanto tali, "als"¹⁴² per usare quella famosa parola dei filosofi che, per una volta, credo dica qualcosa di importante. Il campo economico è un luogo in cui si agisce secondo l'interesse in quanto tale, secondo il calcolo auto-interessato concepito come tale, e non represso, negato, vergognosamente assunto come nello scambio di doni. Lo scambio di doni può essere descritto come una sorta di credito, ma è un credito negato, nel senso di Freud: non è ammesso, non è assunto come tale dal suo autore e non è riconosciuto come tale da chi lo vede. L'esistenza di un campo economico, l'esistenza di contratti economici o l'esistenza, come dice Weber, di una legge razionale legata alle pratiche economiche presuppongono, da un lato, agenti capaci di (e inclini a) costituire l'economia in quanto tale, e, dall'altro lato, un gioco in cui ci si può mostrare come, dichiarare come calcolatore: l'agente in questione può porsi ufficialmente degli obiettivi auto-interessati, che in molte società, e ancora in molte delle nostre società, sarebbero sufficienti ad affossarlo. Se si pensa allo scambio di regali, è ovvio che dire "ti invito perché tu sia obbligato a invitarmi di nuovo" o "ti faccio un regalo perché tu metta una buona parola per me con..." distrugge l'intenzione stessa dell'azione. Ci sono scambi che sono scambi economici denegati. Dire questo non significa ridurli all'economia. È la denegazione che è importante: sono scambi oggettivamente economici, ma non funzionano come tali, non raggiungono i loro obiettivi – ad esempio, protezione, ricompensa, profitto, ecc. – Questo a volte richiede convinzione, perché per avere successo nella denegazione bisogna viverla come tale, bisogna "crederci", come si dice. Queste azioni economiche hanno successo solo nella misura in cui vengono negate soggettivamente e oggettivamente come economiche, il che ovviamente cambia tutto. L'interesse praticato dalle società razionali (come direbbe Weber), capitalistiche (come direbbe Marx), società calcolatrici, in cui

l'economia è istituita come campo autonomo con leggi proprie, è un caso particolare di un universo di interessi possibili, che comprende anche l'interesse scientifico, l'interesse letterario, l'interesse politico, l'interesse per il volontariato e così via. Ad esempio, possiamo fare un'economia del volontariato e porci una serie di domande: perché esistono le azioni volontarie? Perché c'è l'assistenza, la carità? Nella mia logica, postuliamo l'esistenza di un tipo particolare di interesse, che può essere una forma invertita della logica che consideriamo la logica ordinaria dell'interesse, quella che governa l'economia. Ma questa logica "ordinaria" governa l'economia solo fino a un certo punto, e uno dei pregi dell'analisi che propongo è quello di mostrare che anche il mondo economico costituito in quanto tale è ben lungi dal funzionare nel senso ristretto dell'interesse di Bentham¹⁴³. Vi rimando ad esempio, al mio articolo sul padronato: anche nelle relazioni che sembrano più governate dal calcolo economico razionale, che coinvolgono lo *homo oeconomicus* per eccellenza (per quanto ne so, non esiste *homo oeconomicus* più dei banchieri), si rinvergono, incluso per giungere a delle decisioni economiche delle relazioni che con l'economia nel senso più stretto del termine non hanno nulla a che vedere¹⁴⁴. Questa sorta di generalizzazione della nozione di interesse che sto facendo utilizzando il termine è quindi molto fruttuosa per comprendere non solo le forme di interesse che non sono incluse nel concetto ristretto di interesse come definito dall'economia, ma anche la logica specifica dell'economia, che non è così interessata, nel senso ristretto, come ci piace dire quando non ne facciamo parte, che è il caso degli intellettuali che parlano di economia. Riassumo rapidamente: l'interesse nel senso degli economisti è un caso particolare. È un'invenzione storica legata a uno spazio particolare in cui l'interesse economico si costituisce come tale in opposizione, per esempio, ai sentimenti, ai modelli di tipo familiare: maternalismo, paternalismo, fraternità, ecc. Questi modelli sociali governano quasi sempre le economie precapitalistiche. In queste società, il modello di parentela si estende oltre i confini della famiglia e, entro certi limiti, si estende anche al mercato. Per esempio, non comprerete carne da chiunque, se potete comprarla da un fratello è fantastico, ma da un cugino è già un po' meno buono; si cerca sempre un garante da parte della famiglia. Ci sono ancora società in cui non si compra un biglietto aereo senza passare per un cugino (sto esagerando un po'...). Insomma, questo modello di

calcolo economico universale non è poi così universale, ed è molto difficile da instaurare nelle nostre società: non appena si presenta un acquisto un po' rischioso, cerchiamo dei garanti e cerchiamo di trasformare il rapporto economico brutale, anonimo, impersonale, governato dal solo calcolo, in un rapporto familiare, conosciuto, padroneggiato attraverso dei modelli. L'interesse in senso stretto è quindi un'istituzione particolare, storica, che non si è creata dall'oggi al domani, che non è mai finita, che è sempre da completare, che non è mai universale, e che è legata all'istituzione di uno spazio oggettivo in cui possono esistere le sue specifiche regole di condotta.

L'interesse in senso ampio

Il concetto da me utilizzato è ovviamente molto più generale, e l'interesse economico ne è un caso particolare. In senso molto generale, equivale a dire che non agiamo senza motivo, il che è un modo per trasporre alla sociologia il famoso principio di ragion sufficiente dei filosofi¹⁴⁵: agiamo quando è nel nostro interesse agire. Mi direte che è tautologico, che è la virtù addormentativa dell'oppio¹⁴⁶. Ma non è una ragione per non dirlo: agiamo quando è nel nostro interesse agire, e l'azione presuppone una sorta di investimento – è già un sinonimo di “interesse” – in senso economico, ma anche in senso psicanalitico. (Si dà il caso che in francese i capricci della traduzione¹⁴⁷ facciano sì che la stessa parola dica entrambe le cose; non dovremmo trarne conclusioni universali, ma in questo caso particolare credo che funzioni). L'interesse è una forma di investimento in un gioco, e un altro sinonimo che mi sento di dare è *illusio*. Un campo è un gioco e *illusio* è l'atto di essere coinvolti nel gioco, di investire nel gioco: è una cattiva etimologia, ma non importa¹⁴⁸. La parola è interessante perché ci ricorda che la *illusio* è un'illusione che vale solo per chi vi è catturato. Chi non è avvinto dal gioco non ne vede l'interesse. Le interviste lo dimostrano molto bene: se si chiede a un poeta d'avanguardia di valutare il gioco del banchiere, per prendere due posizioni tra le più distanti, è probabile che egli abbia una percezione molto forte del carattere illusorio dell'investimento nel gioco, e viceversa. In altre parole, i giochi degli altri non ci interessano. Perché ci sia un gioco, nel senso pieno del termine, non solo deve esserci un gioco, cioè uno spazio di probabilità, un luogo in cui si generano regolarità probabili, probabilità di vincita di un determinato tipo; devono anche

esserci persone pronte a entrare nel gioco, a giocare nel gioco, a lasciarsi prendere dal gioco. Ma è il gioco a produrre la *illusio*? I giochi sono in grado di produrre il desiderio di giocare, o bisogna essere predisposti a entrare nel gioco per entrarvi? Questa è una delle grandi questioni poste dalla nozione di campo: è meglio essere predisposti a entrare nel campo letterario per poterlo fare? Un aspetto dell'ereditarietà professionale – come dicono i sociologi un po' semplicistici – è che si è catturati nel gioco ancor prima di entrarvi: si ha ereditato, essenzialmente dalla nostra famiglia, un impegno nel gioco, una propensione a investire, come dicono gli economisti, nel gioco. Questo è molto importante per capire il gioco economico stesso: scendere in miniera non è innato, ma esiste come propensione in certe condizioni, in certi momenti. Oggi, un certo numero di azioni sociali, come l'azione del sistema scolastico, nascondono ostacoli di tipo incerto alla riproduzione della propensione all'investimento e si parla di “allergia al lavoro”, che non significa assolutamente nulla – è proprio una virtù addormentativa... Questo è estremamente importante perché gli economisti credono che l'economia abbia in se stessa il suo fondamento. Ma spesso ci chiediamo se la convinzione alla base di tanti giochi non sia anche alla base dell'economia. Non che voglia dire che l'economia non sia determinante, ma perché lo sia, c'è bisogno di persone determinate a lasciarsi determinare da queste determinazioni [risate]. Non credo che sia solo un gioco. Ci si può sempre ritirare: il monachesimo, per esempio, è in definitiva un rifiuto della *illusio*, dell'investimento; è una fuga, un'ascesi fuori dal secolo. Weber dice che all'inizio dell'economia capitalista c'è questa invenzione storica legata al protestantesimo, l'ascesi intramondana¹⁴⁹. Possiamo anche dire: interesse = aspettativa. Essere coinvolti nel gioco significa aspettarsi qualcosa da esso. Ma chi non ha nulla da aspettarsi da un gioco ha qualche possibilità di esserne coinvolto? È una domanda importante: per essere coinvolti nel gioco, non bisogna avere un numero minimo di possibilità? È chiaro che non è così semplice, e non siamo di fronte a un soggettivismo radicale: il rapporto con l'economia di un sottoproletario, che ha poco da aspettarsi dal gioco economico, non è molto affascinante. “Investimento”, “aspettativa”, “speranza di guadagno”, “propensione all'investimento”, “investimento” nel senso più ampio, anche psicologico: questi sono i sinonimi di “interesse”. Ovviamente, ci saranno tanti interessi quanti sono i campi, tante forme di interesse quanti sono i

giochi, e l'interesse di uno sarà il disinteresse dell'altro. L'"interesse" in questo senso molto generale è ovviamente opposto al "disinteresse", ma ci saranno tanti disinteressi quanti sono gli interessi, poiché, in ogni caso, il disinteresse sarà la classe complementare di ciò che è definito come "interesse". In questo modo, il concetto si sgretola e, alla fine, l'interesse è la non-indifferenza, e qui tocchiamo un punto molto importante: non-indifferenza significa capacità e propensione a fare differenze. Quando diciamo: "Non mi interessa", "Non vedo la differenza", "Non mi interessa", è chiaro che questa *illusio* è fondamentale, è la voglia di giocare, e con la stessa mossa la capacità di giocare, vale a dire per esempio di discernere dei profitti. Se non si ha il *principium divisionis*, il principio della visione e della divisione, non si vede il punto perché non si vede dove sono i profitti. Pensate al problema della diffusione della cultura: la politica culturale odierna postula che la cultura sia qualcosa di universale che basta offrire perché sia oggetto immediato di concupiscenza, ma quello che i profeti della diffusione della cultura dimenticano è che la propensione a investire in essa è proporzionale alla propensione a vedere il gioco. Quando non si vede il gioco, quando non si vede l'interesse, quando non si vede la differenza, si è disinteressati in un senso molto particolare: si è indifferenti – come si dice, "non me ne importa niente"¹⁵⁰. In definitiva, possiamo dire che l'interesse è questa disposizione molto generale che può essere definita come la capacità e la propensione a fare differenze rilevanti. Ovviamente, la propensione esiste solo se c'è capacità: se tutto ciò che vedo è inutile, se tutto è uguale, se tutto sembra uguale, non investirò la mia salvezza in questo universo indifferenziato. Il principio che permette di fare distinzioni, di fare *diacrisis*, di fare differenze, è esso stesso regolato e funziona in uno spazio solo se fa le differenze rilevanti, quelle che realmente dividono lo spazio. Posso tornare a quello che ho detto la volta scorsa: se, per differenziare gli intellettuali, prendiamo come criterio il successo come impresa economica, diremo che il più forte è quello che vende 500.000 copie, e l'intellettuale di punta in Francia sarà Alain Peyrefitte¹⁵¹. Ma questo principio di differenziazione non è rilevante dal punto di vista di chi è coinvolto nel gioco. Con questo principio si producono differenze, ma non sono quelle giuste, non sono *cum fundamento in re*, non sono confermate dalla cosa stessa. Possiamo dare un altro sinonimo: la nozione di "gusto" è un interesse. Il gusto è sia una capacità che una propensione a discernere, e

questo può applicarsi a tutti i tipi di oggetti: il dizionario dirà “avere un gusto per le donne”, “avere un gusto per la lettere”, ecc. In tutti i casi, si tratta di discernimento e propensione, i due aspetti sono correlati. Un altro sinonimo – forse vi stupirò – sarebbe “libido”, nel senso di *libido sciendi* (non dico “desiderio” perché è molto di moda¹⁵², ma potrei dirlo se dessi alla nozione un significato che raramente le viene attribuito). Ovviamente, in tutti i casi, questa libido è istituita socialmente, anche se ha basi infrasociali. Non voglio dire che la libido di cui parla Freud sia il prodotto del sociale, ma che è sempre lavorata da questo sociale, in modo tale da non avere più nulla a che fare con ciò che era prima di questo tipo di lavoro che il sociale le impone. La *libido sciendi* è un certo modo di designare l’interesse specifico dello scienziato che, dal punto di vista dell’interesse del banchiere, non sembrerà molto interessante. Un ultimo sinonimo potrebbe essere “passione”. A rischio di sorprendervi, vi leggerò un testo di Hegel che tutti conoscono. Ve lo riporto nella traduzione di Eric Weil: “Se chiamiamo passione un interesse con il quale l’intera individualità, con tutte le vene della sua volontà, trascurando tutti gli altri interessi così numerosi che si possono avere e che pure si hanno, si getta su un unico oggetto, [un interesse] con il quale concentra su questo obiettivo tutti i suoi bisogni e tutte le sue forze, allora dobbiamo dire che in generale nulla di grande è stato realizzato nel mondo senza la passione”¹⁵³. Poiché conosciamo la fine di questa citazione, ma non l’inizio, di solito discutiamo questa frase sulle passioni. In effetti, in questo senso, la “passione” è una forma di investimento totale, il che aggiunge un’idea che non avevo dato (si sa sono filosofi...): perché l’investimento dovrebbe essere necessariamente totale? Una delle domande che ci porremo empiricamente è quale sia il grado di investimento. Esiste una relazione tra investimento oggettivo e possibilità oggettive? Questa è stata la prima domanda della sociologia. La propensione all’investimento, che gli economisti postulano esista e sia poi costante, non ha forse condizioni economiche di possibilità? Non sarei tanto più propenso a investire quanto maggiori sono le mie possibilità di successo? Non sarei un non investitore al di sotto di una certa soglia? In altre parole, non ci sono condizioni economiche per l’investimento economico di cui gli economisti si dimenticano sempre? Queste sono le domande che scaturiscono dalla nozione di interesse¹⁵⁴.

Il sotto-campo è solo una questione di scala?

Passo alla seconda domanda. Torna alla nozione di sotto-campo, che ho trattato brevemente la volta scorsa: “Perché parlare di sotto-campo? Quali sono i criteri di differenziazione? Quali sono i criteri di differenziazione? Il termine “sotto” indica una subordinazione – che è una questione molto importante che non ho trattato affatto – rispetto a un campo definito da un certo numero di effetti? Cercherò di andare abbastanza veloce, anche se è abbastanza lungo e del tutto coerente con quanto ho detto. Innanzitutto, possiamo adottare una definizione soggettivista della nozione di campo e sotto-campo: a seconda delle sue inclinazioni o del momento, un ricercatore può definire l’intero campo della produzione culturale come un campo e riunire tutti i soggetti che producono il simbolico: la Chiesa (se si dice “campi di produzione culturale”, nove persone su dieci penseranno alla Chiesa), il giornalismo, la stampa, l’istruzione, ecc. Può essere molto interessante costruire il campo della produzione culturale in questo modo, con determinate caratteristiche. In un altro momento, possiamo prendere la Chiesa da sola e considerarla come un campo o, all’interno della Chiesa, prendere il campo dell’episcopato o il campo della teologia. Quindi diremo che è un *constructum* e che c’è una sorta di arbitrarietà, l’estensione dello spazio dipende dal livello di analisi del ricercatore. Credo che questa sia una risposta utile all’inizio, ma del tutto inadeguata. Per quanto riguarda il campo letterario, che è il caso su cui ho riflettuto di più, è possibile studiare il campo letterario, ma si può anche scendere a livello di genere per studiare il campo del teatro, o scendere a un livello ancora più basso e considerare il campo del teatro di strada. Questo significa che si passa da un campo a un sotto-campo semplicemente cambiando scala? Questa metafora del cambio di scala è una delle più disastrose nelle scienze sociali. Essa sostiene tutte le opposizioni tra macro e micro che gli economisti manipolano a mio avviso in modo selvaggio¹⁵⁵ – poiché non sono legittimato o autorizzato a parlare in questo campo, non voglio dire di più –, ma che i sociologi rimpatriano nel campo della sociologia, in generale per fare effetti scientifici. Dicono: “macro/micro”, “cambio di scala”, “costruiamo in modo diverso”, ecc. e abbiamo una specie di filosofo micro-positivista, La nozione di campo è definita in opposizione a questo modo di pensare, e il campo non è qualcosa che può essere costruito *ad libitum*. Pensare in termini di campo obbliga a

porre in termini empirici la questione dei limiti del campo. Bisogna indagare a partire da principi come quello che ho indicato: il campo termina quando non osserviamo più un effetto di campo. Sulla base di questioni generali che possono essere verificate o confutate empiricamente, ci poniamo il compito di trovare i limiti di un campo. Quindi non lavoreremo alla cieca, facendo a pezzi le cose. Non andiamo alla lavagna a disegnare frecce. Se la sociologia in termini di campo può disegnare diagrammi, le linee sono punti interrogativi: fin dove arriva il campo? È una linea continua o discontinua? In secondo luogo, la domanda sulla subordinazione posta dall'ascoltatore è importante perché contiene un chiarimento di ciò che ho detto: parlare di un sotto-campo significa supporre che il campo inglobato sia dominato dal campo inglobante (che lo comprende). Potrei dire, ad esempio (e questo solleva questioni empiriche), che il teatro è un sotto-campo del campo letterario se nel teatro si osservano effetti che non possono essere spiegati senza coinvolgere il campo letterario nel suo complesso: per esempio, la posizione del teatro nella gerarchia dei generi. Infatti, i problemi che pongo costantemente di gerarchia tra le discipline (ne ho parlato l'anno scorso¹⁵⁶), tra i generi o tra gli stili, possono essere posti solo all'interno della logica del campo e del sotto-campo, fermo restando che un sotto-campo è uno spazio relativamente autonomo rispetto a uno spazio più ampio, la cui relativa autonomia è definita entro i limiti degli effetti che il campo inglobante esercita sul campo inglobato. Ecco un esempio molto specifico: nei miei primi lavori sul campo intellettuale, tendevo, per un inevitabile intellettualo-centrismo, a pensare al campo intellettuale come relativamente autonomo e, come si è sempre fatto nella storia letteraria, cercavo il principio della sua eteronomia solo nello spazio sociale inglobante. È stata una scoperta importante per me vedere che alcune delle proprietà del campo intellettuale si basano sulla posizione dominata del campo intellettuale in quello che io chiamo il campo del potere e quello che di solito chiamiamo la classe dominante. Ci sono quindi proprietà del campo intellettuale che non possono essere comprese guardando al solo campo intellettuale: possiamo guardare per millenni a un campo intellettuale o, a maggior ragione, a un intellettuale particolare come Flaubert – questo è l'errore di Sartre¹⁵⁷ – ma ci sono cose che non capiremo mai se non vediamo che occupa una posizione dominata nel campo del potere. La subordinazione si manifesta attraverso effetti visibili come il

rapporto intellettuale/borghese, nel senso tradizionale della letteratura ottocentesca, cioè la denuncia simbolica del borghese, il fascino e l'ambivalenza esercitati dal borghese sugli artisti.

Si tratta di effetti che possono essere osservati nel campo intellettuale, ma che non hanno il loro principio in esso, anche se questi effetti sono ritradotti dalla logica del campo intellettuale – altrimenti potreste chiedermi perché parliamo di campo intellettuale... Questo è ciò che si intende con la nozione di autonomia relativa, che significa dipendenza relativa: il campo intellettuale è relativamente autonomo rispetto al campo del potere, e la sua autonomia relativa si manifesta nel fatto che gli effetti esterni di dominio sono sempre ritradotti. Non diremo: “Proletari di tutti i paesi, unitevi!”, ma “Artisti contro la borghesia”; sarà quindi nella logica specifica del campo intellettuale che si esprimerà l'effetto di dominio esercitato dal campo sul sotto-campo. Mi sembra di aver risposto più o meno alla domanda.

L'impresa è un campo?

Passo rapidamente alla terza domanda, che merita anch'essa una lunga spiegazione ed è in linea con quanto ho detto prima. Riguarda le imprese. Si tratta di un quesito complesso e ringrazio M. Tiffon di averlo posto. Mi ha fatto molto piacere perché ero stato così ingenuo da credere che da quel poco che avevo detto si potesse già produrre un contributo di questo tipo. Non è una sociologia delle imprese, ma è già una costruzione interessante di una problematica per capire cos'è un'impresa. Mi piacerebbe leggerlo, ma non riesco a leggerlo per intero: “L'impresa industriale o commerciale è un campo? Può essere costituita come un campo relativamente autonomo con interessi specifici, ecc. È un sotto-campo di un ramo professionale (questa è un'ottima domanda)? Ed è coinvolta con altri campi, per esempio la finanza e altri campi, il capitale, ecc. Risponderò molto rapidamente, facendo riferimento all'articolo che ho scritto con Monique de Saint Martin (P. Bourdieu et M. de Saint Martin, *Le patronat*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 20-21, marzo-aprile 1978)¹⁵⁸. In questo articolo, la parte intitolata *L'entreprise comme champ* (pp. 57-60) mi sembra contenere la mia risposta alla domanda posta. Vi ricordo rapidamente lo schema: possiamo, estendendo quanto appena detto, costruire il campo delle aziende come uno spazio all'interno del quale ogni azienda dovrà parte delle sue

proprietà alla posizione che occupa nello spazio. In sostanza, le aziende economiche, come quelle letterarie, sono definite dalle relazioni oggettive, costanti e durature che, da un lato, le legano tra loro e, dall'altro, ai diversi mercati. Per esempio nell'articolo sul padronato si ricordava in primo luogo, le strutture del campo delle società, le principali opposizioni dalle quali possiamo comprendere una serie di proprietà di ciascuno dei sottocampi. Poi possiamo costruire quelli che [M. Tiffon] chiama sottocampi e, in particolare, questi sottocampi chiamati rami. C'è stato un lavoro molto interessante sui rami, in particolare da parte di persone dell'INSEE che hanno analizzato la genesi storica delle divisioni in rami¹⁵⁹. Come tutte le classificazioni sociali in uso, per esempio le CSP [categorie socio-professionali], le forme di classificazione delle imprese sono il prodotto di un processo storico a volte molto strano e misterioso in cui lavorano insieme i teorici, cioè coloro che fanno le classificazioni, e gli agenti sociali che lottano per classificarsi, differenziarsi, formare organizzazioni, darsi nomi, etichette, divisioni, ecc. Ripeterò uno dei miei dogmi epistemologici: ogni volta che abbiamo a che fare con una classificazione, dobbiamo interrogarci sulla genesi storica e sociale di quella classificazione, altrimenti si penserà che la stiamo usando come strumento di pensiero. È un precetto sociologico-kantiano: "Prendi le categorie del pensiero come oggetto se vuoi sapere cosa pensi"¹⁶⁰. Le nostre categorie sociali di pensiero sono il prodotto di un processo storico molto complicato e confuso, con innumerevoli soggetti in competizione. Ma queste categorie INSEE, che distinguono, ad esempio, l'industria tessile, hanno una storia e, di conseguenza, sono molto meno stupide delle categorie che un tecnocrate nel suo gabinetto inventerebbe con un po' di cultura matematica e con quello che chiamerebbe buon senso, cioè senso di classe; sono anche molto più rigorose. Quindi dobbiamo rispettarle.

La prima civetteria del sociologo alle prime armi è quella di dire che dovremmo diffidare delle categorie INSEE, ma esse sono molto migliori di quanto il sociologo alle prime armi pensi – posso davvero dirlo, dopo vent'anni di pubblicazioni. Detto questo, dobbiamo essere molto cauti perché hanno una genesi sociale: sono il prodotto di negoziazioni complesse, lotte sociali, strutture mentali più o meno vaghe, ecc. Abbiamo quindi il campo del ramo o del settore e, per esempio, due economisti, tra cui Eymard-Duvernay, hanno fatto un lavoro sul campo dell'orologeria¹⁶¹.

Hanno analizzato questo particolare settore di aziende che producono oggetti chiamati “orologi”, “pendole”, ecc. come un campo di produzione. Hanno scoperto che queste aziende sono legate tra loro da rapporti di concorrenza costanti e permanenti per la produzione del prodotto e la sua distribuzione su un mercato. Questo spazio di relazioni durature si stabilisce, da un lato, tra i produttori e, dall’altro, tra i produttori e i mercati privilegiati – tutto questo vale anche per il mercato della produzione letteraria. Queste aziende sono caratterizzate dal fatto di avere un capitale specifico. Parliamo di “capitale specifico” allo stesso modo in cui parliamo di “interessi specifici”: il concetto di campo implica capitali e interessi “specifici”. Posso riprendere il filo della lezione precedente, che ha mostrato come si costituiscono i campi all’interno dei quali operano interessi e capitali specifici: ho dovuto analizzare questo processo di differenziazione dei campi e la costituzione di spazi relativamente autonomi chiamati campi per arrivare a quello che è il progetto principale della mia lezione, ovvero la descrizione di quelle che chiamo le specie di capitale. Ci sono forme specifiche di capitale, e ce ne saranno tante quante sono i campi, e tutto quello che ho detto sull’interesse si applicherà anche al capitale. All’interno dell’industria orologiera esistono forme di capitale specifico che gli economisti descrivono, ad esempio, come particolari metodi di produzione, segreti di fabbricazione propri di un’azienda, processi produttivi, modi di gestire la forza lavoro – con strategie paternalistiche ereditate da una lunga tradizione e strategie razionali mutuata dagli psicologi sociali, con dinamiche di gruppo, eccetera – e modi di promuovere i prodotti – la pubblicità moderna, ma anche tutti i tipi di tecniche che l’hanno preceduta, come la promozione del proprio nome. Questo capitale specifico, di natura economica, è proprio di ogni settore, e il capitale di un orologiaio non è facilmente trasferibile al tessile, per cui si dovrà definire un sotto-campo. C’è anche un capitale simbolico – è qui che si gioca tutto: il marchio, la mano giusta, “tramandata di padre in figlio fin dall’undicesimo secolo”, per vini, profumi e così via. Se ci pensate, l’uso dei nomi e della pubblicità è simile al campo intellettuale: “farsi un nome” è molto importante anche in campo economico¹⁶². Per questo è interessante avere una teoria generale dei campi, perché il capitale scientifico acquisito attraverso lo studio di un campo può essere trasferito a un altro. Il capitale simbolico, i “marchi” e la reputazione sono spesso acquisiti con l’anzianità

(questo è uno dei principi principali dell'accumulazione del capitale simbolico: ha la proprietà di essere un capitale con anzianità). Ci sono poi gli effetti di campo: ad esempio, la tendenza dei produttori con prodotti simili a differenziarsi il più possibile. Questo è molto interessante: ogni azienda tende a differenziarsi dalle aziende più vicine per ridurre la concorrenza: se si ha un prodotto unico, insostituibile, non avete concorrenza. Questo è ben noto nella storia della scienza (non posso trattenermi dal fare questa analogia): un bellissimo articolo di Kantorowicz sui giuristi polacchi mostra che non appena ci furono giuristi nell'XI secolo, essi cominciarono a dividersi in specializzazioni e, successivamente, l'intera storia della scienza è costituita da queste specializzazioni che sono riassunte dalla legge "meglio essere il primo nel mio villaggio che il secondo a Roma" ("meglio essere il primo in epistemologia pedagogica del lavoro che il secondo in epistemologia"). La tendenza alla differenziazione è una tendenza che ha l'effetto di evitare la concorrenza. Molto spesso la differenziazione delle imprese è sovradeterminata: l'interesse per la differenziazione ha basi oggettive perché il prodotto è diverso e la tendenza a differenziarsi per il gusto di differenziarsi è limitata da vincoli oggettivi. (Quello che sto cercando di fare ora è molto difficile perché devo dire tante cose in fretta e mi sembra di dire cose molto parziali anche se ho in mente le correzioni). Un'altra analogia potrebbe essere fatta con il campo politico che, come tutti sappiamo, è l'arena per eccellenza della tendenza a differenziarsi dai prodotti più vicini.

Il campo come soggetto delle azioni sociali.

C'è quindi il campo economico, il sotto-campo del "ramo", che dovremmo chiamare con un nome ancora da inventare, il che non è facile: dobbiamo tenere conto del prodotto, del mercato, e ci sono intersezioni. Un problema è l'autonomia di questi sotto-campi: lo studio empirico si scontra con molte difficoltà perché un campo può essere autonomo e allo stesso tempo intersecarsi parzialmente, in un suo settore, con altri campi. Non è facile, ma permette di porre domande rigorose. Non entrerò nei dettagli, ma infine c'è l'impresa stessa, che sarebbe il sotto-campo all'interno del sotto-campo del ramo. Vi rimando alla panoramica contenuta nell'articolo "Il padronato" che pone problemi importanti dal punto di vista teorico, in quanto

l'economia classica tende a trattare l'impresa come un agente. Quando l'economia classica dice che ci sono le famiglie e che ci sono le imprese, le imprese vengono considerate come agenti, e ogni sorta di discorso psicosociologico (o una sorta di sociologia selvaggia che gli economisti producono quando sono confusi sui loro concetti) porta all'affermazione: "L'impresa è un soggetto economico". Una tradizione di "sociologia" (metto la parola tra virgolette, ma esiste socialmente come sociologia) negli Stati Uniti consiste in studi di caso, il cui scopo è quello di tracciare la genealogia storica di una decisione¹⁶³. Essi sollevano la questione di chi decide economicamente, chi è il soggetto degli atti economici, così come mi sono chiesto chi fosse il soggetto del *palmares*, chi avesse espresso i giudizi. Per quanto riguarda l'economia, alla domanda "Chi decide?" il senso comune risponde ovviamente: "È il grande capitale", "È Godot!" Se esito a dire che i casi di studio sono ridicoli, è perché il loro empirismo rappresenta già un notevole progresso rispetto al semplicistico pensiero totalitario del tipo "È Godot!". Nel caso dell'affare La Villette¹⁶⁴, ad esempio, si intende realizzare uno studio per scoprire chi decide. Il pericolo di questo tipo di interrogazione è un pensiero politico elementare in termini di responsabilità. Ricorderete quanto ho detto a proposito del *palmares*: sarebbe la stessa cosa per l'affare La Villette, il che significa che non c'è un responsabile; infatti, la domanda "Chi è responsabile?" ha poco senso. Il soggetto dell'azione economica è un campo. Il risultato ovvio è che chi domina il campo è più responsabile di chi è dominato all'interno del campo, ma dire questo è ben diverso dal dire: "Tal dei tali è responsabile: deve essere impiccato". La ricerca del soggetto delle azioni economiche – che è il motivo per cui la sociologia è una scienza morale, che piaccia o no – dissolve immediatamente il soggetto, e la prima cosa che la sociologia ci insegna è che ci sono un'infinità di soggetti, che è molto complicato: Parliamo di influenze, facciamo la *network analysis* che rivela le reti, studiamo le agende, gli indirizzari, vediamo le connessioni e, passo dopo passo, troviamo l'intero spazio sociale con una rete di relazioni oggettive in cui certe istituzioni o certi agenti hanno un peso strutturale maggiore e sono quindi più responsabili. Ma è lo spazio nel suo complesso che funziona come soggetto di questo spazio. Questo punto è emerso un po' per caso nelle mie osservazioni, ma è importante: va contro una tendenza spontanea, forse sociologicamente costituita, della ricerca. In particolare, la ricerca

storica è quasi sempre ispirata dalla ricerca dei responsabili. Non è un caso che la storia, così come viene veicolata dai media, sia spesso una storia di “affari”, e spesso la ricerca delle cause non è altro che un modo per cercare i responsabili; cercare le cause della Rivoluzione francese non è meglio che chiedersi: “Di chi è la colpa se ci sono stati i campi di concentramento? Un importante passo avanti che l’analisi in termini di campo impone è che le azioni sociali sono azioni senza soggetto – ma non nel senso in cui le intendeva lo strutturalismo negli anni Sessanta – azioni il cui soggetto è un insieme di agenti strutturati, soggetti a vincoli collettivi. La cosa meno sbagliata da dire è: “Il soggetto è il campo”, nel senso che sono tutti gli agenti ad essere responsabili. A volte possono produrre un piccolo *clinamen*, ma sono responsabili ciascuno al proprio posto, in proporzione al loro peso in una struttura che controlla ciò che possono vedere, ciò che possono sapere, ciò che possono capire e, allo stesso tempo, i limiti della loro complicità e anche della loro rottura. A volte, tutta la responsabilità può consistere nel dire: “No, non ci sto”, anche se è solo un granello di sabbia... bene ma qui si sta facendo della morale...

Ma credo che sia importante perché questa sorta di moralizzazione, che è una drammatizzazione del problema, impedisce la costituzione rigorosa dell’oggetto. Se aprite un libro di storia, vi accorgete che la ricerca del responsabile – nel bene o nel male – è alla base di molta di quella che chiamiamo ricerca storica. Si dice che “il Louvre è stato costruito da così e così”, da un architetto o da un re. La ricerca del responsabile nell’arte è la stessa: potrebbe essere Giotto o Leonardo da Vinci, ma ci vuole qualcuno da individuare come responsabile. Mi sono dilungato un po’, ma è importante dal punto di vista di questa sorta di psicoanalisi della mente scientifica¹⁶⁵ che mi propongo di fare in questo corso. Torno rapidamente alla domanda posta: sì, certo, l’impresa è un campo, ma chi è il soggetto della decisione economica? Si potrebbe dire che non è il capo, ma la *éminence grise*, l’eminenza grigia, il che consiste nello spostare il “vero responsabile”, come molto spesso gli storici cercano di fare, per esempio dicendo che non era Louvois, ma l’amante di Louvois, il che è del tutto inutile. Si chiedono anche: “Ma quando è cominciato? Qui stavo per dire qualcosa di poco carino sugli storici (ma è sicuramente la disciplina in cui mi sento più a casa, più a casa che in sociologia): la legge del campo della produzione culturale, che, allo stato avanzato, è sempre quella di andare oltre (come si

dice: “tu sei oltre l’oltre”¹⁶⁶, “Io sono oltre l’avanguardia più avanzata”), porta gli storici a cercare l’“oltre l’oltre” a ritroso [ride]; cercano l’autore del primo diario, delle prime memorie, uno dice: “È Rousseau!”. “, un altro dice “Ma no, è Montaigne”, e si va indietro fino al IV secolo avanti Cristo... Vince chi va più lontano [risate del pubblico]! Un’enorme quantità di lavori storici (potrei fornire delle bibliografie) non si basa su nient’altro che su quanto ho appena descritto...

Vedete la sociologia è liberatoria (quando si dice che è deterministica, non è vero) perché intravede subito che ci sono delle trappole in cui non bisogna cadere. Concludo con la nozione di campo: l’azienda è quindi un campo di forze in cui ci sono delle posizioni. Per esempio, nelle aziende francesi, ci saranno delle competenze e possiamo dire, come ha fatto l’autore della domanda, che ci saranno dei venditori, degli addetti alla produzione, dei ricercatori... Ma c’è anche il principio dell’individuo. Ma c’è anche il principio della posizione: ci sono le competenze garantite per legge, cioè i titoli delle *Grandes écoles* e i clan associati a questi titoli (politecnici, ecc.). Queste diverse forme di capitale, cioè di potere sul campo e sul campo, si scontreranno su qualsiasi decisione, ma quasi sempre (non sempre, bisogna fare attenzione) ci sarà un autore apparente della decisione. Ecco perché le trappole sociali sono particolarmente sottili. Penso che le azioni sociali riguardino quasi sempre i campi. Prendiamo un altro esempio lontano: la famiglia. È un campo, e i Cabili sanno bene che una decisione importante, come il matrimonio, può avere come soggetto solo l’uomo, mentre il compito della donna, che spesso decide tutto, è quello di far credere che sia il marito a decidere, perché altrimenti non è più una decisione¹⁶⁷. Questa importante legge estende ciò che ho detto la volta scorsa sulla necessità di “attenersi alla regola”. Ecco perché la trappola degli storici funziona così bene: il soggetto può essere un collettivo, fermo restando che è il capo a decidere e che è fondamentale che in un certo momento qualcuno sembri aver deciso. A volte si dice che il soggetto apparente è solo un soggetto apparente, che il soggetto è una rete o un campo e che è ridicolo cercare un’eminenza grigia o interessarsi alle amanti, ma il campo letterario, per esempio, è soggetto a influenze molto significative da campo a campo, e se si sa che attraverso i salotti e le donne si esercita l’influenza del campo del potere sul campo letterario, abbiamo capito qualcosa di importante. Dire che interessarsi ai problemi della storia aneddotica è inutile è quindi anche

una sciocchezza... I campi sono i veri soggetti ma, in molte circostanze, non è irrilevante che la decisione, nella sua manifestazione ufficiale, appaia come la decisione di un uomo. Quest'ultimo punto, inoltre, è socialmente controllato e varia a seconda del tempo, della società e così via. Una proprietà dei campi che deve essere esaminata è il grado in cui un campo concede o si concede l'autogestione, o in cui incarica una persona [di prendere] l'aspetto di una decisione. E qual è l'effetto specifico di questa apparente concentrazione del processo decisionale? Se pensiamo a queste domande, si tratta, per esempio, del problema del carisma o del gollismo. Mi fermo qui. L'ora è passata, ma credo che questo excursus fosse giustificato perché mi permetterà di ampliare alcune analisi che avevo proposto sulla lista dei premi, e parlando di una realtà più lontana e più astratta, potrò dire cose che non avrei potuto dire in maniera decante a proposito di un universo di cui sia voi che io siamo parte.

Seconda ora (seminario) Il processo di Kafka I

L'idea centrale della mia argomentazione è, se volete, che ne *Il Processo*, Kafka propone una sorta di modello – che non è ovviamente costituito come tale, e che pone dei problemi – del mondo sociale. Vorrei dire subito che Kafka ha funzionato, e continua a funzionare, come test proiettivo, e che chi si avventura a parlare di Kafka dovrebbe essere consapevole che rischia di rivelare molto più di se stesso che di lui. In effetti, sarebbe molto interessante analizzare le “letture” di Kafka (come si dice...) da questo punto di vista. In realtà, penso che se non tutti i testi svolgono questo ruolo di test proiettivo, i testi più oscuri si prestano ovviamente meglio degli altri. Una storia delle letture dei presocratici sarebbe altrettanto affascinante. Stiamo parlando di testi molto antichi e molto oscuri: abbiamo migliaia di anni di test proiettivi. Sarebbe una bellissima storia delle strutture mentali... (L'espressione “test proiettivo” è, credo, ben fondata: poiché le strutture mentali socialmente costituite tendono a proiettarsi, testi oscuri e antichi hanno ricevuto tutta una serie di letture sovrapposte. Penso che ogni epoca debba consegnare le sue strutture collettive, o almeno la sua forma accademica – anche se i presocratici non sono stati letti solo dagli accademici, è iniziato molto prima.) Kafka è divertente a questo proposito. Una sorta di dossografia potrebbe prendere come oggetto non i testi, ma ciò

che è stato detto su di essi, postulando che ciò che è stato detto non è affatto casuale, ma esprime strutture mentali, costituisce un documento o, piuttosto, un esperimento sociale storicamente costituito. Ancora una volta, sfato il vecchio mito che “nelle scienze sociali non c’è sperimentazione”. In realtà, il mondo sociale è pieno di esperimenti, che vanno semplicemente costituiti e analizzati come tali. È quello che ho fatto l’ultima volta a proposito della hit parade: ho preso qualcosa che accade da sé e ho cercato di costruirlo in modo che potesse essere trattato come un esperimento, con la semplice differenza che l’esperimento è già stato fatto da persone che non hanno fatto un protocollo, che non sanno nemmeno lontanamente cosa hanno fatto. Molte cose possono essere costituite in questo modo. Kafka si è prestato alla proiezione della rappresentazione dello scrittore come vate, come profeta o come precursore (questa è una rappresentazione storica socialmente inventata dello scrittore – non si applica a tutte le epoche o a tutte le società): Kafka è stato visto come una sorta di lettore profetico dei totalitarismi, l’aggettivo “kafkiano” è diventato la designazione comune per un certo numero di fenomeni. È stato anche visto come un profeta della burocrazia. La lettura che mi sembra più divertente, perché è la più probabile date le opportunità sociali di leggere Kafka, è quella che consiste nel vedere in Kafka il portavoce di una sorta di rivolta dell’individuo, dell’uomo libero, ecc. contro ogni forma di repressione burocratica. Recentemente ho ricevuto un testo che mi sembra rispecchiare ingenuamente una delle letture più comuni, cioè l’indignazione morale di persone che si sentono importanti, che sono socialmente consacrate come personalità, di fronte a poteri burocratici esercitati da persone senza qualità. È una cosa a cui non avevo mai pensato, ma che mi sembra molto divertente e molto interessante: l’indignazione di una personalità arrestata da un gendarme. L’autoanalisi è interessante: [i sostenitori] di questa lettura fanno notare che, in Kafka, chi detiene il potere è anonimo ma soprattutto indegno e rozzo: al pittore piacciono le ragazzine, il giudice legge romanzi pornografici nascosti nel Codice Civile, e così via. Questo tipo di rivolta è fondamentalmente l’intellettuale che fa il servizio militare; è il caporale, e così via. Quindi lo do come uno dei test proiettivi, un divertente effetto di proiezione. Ovviamente, sapere questo ti rende cauto: inizi a prestare attenzione a ciò che dici perché sai che stai dicendo molto di te stesso in questo tipo di discorso sulla letteratura, che può essere anche vissuto come

molto brillante. “Kafka il profeta” fa un’osservazione importante, di cui parlerei se dovessi fare una lunga rassegna di “sociologia e letteratura”, una questione che si pone molto spesso. Negli anni Sessanta si discuteva molto del rapporto tra filosofia e letteratura: lo scrittore è un filosofo? Un filosofo può scrivere per esprimere una filosofia? Oggi, alcuni si chiedono quale sia il rapporto tra la sociologia della vita quotidiana e la letteratura. Penso che sia un argomento reale. Per quanto riguarda la scrittura, ho notato questo problema l’anno scorso in relazione allo stile, quando ho detto che i filosofi hanno costituito la specificità del loro stile, e quindi del loro capitale specifico di filosofi nel campo della produzione culturale, producendo una certa bruttezza stilistica che era la garanzia della profondità kantiana. Ovviamente, i sociologi hanno questo problema: se sono troppo bravi [cioè se scrivono con stile], si dice che non sono scientifici; se sono troppo brutti [cioè se scrivono in modo pesante], vengono criticati, anche se devono affrontare i vincoli interni specifici della creazione di concetti, ecc. Un altro modo è dire, come ho detto di sfuggita la volta scorsa, che la letteratura può produrre un effetto cruciale che la fredda analisi non può produrre: può drammatizzare un modello. In sostanza, è in questa veste che userò Kafka. Non pretendo di essere un kafkiano, uso Kafka come pretesto per dire qualcosa su Kafka che, mi sembra, è soprattutto in Kafka, e cercherò di mostrare che c’è un rapporto tra la lettura che sto facendo e l’esistenza stessa di Kafka: in fondo, farò sociologia della letteratura. Rimarrò nella logica del discorso scientifico, cioè soggetto a convalida, conferma o invalidazione, ma sostengo che questa lettura di Kafka può essere produttiva. Kafka propone un modello, ma questo modello è drammatico. Allo stesso tempo, non è un vero modello, e la virtù pedagogica di questo modello sta nel fatto che non è completamente oggettivato e che, in un certo senso, non potrebbe essere firmato da un sociologo degno di questo nome nella misura in cui, ad esempio, la forza propulsiva dietro la produzione di questo modello è, credo, una forma di indignazione morale simile a quella espressa nella lettura che ho citato prima: Come ebreo colto in una società fortemente segnata dall’antisemitismo, Kafka deve certamente aver vissuto con particolare intensità quell’esperienza molto comune agli intellettuali che sentono che la loro persona è irriducibile al loro carattere quando si scontrano con le autorità burocratiche che li riducono alla loro verità sociale: “Tu sei uno come tutti gli altri”. “Penso quindi che al centro della

produzione del modello di Kafka ci sia una forma di indignazione che può essere al centro di un certo numero di dettagli. D'altra parte, il modello kafkiano rimane legato da una sorta di adesione all'esperienza di Kafka stesso, che si manifesta nel tono e nell'indignazione. Tra l'altro, il sociologo deve padroneggiare, o almeno oggettivare, queste relazioni di non-indifferenza che lo uniscono al suo oggetto e che sono il principio di adesione che vieta l'oggettivazione complessa. Da qui il precetto che ho formulato più di una volta quest'anno: bisogna sempre oggettivare il soggetto dell'oggettivazione se si vuole avere una qualche possibilità di sapere cosa si sta facendo quando si oggettiva. In particolare, bisogna oggettivare il particolare piacere che si prova nell'oggettivare certi particolari oggetti, perché l'oggettivazione si pratica ovviamente anche nella polemica (per gli altri sei sempre un oggettivista: "Sei solo un..."). C'è quindi un piacere un po' salace nella pratica della sociologia: il piacere di oggettivare con garanzie, con l'apparenza della scientificità. Se non lo sappiamo, se non ci oggettiviamo e non proviamo piacere nell'oggettivare, è molto probabile che oggettiveremo male, che oggettiveremo solo parzialmente, cioè al risparmio, e che dimenticheremo di oggettivare il luogo da cui stiamo oggettivando. Questo è ciò che accade nel caso di Kafka. Se il suo modello è drammatico, è ovviamente perché c'è talento, scrittura e invenzione, e il modello è una storia. Il sociologo non può farlo. A differenza del sociologo, il mestiere del romanziere è quello di raccontare storie: crea suspense, aspettativa, entriamo [nell'opera], ci identifichiamo con essa, ma, in questo modo, il modello rimane attaccato al suo motore ed è solo un "modello" tra virgolette (se dico questo, non è solo per marcare la distanza dalla scienza, perché tutti i modelli che produciamo sul mondo sociale sono "modelli" tra virgolette [...]).

Il Processo e la ricerca dell'identità

Kafka descrive un gioco in cui la posta in gioco è la risposta alla domanda "Chi sono? o, più precisamente, "Sono?" Il processo è un processo, una piccola macchina, che prende gradualmente forma. Il protagonista vi partecipa fin dalla prima frase: "Era stato sicuramente calunniato¹⁶⁸". Così prima dell'inizio dell'opera c'è un giudizio simbolico, un'accusa, un atto di categorizzazione, un *catagorestein*: è stato accusato pubblicamente... La

calunnia è una forma di accusa molto particolare. Bisogna vedere cosa la separa da un'accusa pubblica pronunciata da un giudice, da un tribunale, la cui domanda è chi ha il diritto di giudicare. La calunnia è un'accusa sotterranea pronunciata in forme non ufficiali. È per il verdetto di un tribunale ciò che la stregoneria è, secondo Durkheim, per la religione – Durkheim diceva che la stregoneria è dalla parte delle tenebre, di notte, fuori dallo spazio ufficiale, mentre la religione è pubblica, ufficiale¹⁶⁹, davanti a tutti, e con lo *omnium consensus*: per potersi mostrare a tutti, bisogna essere riconosciuti e conosciuti da tutti. All'inizio c'è un verdetto che è come un peccato originale, ma è cominciato prima: è stato calunniato e ha questa specie di etichetta sulla schiena. Il legame con l'identità ebraica, che tutti i commentatori hanno visto, è così evidente che non vale la pena insistere. Una volta che la faccenda è iniziata, l'eroe è coinvolto nel gioco: non può più prenderla alla leggera, e la domanda diventa per lui: “Sono accusato giustamente o ingiustamente?”, “Chi mi dirà se sono accusato giustamente o ingiustamente?”, “Chi mi dirà anche se sono accusato?”, quindi “Chi mi dirà cosa sono, cioè innocente o colpevole?”, e, a un livello più alto, “Chi mi dirà chi sono?”. Attraverso questo modello drammatizzato di un gioco su cosa e chi sono, Kafka dà una visione unilaterale – Weber direbbe un tipo ideale – in cui accentuo un profilo, una realtà... Weber parla di *Vielseitigkeit*, di una pluralità di aspetti: il mondo sociale ha una pluralità di aspetti, io guardo un profilo e lo privilegio, lo accentuo – così nasce un tipo ideale¹⁷⁰. Kafka propone una visione idealtipica del mondo sociale come un mondo in cui la posta in gioco è sapere cosa sono e persino che sono. Può esistere qualcuno a cui il mondo sociale non dice nemmeno che è? Posso esistere se gli organi preposti a dirmi cosa sono e cosa non sono mi dicono, se non so dove sono, se non li trovo? La macchina si mette allora in moto e *Il Processo* è il processo di questa corsa alla ricerca del vero tribunale, con un movimento costante per uscire dal gioco e dire: “Sono soggetto a questo giudizio solo nella misura in cui lo rincorro”. Se dico “non mi interessa”, ne esco, non ha più alcuna presa su di me. L'eroe lo ripete più volte: “Ma, in fondo, sono libero”. Questo è molto importante: ci ricorda il fondamento nell'illusione di tutti i giochi sociali. In definitiva, potremmo evocare Hegel e la dialettica servo – padrone... (sto usando questi termini metafisici in tono disincantato e ironico perché hanno funzionato troppo in una tonalità che mi dà sui nervi, ma questo non

significa che non sia vero: è molto complicato, devo dirlo, altrimenti creo effetti di persuasione clandestina che non corrispondono all'effetto che voglio produrre). Posso creare un effetto persuasivo clandestino, ma solo quando corrisponde alle mie intenzioni). La parola chiave in un gioco in cui la posta in gioco è sapere chi sono, e allo stesso tempo sapere chi mi dirà veramente chi sono, è la parola "verdetto", che significa *veridictum*, "ciò che è veramente detto": chi può veramente dire chi sono? E chi giudicherà la legittimità del giudice? Chi giudicherà il diritto di giudicare? Ovviamente, questo gioco è un modello di esistenza umana. Uno dei problemi dell'esistenza umana è la questione del capitale simbolico, che è fondamentalmente l'identità, cioè ciò che gli altri dicono di chi sono. Dire "Sei nullo" significa dire che non esisti. C'è un modo per il mondo sociale di scotomizzare, come dicono gli psicoanalisti, cioè di annullare: "Io non ti percepisco", "Sei invisibile per me, passi inosservato". La scomunica è quindi un modo per rimandarci nell'oscurità più profonda, per metterci fuori gioco: "Non esisti nemmeno in questo gioco, non appartieni". Sei un reietto. C'è una sociologia comparata da fare sulle strategie impiegate dalle diverse società per annullare simbolicamente le persone che non si conformano alle rappresentazioni dominanti di ciò che serve per esistere legittimamente. La questione è quella della legittima esistenza: è l'ufficialità, il diritto di esistere ufficialmente, di essere conosciuti e riconosciuti. In altre parole, è un modello del gioco sociale come gioco di verità, un modello del gioco sociale come gioco in cui è in gioco la mia verità. Se la sociologia esaspera, soprattutto quella che si è sviluppata negli ultimi vent'anni circa con tutto un corpus di lavori che sto cercando di riassumere (il lavoro oggettivo dei sociologi interazionisti americani, degli etnometodologi, di alcuni sociolinguisti, dei filosofi del linguaggio, ecc.), è perché rivela che la posta in gioco nel mondo sociale non è semplicemente il potere, o il capitale economico, o il dominio economico. Tutte queste persone che hanno richiamato l'attenzione sul ruolo decisivo del simbolico negli scambi sociali rivelano una posta in gioco molto più vitale, che riguarda l'esistenza stessa degli agenti sociali. Di conseguenza, questa sociologia è particolarmente irritante per coloro che sono legati a una filosofia personalista del soggetto. Un certo tipo di esasperazione che il mio discorso provoca è molto giustificato per chi ha una visione personalistica del mondo, che vuole assolutamente esistere come un "io". Niente di più

terribile. Inoltre, queste persone sono tra i più assidui lettori di Kafka: è ovvio che non vedono in esso ciò di cui sto parlando... Il problema, appunto, è esistere come persona, ed è il mondo sociale che dice a qualcuno se è una persona in senso positivo o negativo: “Esisti? La risposta più assoluta è nelle mani del mondo sociale. Ora passerò a cose più specifiche, ma credo di aver detto la cosa principale quando ho iniziato. Un passaggio tipico di quel che intendo è una conversazione con Block, il negoziante – che tutti i commentatori hanno sottolineato essere ebreo. Block vive permanentemente con l’avvocato, che è anche l’avvocato di K. Le oscillazioni del delirio di K. si possono vedere nel suo rapporto molto complicato con l’avvocato: quando entra nel gioco, corteggia l’avvocato, ma quando è stufo, dice “mi chiamo fuori” e lascia l’avvocato. Block, invece, è perennemente pazzo. Crede, dorme dall’avvocato, il che è molto simbolico. È quello che ha detto prima Hegel: si dedica completamente al gioco. Giorno e notte è in tribunale, si sdraia ai piedi dell’avvocato, che suona un campanellino al suo arrivo. Questo è il limite dell’alienazione, perché quella che sto descrivendo è una forma di alienazione; anche il gioco della *illusio* significa alienazione. Block è coinvolto nel gioco. K. comincia a disprezzarlo completamente, anche perché è preso dalla sua stessa alienazione, e poi, a un certo punto, comincia a consultare questo perfetto alienato che ne sa molto. A poco a poco, lo status di Block cambia: man mano che K. si cala nel gioco, vede in lui un “vecchio” – è come nell’esercito, i vecchi sono molto importanti. Quello che sto dicendo è un modello, non un’analisi selvaggia. Ci sono molte analogie con il mondo militare. Goffman dice che l’asilo ha un “effetto di asilizzazione”: queste istituzioni totalitarie, che sono molto difficili da vivere, producono un effetto su coloro che assimilano, per cui gli agenti si assimilano all’istituzione, si identificano con essa e finiscono per essere come pesci nell’acqua¹⁷¹. Block è un asilizzato dell’asilo legale; è completamente identificato...K. è ancora un “bizut”, un novellino, una matricola, i riti di istituzione, i riti di ingresso alle *grandes écoles* e le classi preparatorie sono riti di asilizzazione. K. sta per continuare la sua “taupe”, è il primo semestre e ha a che fare con un “bica”, una persona che è stata asilizzata¹⁷². Lo disprezza un po’ perché ovviamente vede l’asilizzazione che ha segni esteriori e si manifesta in una sorta di rassegnazione ai capricci dell’istituzione. È un requisito delle istituzioni più totali quello di esigere

un'assoluta autodedizione all'istituzione. Il nuovo arrivato, il neofita, per usare l'analogia con l'istituzione religiosa, vede questi segni di asilizzazione e li disprezza un po', ma man mano che viene coinvolto nel gioco, Block diventa l'informatore importante: conosce tutte le abitudini dell'istituzione, sa che verso le quattro si può uscire di nascosto, ecc. In breve, più K. viene coinvolto, più Block cresce d'importanza. Ma questa è una digressione. A un certo punto, credo che K. dica che il padrone (non ricordo il nome) è un grande avvocato, e allora Block lo mette al suo posto: "Pivello, non sai di cosa stai parlando; c'è un'intera gamma di avvocati: ci sono quelli grandi, ci sono quelli medi, ci sono quelli piccoli, ci sono quelli piccolissimi, ecc.". Block dice: "Ognuno può naturalmente definirsi "grande" se vuole, ma in questa materia sono le consuetudini del tribunale a decidere". Per me questo riassume tutta la tesi: ognuno si dà un'identità e si attribuisce una personalità, e il verdetto sui singoli verdetti spetta alla corte suprema, l'ultima istanza¹⁷³. Il problema è quindi sapere chi avrà l'ultima parola quando si tratta di dire chi sono: chi sarà il giudice nella gerarchia dei giudici? Questo è il mito dell'ultima istanza. Ecco perché, come ho suggerito la volta scorsa, sociologia e teologia sono molto simili: non a caso possiamo fare sia una lettura teologica di Kafka sia una lettura sociologica come quella che propongo (e che è stata raramente proposta, dato che l'immagine che si ha di Kafka e di tutta la letteratura è tale che non la si può leggere in chiave sociologica). Penso che la lettura sociologica e quella teologica siano perfettamente sovrapponibili nella misura in cui esiste una questione fondamentale teologica nel nostro rapporto con il mondo sociale: chi mi dirà veramente chi sono? Possiamo dire che è Dio, ma possiamo anche dire, come Durkheim, che "Dio è la società¹⁷⁴". È la società che ha il potere di nominare – il termine nominare è importante. È lei che ha il potere di dire: "È uno scrittore", "È un grande sociologo", "È un grande teologo", e questo potere è tale che posso dire: "Non sono io che lo dico, non sono io che mi consacro". Come ho detto la volta scorsa, Napoleone che si mette la corona in testa rappresenta il grado zero della legittimità: quando qualcuno dice di essere il più grande, siamo particolarmente portati a sospettare dell'obiettività del suo giudizio: ha troppo interesse a dirlo perché non si possa sospettare che il suo giudizio sia interessato. I verdetti sono tanto più legittimi quanto più provengono da lontano. In campo letterario, tutti sanno che ci sono scambi di relazioni, ma i circuiti brevi (X

scrive di Y poi Y scrive di X) sono poco legittimi; i circuiti altamente legittimanti sono i più lunghi. L'autorità suprema sarebbe una sorta di autorità anonima, collettiva, che sarebbe il *consensus omnium*: il verdetto assoluto è il *consensus omnium*, questa sorta di incarnazione nel mondo di Dio come detentore della verità assoluta senza al di là. La lettura teologica e la lettura sociologica non sono quindi affatto antagoniste, ma assolutamente sovrapponibili. Ora, più concretamente, su questo gioco di identità che ho discusso in modo molto astratto, torniamo al gioco degli scrittori che avevo descritto la volta scorsa. Chi può dire che sono uno scrittore? Chi può dire che sono il miglior scrittore? Sono la persona meglio collocata per dire che sono il miglior scrittore? Più in generale, nella vita di tutti i giorni, chi ha il diritto di dire chi sono? Chi ha il diritto di dire degli altri che sono davvero quello che sono? Questo è il problema dell'insulto che ho affrontato tre anni fa. Quando dico a qualcuno: "Tu sei questo o quello", sto solo impegnando me stesso; e lui può dirmi: "Tu sei un altro". È un discorso reciproco o, per dirla con Eraclito¹⁷⁵, *idios logos*, cioè un discorso singolare senza forza sociale, in contrapposizione al discorso legittimo che è *koinos*, comune, cioè sancito dalla comunità, e che, essendo comune, può essere esposto nella comunità, può essere detto pubblicamente, con la sanzione del gruppo. Si tratta, quindi, dell'opposizione tra la calunnia singolare e il tribunale che pronuncia la sentenza per tutti, dell'opposizione tra le sentenze singolari e le sentenze con una pretesa universale, tra la maledizione – o la maldicenza – e la nomina ufficiale. Vorrei insistere un attimo su queste parole "maledizione" e "maldicenza". A volte è importante fare giochi con le parole. In "*médire*", possiamo percepire "*maudire*" e tuttavia non vediamo il legame. Credo che la maledizione sia solo il limite della maldicenza. La maledizione è la benedizione invertita. In entrambi i casi, si tratta di tentativi di agire attraverso il verbo – secondo la definizione di Austin del performativo, sono tentativi di fare cose con le parole, di esercitare forze con le parole¹⁷⁶. Quando qualcuno dice: "Il libro di Tal dei Tali è disgustoso, non vale niente, ecc.", questa è una forma di maledizione. C'è una specie di desiderio di danneggiare, distruggere, minare il suo capitale simbolico, screditarlo ("screditare" include "accreditare") e quindi ucciderlo simbolicamente. La maledizione è il limite dell'uso magico delle parole per uccidere. È separata dalla maldicenza dalla logica dello spazio in cui avviene: fa ancora parte di un mondo in cui si crede nella magia, in cui le

azioni magiche sono socialmente riconosciute come legittime, persino quasi pubblicizzabili – anche se la magia è sempre fatta un po' di nascosto. La maledizione è legata a società in cui si possono mostrare azioni di violenza simbolica contro gli altri. Nelle società laiche, si tratta di maldicenze. Credo sia importante costuire la classe maledizione/maldicenza, in modo da comprendere meglio la maldicenza e non sorvolare sul significato di calunnia, su ciò che la gente dirà, sul pettegolezzo: Sono azioni sociali con le quali gli agenti lavorano per manipolare la propria identità manipolando l'identità degli altri, per promuovere se stessi svalutando gli altri, per creare sospetto – i Cabili sono inflessibili sul problema del sospetto: l'uomo d'onore è colui che è al riparo da ogni sospetto, che annienta il sospetto prima ancora che possa essere formulato, che indirizza il sospetto su ciò che rende vulnerabili le società maschili, cioè le donne, ecc. Il sospetto, ciò che la gente dice, il pettegolezzo, equivale a piccoli omicidi. È la forma infinitesimale di ciò che la maledizione è la forma cumulativa e ostentata. Da tutta una serie di studi, in particolare sotto la direzione di Mary Douglas, antropologa inglese, sul problema della stregoneria e da una serie di libri scritti da specialisti di società tra loro differenti¹⁷⁷, sembra essere emersa una legge generale secondo la quale il ricorso alle maledizioni e alle tecniche magiche, la stregoneria, sono più diffuse nelle società in cui l'insicurezza e la competizione sono massime. In altre parole, queste società altamente competitive, dove la posta in gioco è scarsamente oggettivata, sono mondi in cui la competizione per la morale e i valori è molto forte, e le garanzie oggettive del risultato di questa competizione non sono chiare: non c'è un tribunale costituito per dire chi ha vinto e chi ha perso, non c'è una classifica oggettivata.

Il riconoscimento nei campi debolmente oggettivati

Potete ora capire dove volevo arrivare: è molto simile al campo intellettuale come l'ho descritto. Il campo intellettuale è un universo altamente competitivo in cui sono in gioco questioni vitali: “Chi sono”, “Cosa sono”, “Sono uno scrittore”, “Ho il diritto di chiamarmi scrittore o non sono niente”. Sono mondi in cui tutto o niente è possibile. D'altra parte, la competizione è molto forte su questioni molto vitali, più vitali della vita, come si dice, dato che si può morire per il proprio lavoro (vedi le

agiografie). È una delle proprietà oggettive di questi universi proporre poste in gioco così vitali da poter morire per raggiungerle. Allo stesso tempo, il grado di successo della lotta per ottenere queste poste in gioco è del tutto incerto, e gli agenti sociali sono lasciati nella totale incertezza sul loro successo. Torniamo al mondo del *Processo*: si fa di tutto perché l'eroe K. non sappia mai da che parte stare. K. sarà giustiziato alla fine, non sa mai da che parte sta e nessuno può dirglielo. C'è una sorta di incertezza oggettiva: si arriva a una definizione di gioco patetica o tragica. È una condizione particolare del campo: sono giochi in cui sono in gioco cose vitali, ultime, con una competizione molto forte e con un'incertezza quasi assoluta. Certo, è comprensibile che le persone abbiano letto il campo di concentrazione in Kafka, ma l'immagine del campo di concentrazione ha fatto da schermo e ci ha fatto dimenticare che nella vita di tutti i giorni ci sono una quantità di giochi ad alto rischio, altamente incerti, con poste in gioco vitali e pochissimi verdetti istituzionalizzati. Parlando del *palmares*, l'altro giorno ho detto che la cosa straordinaria è che si tratta dell'unico *palmares*. Ad esempio, quando ho lavorato sui professori dell'insegnamento superiore, ho cercato una classificazione oggettiva, incontestabile e pubblica di chi è valido e chi non lo è in un universo in cui tutti lottano per scoprire chi è valido e chi non lo è, chi esiste e chi non esiste. Ma non c'è, e questo è un fatto sociale. La mia prima mossa è stata quella di sostituirmi, come sociologo, al mondo sociale: "Creerò una classificazione, la più oggettiva possibile, prendendo i rapporti del CNRS, le citazioni nelle riviste internazionali. Farò il *veridictum*, regolerò i conti come studioso – certo non in senso economico – dirò cosa sta succedendo. Grazie a Dio, mi sono detto: "Ma che diritto ho io, come ricercatore, di sostituirmi al mondo sociale? Se è interessante dal punto di vista scientifico, penso che si debba fare una classifica, ma nella consapevolezza che quel che è veramente importante è che, oggettivamente, la classifica non esiste. In altre parole, posso istituire questa classificazione e trattarla come un principio esplicativo.

n realtà, questa classificazione, che tutti conoscono ma che non esiste – ne ho parlato abbastanza la volta scorsa – è il principio esplicativo di molte pratiche. È il vero principio che giustifica le pratiche, il grado di certezza – è una parola molto importante: certezza sul futuro, certezza oggettiva, certezza soggettiva, eccetera – e il grado in cui esse si basano su una

certezza sul futuro. Ma è anche importante sapere che non esiste oggettivamente, e che alcuni dei fenomeni più caratteristici dell'universo derivano da esso, come l'angoscia o la propensione particolarmente marcata alla maledizione. Ricordo che un uomo d'affari mi disse che non esistono persone più malvagie degli intellettuali. È un giudizio molto ingenuo, ma è in linea con quanto dicevo stamattina e ha un fondo di verità: si tratta di mondi in cui è in gioco la propria identità e quindi l'identità degli altri. È un gioco simbolico di vita o di morte. Una parte enorme delle cose che si scambiano sotto forma di recensioni critiche (vi ricordo quello che ho detto stamattina) sono omicidi simbolici; siamo tutti circondati da criminali simbolici. Credo che quel che si deve desumerne è che sono dei giochi ad alto rischio e di grandissima incertezza.

Direte che si tratta di una mia proiezione e mi chiederete che diritto ho di proporre questa lettura proiettiva e partigiana di Kafka. Ho potuto ribaltare la situazione molto facilmente grazie al libro di Unseld¹⁷⁸. Credo che questo libro sia molto importante perché rompe per la prima volta con un aspetto centrale della mitologia su Kafka: Kafka aveva ordinato al suo amico Max Brod di bruciare i suoi manoscritti. Unseld dimostra chiaramente che Kafka aveva dato quest'ordine a qualcuno che aveva giurato cento volte che non lo avrebbe fatto. Quello che sto dicendo può parere polemico, nella vita reale non è così... Ma è una specie di mito molto interessante, che deve essere compreso come tale, che deve essere compreso in modo non ingenuo. Essendo persone colte, le persone che scrivono di letteratura celebrano questo tipo di ingenuità che io denuncio quando dico un po' maliziosamente "*à la vie, à la mort*"¹⁷⁹. Questa ingenuità di coloro che celebrano impedisce loro di vedere cosa contiene in realtà questa frase... Non è una cosa qualsiasi: non tutti gli autori dicono ai loro esecutori testamentari di bruciare i loro libri, ed è anche relativamente raro. Ma questo non significa che debba essere preso per buono. Ogni scrittore si pone la domanda su cosa sia, se esista come scrittore, ma questa domanda era particolarmente rilevante per Kafka, e l'intero libro di Unseld tende a dimostrare che l'esistenza come scrittore ("Sono uno scrittore? E chi mi dirà se sono uno scrittore?") era l'ossessione della vita di Kafka. Unseld descrive, ad esempio, i movimenti pendolari dell'esistenza di Kafka, con il movimento costante, ripetuto più volte, tra periodi di dubbio sull'essere uno scrittore – periodi in cui si fidanzava, si sposava, si identificava con le aspettative

oggettive della famiglia, della madre, che lo voleva uomo sistemato e sposato – e periodi di esaltazione letteraria, di scrittura e produzione. La spiegazione mediante il rapporto di Kafka campo letterario non spiega tutto, ma l'esistenza letteraria di Kafka è certamente in relazione con questa specie di modello che il campo propone.

In definitiva, la posta in gioco è il rapporto di Kafka con il suo editore. In sostanza, il tribunale supremo nell'esperienza dello scrittore è l'esperienza con l'editore che lo pubblica, che lo porta dalla virtualità all'esistenza¹⁸⁰, che ha il potere di consacrarlo come scrittore, tanto più che lui stesso è consacrato come editore per il fatto di aver pubblicato grandi scrittori. L'editore dà un imprimatur; mettendo "Éditions de Minuit" sotto il titolo, consacra l'autore come scrittore e, in questo senso, è Godot, è l'ultima istanza. I rapporti pendolari di Kafka coincidono con quelli con gli editori. Kafka vive il suo rapporto con il mondo letterario come qualcosa di drammatico, una sorta di ricerca teologica del riconoscimento come scrittore: "Chi mi dirà che sono davvero uno scrittore? Per esempio, e questo è molto interessante, i suoi amici gli dicevano: "È bello, è fantastico quello che stai facendo", ma lui ha sempre sospettato della validità di questo giudizio. È assolutamente il contrario dei club di mutua ammirazione del "Nouvel Obs...". Diceva: "Il mio amico me lo dice perché è gentile, non perché sia vero". Era quindi necessario un ente che fosse il più lontano possibile da lui, che avesse interessi oggettivi e materializzabili in termini di costi. Questo è un punto molto importante, perché un editore che vi pubblica si assume un rischio finanziario, cioè un rischio grave, nel senso che si impegna, si mette in gioco, rischia. Questo è il tipo di verdetto che Kafka stava pateticamente perseguendo. Chi mi dirà che sono un autore pubblicabile? Chi renderà pubblico che sono pubblicabile? Chi dirà pubblicamente, con autorità pubblicamente riconosciuta, che Kafka è uno scrittore? Ovviamente, questo è un problema che si pone in maniera particolare per la situazione degli scrittori d'avanguardia: non è un caso che le avanguardie funzionino sempre come club di mutua ammirazione¹⁸¹. I loro avversari vedono questo lato circolare, ma è quasi per definizione che devono funzionare in questo modo, il che non significa che non abbiano una patetica nostalgia di riconoscimento da parte di coloro che denunciano. Ho fatto abbastanza interviste con artisti d'avanguardia per sapere che si cerca la coincidenza, quella sorta di fantasia di riconciliazione che consisterebbe

nell'essere contemporaneamente nell'avanguardia e nell'Accademia. Questa struttura antagonista è ovviamente particolarmente forte quando essendo ebrei si è già predisposti a vivere il proprio rapporto con il mondo sociale su questo modello. Quindi c'è una sovrapposizione... Credo che sia molto importante, per coloro che hanno visioni di semplice causalità e per i quali è tutto uno o tutto l'altro: c'è una struttura dispositiva preesistente all'ingresso nel campo letterario che spiega il modo di entrare nel campo letterario e che è rafforzata dalla struttura del rapporto con il campo letterario. Infine, questo rapporto patetico e tragico con la suprema istanza letteraria, in quanto rapporto totalmente contraddittorio, è la riattivazione di un rapporto originario, il rapporto con il padre – esiste la *Lettera al padre* di Kafka¹⁸² – che sarà il rapporto come ebreo con la società dominante, cui si demanda l'esclusione e l'inclusione, e un tipo di inclusione che coloro che sono ovviamente inclusi non pretendono. Questo porta a una sorta di anticonformismo che coincide con il conformismo e può apparire come conformismo a coloro per i quali la questione del conformismo non si pone. È complicato, ma credo che sia così. Per concludere, vorrei solo dire questo: se è vero che c'è qualcosa di vero nella teoria dei campi, è comprensibile che qualcuno che descrive la sua esperienza di un campo molto particolare, la letteratura, possa descrivere qualcosa di molto universale nella misura in cui, alla fine, dal punto di vista che Kafka ha adottato quando ha iniziato, ci dà una visione di qualcosa che è in gioco, in misura diversa, in tutti i campi in tutti i tempi. Alla fine, per scrivere i suoi romanzi non aveva bisogno di vedere i campi di concentramento, la burocrazia, Mussolini e così via: gli bastava descrivere il campo intellettuale. La cosa molto interessante è che Kafka era letto quasi esclusivamente da intellettuali e accademici, ma in realtà nessuno prima di me [ride] e del professor Unseld aveva capito che stava parlando di intellettuali. Questo è quasi l'aspetto più divertente: ti fa riflettere su cosa significhi essere un intellettuale...

Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, PUF, Paris 1980 [1977], tr. it. di S. Gorresio, *Le Passioni e gli Interessi*, Feltrinelli, Milano 2011.

P. Bourdieu pensa qui con ogni probabilità alla sezione di *Economia e Società*, intitolata *La dissoluzione della comunità domestica: mutamento della sua posizione funzionale e crescente "calcolabilità"*. *Nascita delle moderne società commerciali*, cfr. *op. cit.*, vol. II, pp. 382-388.

- Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, chap. 11, *A theory of marriage; A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, Paris 1934, tr. it. di F. Albergamo, *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari 1951, poi, con traduzione aggiornata e a cura di A. Allson, *Il nuovo spirito scientifico*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Cfr. Pierre Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 52-53, 1984, pp. 49-55.
- In tedesco *als* vale per “in quanto tale, come”.
- P. Bourdieu dedicherà successivamente un intero corso nell’anno universitario 1992-1993 al campo economico.
- Pierre Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *Le patronat*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 20-21, 1978, pp. 3-82.
- Si veda, ad esempio, la sua formulazione nella *Monadologia* di Leibniz (1714): “I nostri ragionamenti si fondano su due grandi principi [... uno dei quali è] quello della ragione sufficiente, in virtù del quale riteniamo che nessun fatto possa essere trovato vero, o esistere, nessuna affermazione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti. Anche se queste ragioni il più delle volte non ci sono note”. (§ 31 e 32).
- La “virtù addormentativa dell’oppio” è un esempio della spiegazione tautologica che Molière dà a un medico in *Le Malade imaginaire* (atto III, scena 14): “Mihi a docto Doctore/ Domandatur causam et rationem, quare/ Opium facit dormire?! A quoi respondeo,/ Quia est in eo/ Virtus dormitiva”.
- Il termine *Besetzung* usato da Freud solitamente tradotto in francese come “investimento”, può essere tradotto anche come “occupazione”, che è più vicino al termine tedesco e ha una connotazione meno economica.
- Allusione all’etimologia proposta da Johan Huizinga quando scrive che chi interrompe il gioco “toglie l’illusione dal gioco, *inlusio*, letteralmente ‘entrata nel gioco’ [nell’edizione inglese è aggiunto: da *inlusio*, illudere o *inludere*]”. (Johan Huizinga, *Homo Ludens: Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. C. Sersia, Gallimard, Paris 1951 [1938], p. 32, tr. it. di A. Vita, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1979, p. 16.
- Max Weber, *L’Éthique protestante et l’Esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Plon, Paris 1964 [1904-1905]; tr. it di A.M. Marietti, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2014.
- Su questi punti e sui limiti delle politiche di democratizzazione culturale degli anni Sessanta e Settanta cfr. P. Bourdieu, A. Darbel et D. Schnapper, *L’Amour de l’art*, op. cit.
- Ex studente della *École normale supérieure* e della *École nationale d’administration*, Alain Peyrefitte è stato sia un politico che un letterato (è finito accademico) e negli anni Settanta i suoi saggi *Quand la Chine s’éveillera... le monde tremblera* (1973), e *Le Mal français* (1976) sono stati dei best-seller.
- P. Bourdieu ha qui senza dubbio in mente l’utilizzo che in quegli anni ne facevano gli psicanalisti oppure *L’Anti-OEdipe* di Gilles Deleuze et Félix Guattari, pubblicato per la

prima volta nel 1972, in cui si intendeva proporre “un nuovo concetto di desiderio”, cfr. tr. it. di A. Fontana, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

Éric Weil offre questa traduzione in *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1980 [1950], p. 81, tr. it. e cura di A. Burgio, *Hegel e lo Stato*, in Id., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Milano 1988, p. 116. P. Bourdieu aveva già citato e commentato questa citazione da *La Raison dans l'histoire* (cap. II, 2, § *La ruse de la raison*) e nella lezione del 2 novembre 1982, in *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.* pp. 317-319.

Su tutte queste questioni il rimando è a Pierre Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Seuil, Paris 2008.

Riferimento alla distinzione tra “microeconomia” (in cui l'unità di analisi è costituita dai singoli agenti economici, consumatori o produttori) e “macroeconomia” (che si concentra sugli aggregati, come i consumi o l'occupazione a livello nazionale). La distinzione è alquanto confusa, soprattutto perché in essa si confondono talvolta considerazioni teoriche: un carattere “microeconomico” può essere attribuito ad approcci individualisti come quelli derivanti dalla teoria neoclassica (che peraltro può sviluppare una “macroeconomia con basi microeconomiche”), e l'analisi keynesiana può essere associata alla “macroeconomia” per ragioni diverse dalla mera “scala” dei suoi oggetti. Alcuni economisti distinguono anche una “meso-economia” che, come intermediaria tra “micro – e macro-economia”, si concentrerebbe sul livello di un ramo di attività, un settore economico o una regione.

Cfr. specialmente la lezione del 23 novembre 1982, in *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 415-449, tr. it., *Sociologia generale* vol. 2, *op. cit.*, pp. 71-100.

Allusione a Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 3 tomes, 1971-1972, tr. it. parziale di C. Pavolini, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Il Saggiatore, Milano 2019.

P. Bourdieu avrà in seguito occasione di tornare su questi temi nel suo lavoro sulla casa individuale, cfr. *Un placement de père de famille. La maison individuelle: spécificité du produit et logique du champ de production*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 81, 1990, pp.6-33 e nel suo articolo su *Le champ économique* in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 119, 1997, p. 48-66, testi che riunirà in *Les Structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris 2000.

Bernard Guibert, Jean Laganier e Michel Volle, *Essai sur les nomenclatures industrielles*, in “Économie et statistique”, n. 20, 1971, pp. 23-36. Sulle nomenclature CSP che P. Bourdieu cita nella frase successiva, si veda un altro lavoro svolto da amministratori dell'INSEE (e presentato negli anni Settanta nel seminario di P. Bourdieu): Alain Desrosières e Laurent Thévenot, *Les Catégories socio-professionnelles*, La Découverte, Paris, “Repères”, 1982.

Allusione all'approccio di Kant nella *Critica della ragion pura*: per determinare ciò che possiamo conoscere, dobbiamo interrogare la nostra facoltà di conoscere, in particolare nella misura in cui essa implica l'utilizzo di categorie.

Come per i lavori in precedenza citati, si tratta anche in questo caso di un progetto legato all'INSEE. François Eymard-Duvernay era un direttore dell'INSEE (lavorava nella Divisione Imprese) quando ha scritto, insieme a Daniel Bony, anch'egli dell'INSEE,

l'articolo qui citato: *Cohérence de la branche et diversité des entreprises: étude d'un cas*, in "Économie et statistique", n. 144, 1982, pp. 13-23.

Allusione alla necessità, spesso sottolineata da P. Bourdieu, di "farsi un nome" per esistere nei campi di produzione culturale. Nel caso del campo scientifico, ad esempio, scrive: "[...] accumulare capitale è 'farsi un nome', un nome proprio (e, per alcuni, un nome di battesimo), un nome conosciuto e riconosciuto, un marchio che distingue immediatamente il suo portatore, strappandolo come forma visibile allo sfondo indifferenziato, inosservato, oscuro in cui si perde l'uomo comune [...]". (*Le champ scientifique*, op. cit., p. 93).

Negli anni Settanta e Ottanta la "sociologia delle organizzazioni", e ancor più la scienza politica e le discipline del management, hanno iniziato a produrre un numero piuttosto elevato di casi di studio sulle decisioni, molti dei quali altamente descrittivi. Per un esempio spesso citato, si veda Graham T. Allison, *The Essence of Decision. Explaining the Cuban Missiles Crisis*, Little Brown, Boston 1971.

Si tratta probabilmente di un riferimento allo "scandalo" che negli anni Cinquanta e Sessanta ha circondato le decisioni pubbliche di ristrutturare i macelli nel quartiere La Villette, a nord-est di Parigi. Questo "scandalo" portò a una commissione parlamentare d'inchiesta nel 1970. La conferenza di P. Bourdieu è stata tenuta negli anni in cui sul sito dell'ex mattatoio si stavano costruendo un parco e delle strutture culturali. Nel caso della *Cité de la Musique*, in particolare, la decisione di costruirla era stata presa dal governo socialista salito al potere nel 1981.

Allusione a G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1938; tr. it. di E. Castelli Gattinara, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

P. Bourdieu utilizza anche in altri luoghi che questa frase ironica ("oltre l'oltre") deriva dal fumetto *Achille Talon* creato dal disegnatore Greg negli anni Sessanta.

Pierre Bourdieu, *La parenté comme représentation et comme volonté*, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., pp. 83-186.

"Qualcuno doveva aver calunniato Josef K., poiché un mattino, senza che avesse fatto nulla di male, egli fu arrestato", cfr. Franz Kafka, *Il Processo*, tr. it di A. Spaini, Einaudi, Torino 1963, p. 2.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., pp. 60-63.

"Il tipo ideale è ottenuto accentuando uno o alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari, diffusi e discreti, esistenti qui in minor e là in maggior misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti a quei punti di vista unilateralmente posti in luce, in quadro concettuale in sé unitario. Nella sua purezza concettuale esso non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia e al lavoro storico si presenta il compito di constatare in ogni caso singolo la maggiore o minore distanza dalla realtà da quel quadro ideale, stabilendo ad esempio in quale misura il carattere economico dei rapporti di una determinata città possa venir qualificato concettualmente come proprio dell'economia cittadina" (Max Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Milano, 1998, p. 108)

Erving Goffman fa riferimento a un'espressione usata per descrivere certi reclusori negli ospedali psichiatrici, dove alcuni pazienti sono detti "asilizzati" e si ritiene che soffrano di "ospedaltè". Per Goffman, l'asilizzazione è, insieme alla tattica del "ritiro dalla situazione" e alla "linea dell'intransigenza", una delle strategie con cui l'individuo può tentare di adattarsi a un'istituzione totalitaria: "I frammenti di esistenza normale che l'istituzione fornisce al recluso sostituiscono per lui la totalità del mondo esterno, ed egli si costruisce un'esistenza stabile e relativamente soddisfatta accumulando tutte le soddisfazioni che può trovare nell'istituzione", cfr. E. Goffman, *Asylums*, op. cit., p. 88.

Qui Bourdieu recupera il gergo delle scuole preparatorie: prima della guerra, nelle classi il termine "bizut" novellino era usato per indicare uno studente del primo anno, un "bica" era uno studente che ripeteva il secondo anno, l'anno da talpa, "taupe".

È il titolo che P. Bourdieu dà al suo articolo su Kafka (*La dernière instance*, op. cit.).

"Se esiste una morale, un sistema di doveri e obblighi, la società deve essere una persona morale qualitativamente distinta dalle singole persone che la compongono e dalla cui sintesi risulta. Si noti l'analogia tra questo ragionamento e quello con cui Kant dimostra Dio. Kant postula Dio perché senza questa ipotesi la morale non è comprensibile. [...] Bisogna scegliere tra Dio e la società. [...] Aggiungo che, dal mio punto di vista, questa scelta mi è indifferente, perché vedo nella divinità solo la società trasfigurata e pensata simbolicamente", cfr. É. Durkheim, *Sociologie et philosophie* op. cit., pp. 74-75.

Potrebbe trattarsi di un riferimento al seguente frammento: "Così dobbiamo seguire il logos comune; ma anche se è comune a tutti, i più vivono come se avessero un'intelligenza propria". Così Eraclito, citato da Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 133, tr. it., introd. e note di A. Russo, Laterza, Bari 1972.

John L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Seuil, Paris 1970 [1962]; trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

Cfr. Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock, New York/London 1970.

Joachim Unseld, *Franz Kafka, une vie d'écrivain: histoire de ses publications*, trad. É. Kaufholz, Gallimard, Paris 1984.

Espressione idiomatica polisemica che sta per: "per tutta la vita o fino alla morte", "per il meglio come per il peggio", "fino alla fine", ma qui ha a mio avviso il senso ironico di "finché dura la commedia" [N.d.T.].

P. Bourdieu ha utilizzato questa osservazione come punto di partenza per la sua analisi dell'editoria nel 1999: "L'editore è colui che ha il potere del tutto straordinario di assicurare la pubblicazione, cioè di portare un testo e un autore nell'esistenza pubblica (*Öffentlichkeit*), conosciuta e riconosciuta", cfr. *Une révolution conservatrice dans l'édition*, op. cit., p. 3.

Rifacendosi in particolare alle analisi di Levin Ludwig Schücking, specialista di letteratura britannica, P. Bourdieu ha sottolineato l'importanza delle "società di reciproca ammirazione" nelle avanguardie in *Champ intellectuel et projet créateur*, in "Les Temps modernes", n. 246, 1966, p. 872.

La *Lettera al padre* è un testo che Franz Kafka scrisse al padre nel 1919, senza spedirgliela. È stata pubblicata negli anni Cinquanta (cfr. Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. IV,

Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, pp. 833-881), trad. it. di C. Groff,
Lettera al padre, Feltrinelli, Milano 2013.

LEZIONE DEL 29 MARZO 1984

Prima ora (lezione): il modello del giocatore d'azzardo. – Tendenze immanenti nella riproduzione del mondo sociale. – Confronto tra società e continuità del mondo sociale. – Differenziazione dei campi e oggettivazione del capitale – Violenza e sua eufemizzazione. – Seconda ora (seminario): Il Processo di Kafka (2). – La manipolazione della “illusio” e delle possibilità. – Potere e tempo.

Prima ora (lezione): il modello del giocatore d'azzardo

Ho davanti a me una domanda che in realtà è un suggerimento per una risposta. Mi è stato detto che avrei potuto invocare l'etimologia a sostegno dell'analisi degli interessi che avevo proposto. In effetti ci avevo pensato, ma non l'ho fatto perché ritengo che l'abuso del riferimento all'etimologia – che non ha alcun valore probatorio – possa portare a eccessi, peraltro ampiamente praticati. Detto questo, è vero che la nozione di interesse, come suggerisce l'etimologia, è vicina a ciò che sto cercando di dire: essere “interessati” significa “essere in qualcosa”, “farne parte”, “parteciparvi” e, allo stesso tempo, “attaccarsi ad essa” nel senso di “volerne fare parte” e “essere catturati da ciò a cui partecipiamo¹⁸³”. In questo senso, l'etimologia rafforza l'interpretazione che avevo dato alla nozione: essere interessato, in latino, è partecipare a un universo, aderirvi a sufficienza per essere trattenuto da esso; è quel tipo di relazione di appartenenza in cui colui che appartiene si attacca a ciò a cui si lega. Questa è esattamente la definizione a cui ero arrivato. Avrei certo potuto invocare a sostegno l'etimologia ma questo non avrebbe aggiunto nulla all'analisi. Avrebbe persino creato dei sospetti nelle vostre menti. Molte analisi non hanno altro fondamento che un'etimologia spesso approssimativa, tanto che evito di ricorrervi se non quando mi sembra necessario, ad esempio per stabilire un campo semantico: quando introduco la nozione di *illusio*, invoco l'etimologia – in questo caso esplicitamente fittizia e immaginaria – perché mi permette di dare coerenza a un sistema concettuale. Allo stesso modo, quando costruisco la rete di parole modellate intorno alla *doxa* (ortodossia, eterodossia, paradosso, allodossia, ecc.), penso di fare un uso legittimo dell'etimologia come supporto per una rete di relazioni tra concetti. Questo ci ricorda che i concetti procedono per sistemi e non in modo isolato:

quando vi viene proposto un concetto, che lo sappiate o meno, vi viene proposto un sistema di concetti la cui coerenza è allo stato di sistema. La definizione esiste solo allo stato di sistema. Poiché l'ultima volta ho ceduto alla tentazione di rispondere alle domande in modo troppo lungo (ci ho dedicato tutta l'ora), passerò subito al resto del corso. Altrimenti, il corso diventerà completamente discontinuo nella vostra mente e io non sarò più in grado di assumere da una lezione all'altra quel minimo di continuità che sono obbligato ad assumere se voglio che le mie lezioni abbiano almeno una qualche coerenza. Permettetemi di ricordare brevemente dove vi avevo lasciato quindici giorni fa: avevo cercato di mostrare che una delle questioni che le scienze sociali si trovano ad affrontare è quella della continuità del mondo sociale: come mai c'è ordine e non disordine? Come può questo ordine intelligibile essere sostenibile? Perché l'ordine piuttosto che l'anarchia? Non è una domanda facile, e a volte si attribuisce a Vico, a volte a Hegel¹⁸⁴, il merito di aver fatto questa sorta di scoperta storica della necessità del mondo storico: quest'ultimo, dato che non è lasciato al caso, ma ha in se stesso una sua coerenza e durevolezza, porta in sé il principio della sua necessità e della sua durata. Questo è quel che ho riassunto con i due termini leibniziani: il mondo sociale è depositario di una *lex insita*, una legge immanente, che è allo stesso tempo una *vis insita*, una forza immanente. È di questo che voglio dar conto, e l'ultima volta ho ricordato l'opposizione che si potrebbe fare tra una visione del mondo sociale che si potrebbe caratterizzare grosso modo come cartesiana – il mondo sociale è il luogo di una sorta di discontinuità radicale, in cui tutto accade come se ricominciasse ad ogni istante, come se si potesse ripartire da zero – e la definizione che si potrebbe definire leibniziana, secondo la quale il mondo sociale ha in sé il principio regolare e regolato della propria continuazione. Per illustrare la definizione cartesiana, potremmo descrivere i giochi sociali sul modello della roulette ed evocare la visione del mondo del giocatore. Penso al libro di Dostoevskij con questo titolo, *Il giocatore*, in cui vediamo una sorta di personaggio declassato¹⁸⁵. Ritengo che non siamo tutti ugualmente predisposti a vivere il mondo nella modalità del gioco – questo sarà uno degli sviluppi cui mi dedicherò più avanti – e che la nostra visione del mondo sociale, e in particolare la nostra visione della sua continuità o discontinuità, della sua capacità di durare o di trasformarsi in qualsiasi momento, dipende profondamente dalla nostra posizione in questo mondo.

La visione del giocatore d'azzardo si trova più facilmente tra gli aristocratici decaduti, che possono anche essere rivoluzionari alla Bakunin, o tra i sottoproletari al di sotto della soglia in cui il mondo può sembrare avere una qualche ragione. La visione cartesiana del giocatore d'azzardo è incarnata molto bene dalla roulette, un gioco in cui non c'è alcun legame tra le giocate successive; ogni volta che si gioca, si può vincere o perdere tutto. Allo stesso tempo, siamo colpiti dal valore metaforico del romanzo. Attraverso la descrizione di un gioco particolare Dostoevskij descrive un rapporto con il mondo sociale secondo il quale si potrebbe, in un istante, cambiare completamente la propria posizione nel mondo sociale; si potrebbe fare fortuna al casinò in un istante e passare dall'essere un proletario o un aristocratico declassato all'essere un uomo integrato nel mondo sociale. Questa sorta di visione magica, istantaneista e discontinuista del mondo sociale mi sembra una buona illustrazione di una possibile visione del mondo sociale. Detto questo, la roulette è un'immagine povera del gioco sociale: ci sono pochissimi giochi sociali, e anche pochissime situazioni sociali, che assumono la forma della roulette. Sono le situazioni rivoluzionarie ad avvicinarsi di più alla roulette, poiché in questi momenti di crisi le potenzialità oggettive inscritte nel mondo normale sono sospese. Questo è ciò che si intende con la frase "Ogni soldato porta nella giberna un bastone da maresciallo"¹⁸⁶. In una configurazione di pari opportunità, non esiste alcuna inferenza o induzione possibile dallo stato del mondo sociale al tempo t allo stato del mondo al tempo $t + 1$. Questo stato di discontinuità radicale, questo stato critico in cui il futuro del mondo è sospeso, in cui tutte le possibilità diventano equiprobabili, è del tutto eccezionale. È rara e di breve durata, e in gran parte illusoria, perché l'illusione dell'equiprobabilità viene smentita molto rapidamente dal ritorno in vigore dei principi che garantivano la continuità dell'ordine sociale. È importante elaborare, come sto cercando di fare, questa visione discontinua per utilizzarla come una sorta di variazione immaginaria che ci permette di pensare più chiaramente all'ordine lineare: è uno dei casi possibili di configurazione del mondo sociale. Credo che il mito – che va chiamato con il suo nome – della rivoluzione e della rivoluzione permanente sia radicato nell'idea che il mondo possa essere come una roulette in cui, ogni volta che si gioca, si riparte da zero e i guadagni delle giocate precedenti vengono completamente sospesi e non hanno alcuna influenza sulle vincite della

tornata successiva del gioco. Su questo tipo di visione, che può essere definita cartesiana o sartriana, rimando al *Senso pratico*. Ho sviluppato a lungo quello che mi sembra il principio dell'antropologia sartriana così come è presentata in *l'Essere e il nulla* e soprattutto nella *Critica della ragione dialettica*¹⁸⁷: Sartre mi sembra sviluppare in modo ultra-consistente, come fa sempre, cioè in modo molto falso e molto interessante, la visione soggettivista e discontinuista in cui il mondo sociale è in ogni momento sospeso dalle decisioni degli agenti sociali. Questa visione discontinua è valida solo come limite, per quei casi limite di discontinuità radicale che si osservano in certe situazioni critiche.

Tendenze immanenti alla riproduzione del mondo sociale

Ma l'ordine ordinario dei campi sociali, e del campo sociale come campo di campi, si basa sulla continuità dell'esistenza di quello che possiamo chiamare – con una parola abusata, ma non riesco a pensarne un'altra – “capitale” come la totalità delle energie accumulate dal lavoro storico e suscettibili di essere reinvestite in qualsiasi momento nell'ordine sociale con effetti sociali determinanti. In altre parole, dal punto di vista in cui mi colloco – non è affatto una definizione – il capitale, questa sorta di memoria storica, di inerzia storica, è proprio questa *vis insita*, più o meno concentrata nelle mani di un piccolo numero di persone, che sarà la *lex insita* del mondo nella misura in cui, ad esempio, il capitale va al capitale, tende a concentrarsi. Se dobbiamo parlare di capitale, è perché il mondo sociale è tale da avere una memoria. Come diceva Leibniz, “il presente è gravido dell'avvenire”¹⁸⁸. Se il presente è gravido dell'avvenire, è perché in ogni momento del presente le persone hanno i mezzi per plasmare il futuro, e il capitale è questa sorta di ponte tra il presente e il futuro – le definizioni più classiche degli economisti alludono a questa caratteristica. È una sorta di anticipazione, un diritto di prelazione sul futuro e spesso, ovviamente, sul futuro degli altri. Tra la visione spontaneista e discontinua cartesiano-sartriana e quella continuista, secondo la quale il mondo sociale obbedisce a tendenze immanenti, penso quindi che lo stato [del mondo sociale (?)] si costituisca nella nozione di capitale. Tutti i sociologi hanno chiamato questo fenomeno con lessici differenti. Nel lessico durkheimiano, si chiamano “costrizioni”¹⁸⁹. Durkheim insisteva sul fatto che il mondo sociale fosse un

luogo di costrizione e identificava il sociale con la costrizione: non si può fare in un momento qualunque come se niente fosse, immaginare qualsiasi futuro possibile, non tutto è possibile, e chi fa qualcosa è sanzionato negativamente dal mondo sociale. Nel linguaggio comune si dice che fanno cose da pazzi. Agiscono come se il mondo sociale non avesse leggi, o come se fossero al di là delle leggi della sanzione economica. C'è una pagina molto bella di Max Weber su ciò che accade a coloro che non hanno quello che chiamerei lo *habitus* economico adeguato: se sono imprenditori, sono portati alla rovina; se sono semplici lavoratori senza capitale, sono condannati in anticipo alla disoccupazione, ecc.¹⁹⁰ Essendo il luogo delle tendenze immanenti, il mondo sociale richiede che gli agenti sociali facciano i conti con queste tendenze immanenti (credo che la parola "fare i conti" sia importante), che sono cose con cui si può fare i conti e con cui si deve fare i conti, e il futuro oggettivo del mondo sociale è proprio qualcosa con cui si può fare i conti: il mondo è prevedibile, non accadrà niente a casaccio. Se si ha un certificato scolastico, c'è una buona probabilità, salvo incidenti, che si ottenga il lavoro garantito da quel certificato, e questo vale in qualche modo per tutti i certificati: certificati di proprietà, certificati scolastici e certificati finanziari sono bozze sul futuro, sconti, cose che permettono di comportarsi con una certa sicurezza, con la certezza che le garanzie soggettive saranno confermate da garanzie oggettive. La scienza sociale è quindi legata alla probabilità: siamo in universi del probabile, dove non siamo mai nei due casi estremi descritti dalla teoria della probabilità. Non c'è mai una probabilità zero ($P = 0$) e mai una probabilità assoluta ($P = 1$); siamo sempre nell'universo delle probabilità intermedie. In sostanza, l'ordine sociale non è altro che questa sorta di tendenza immanente a produrre frequenze stabili, regolarità (esito a usare questa parola perché spesso ha una connotazione politica: parlare di "ordine sociale" di solito significa implicitamente essere pro o contro. Continuo a ripeterlo, ma questa è la triste condizione del sociologo che, per comunicare ciò che fa, è costretto a parlare il linguaggio solitamente usato per giudicare ciò che è: anche l'uso più neutro di un'espressione come "ordine sociale" deve fare i conti con il fatto che i destinatari lo percepiscono come "è buono" o "non è buono"). Questa forza, questo dinamismo, questo motore inscritto nei diversi campi produce sia il movimento in questo campo – la lotta per il monopolio della manipolazione legittima dei beni della salvezza nel caso

del campo religioso, o il monopolio del giudizio legittimo nel caso del campo intellettuale – sia allo stesso tempo i limiti entro i quali questa lotta può essere situata. Allo stesso tempo, fornisce i principi che permettono di prevedere e produrre un comportamento adattato, cioè adeguato alle possibilità oggettive di successo. Ecco dove ero arrivato. Avevo posto il problema della continuità e discontinuità per introdurre quello che farò dopo, cioè una teoria delle specie di capitale, delle diverse forme che il capitale può assumere, fermo restando che avete già il principio di questa teoria: vi ho detto, quest’anno e l’anno scorso, che ci sono tante specie di capitale quanti sono i campi, cioè i luoghi all’interno dei quali può funzionare una risorsa, una proprietà, in tutti i sensi del termine, che può funzionare come capitale solo in relazione a uno spazio all’interno del quale è valida, è efficiente. Ci saranno quindi tante specie di capitale quanti sono i campi e i sotto-campi, il che non ci impedisce di considerare un certo numero (due o tre) di specie principali di capitale, di cui le altre sono forme specifiche.

Confronto tra società e continuità del mondo sociale

Prima di arrivare a questo, vorrei insistere su questa proprietà del mondo sociale e cercare di ricordare – perché è un problema che abbiamo tutti più o meno confusamente in mente – come questa visione del mondo sociale ci permetta di comprendere in modo abbastanza rigoroso le differenze tra le diverse forme di società. Le opposizioni tra società tradizionali e moderne, tra società precapitalistiche e capitalistiche sono ingenuamente distruttive. Si elencano una serie di differenze e molto spesso le si inserisce in una filosofia della storia generalmente lineare o unilineare, che può assumere forme più o meno secolarizzate: la filosofia di tipo marxista, quella di tipo weberiano con la teoria della razionalizzazione, e tutte le sue forme attenuate che oggi chiamiamo “teorie della modernizzazione”¹⁹¹. Esiste un dibattito su queste questioni. Potreste legittimamente non conoscerlo, ma sicuramente avete delle opinioni su questo, anche se non lo sapete, perché quando qualcuno vi dice: “Siamo venuti fuori dalla lampada a olio e dalla barca a vela”, state parlando di filosofia della storia. I politici fanno filosofia della storia ogni giorno, ad esempio quando confrontano il prima e il dopo. Quando usano il “prima” per nominare il “dopo”, si impegnano in

una filosofia della storia, fanno previsioni, prospettiche o retrospettive, la cui funzione è quella di far vedere il presente in un certo modo¹⁹², una delle poste in gioco fondamentali della lotta politica è, come ho detto la volta scorsa, imporre il principio di una visione del mondo sociale. È per questo motivo che ritengo importante cercare, non di risolvere il problema del confronto tra le società, ma di fornire alcuni principi di confronto che ritengo importanti. Devo avvertirvi che quello che sto per dire non sarà perfettamente chiaro e coerente, perché ci sto pensando e non sono assolutamente sicuro di quello che sto per dire, ma credo che sia meglio della maggior parte delle cose che si dicono sull'argomento e, come tale, mi sento autorizzato a fornirvi anche qualche incertezza, qualche contraddizione. Ci sono quindi tendenze immanenti che possono trovare il loro principio su due versanti: da un lato, nell'oggettività, cioè nelle cose; dall'altro, nella soggettività, nei cervelli, nei corpi. Se ricordate quanto ho detto in passato, ci sono due principi che fanno sì che il mondo duri e manifesti le circostanze: da un lato, i meccanismi immanenti che costituiscono i campi; dall'altro, le disposizioni incarnate che costituiscono l'*habitus*. In sostanza, se un campo dura, se tende a perseverare nell'essere, se ha un *conatus*, questa sorta di tendenza a perseverare nell'essere, è perché propone meccanismi che tendono alla propria perpetuazione attraverso agenti predisposti ad agire in accordo con le potenzialità immanenti a questi meccanismi. La maggior parte dei campi funziona in questo modo: abbiamo agenti predisposti ad agire, ad anticipare la necessità delle strutture, in gran parte perché le loro disposizioni sono il prodotto di questa necessità, e campi che tendono a perpetuarsi, ad agire. Ciò non significa – e questo mi viene spesso rimproverato – che i sistemi sociali siano delle riproduzioni circolari, il che non ha senso: c'è una tendenza a perseverare nell'essere che non è affatto una necessità di riproduzione perfetta (non mi dilungo su questo punto, sarebbe troppo lungo). Questi due principi di continuità del mondo sociale possono essere espressi nel linguaggio del capitale. Potremmo dire che il primo principio di continuità è il capitale nel suo stato incorporato, cioè l'*habitus*. Qui l'etimologia credo svolga la sua funzione¹⁹³: l'*habitus* è un avere-acquisito, è una forma di capitale che esiste nel suo stato incorporato, come la conoscenza di una lingua o quella che di solito chiamiamo cultura; possiamo vedere, ad esempio, che questo muore con il suo portatore: il capitale culturale, a

differenza di quello economico, è così fortemente legato a chi lo porta che scompare con lui, almeno nella sua forma incorporata – il capitale culturale può esistere anche in uno stato oggettivato, come i macchinari degli agricoltori. Questo capitale incorporato, lo habitus, è un passato che sopravvive nel presente e che è gravido dell'avvenire, che implica un futuro: dire che abbiamo degli habitus significa dire che siamo capaci di generare; l'habitus non è affatto qualcosa di passivo – ecco perché uso questa parola e non “abitudine” – una miriade di azioni possibili non sono inscritte nello stimolo a cui l'habitus risponde, l'esempio principale è l'improvvisazione. Lo habitus ci permette di generare una miriade di cose possibili, ma entro certi limiti. Come disse Marx, “il piccolo borghese non può andare oltre i limiti del suo cervello”¹⁹⁴. Credo che sia la nozione di habitus cui egli mette mano in modo intuitivo. Una delle proprietà dell'habitus è che, come le categorie kantiane, rende possibile una percezione organizzata del mondo, ma entro certi limiti: posso avere un mondo coerente solo entro i limiti del mio principio di coerenza; e posso avere una visione del mondo solo entro i limiti di un punto di vista. Il risultato è che non possiamo prevedere esattamente cosa farà una persona caratterizzata da un habitus, ma possiamo sapere abbastanza bene cosa non farà, in altre parole, i limiti di questa improvvisazione regolata. Il capitale può quindi esistere allo stato incorporato sotto forma di habitus. Può anche esistere in uno stato oggettivato, in meccanismi, per esempio sotto forma di sistema scolastico o bancario, e questi meccanismi possono a loro volta esistere in due modi: in uno stato non istituzionalizzato e in uno stato istituito sotto forma di regole come quelle legali o, in altri universi, di codici etici. Tornerò su questo punto più avanti.

Differenziazione dei campi e oggettivazione del capitale

Detto questo, credo che uno dei grandi principi di distinzione tra le diverse forme di società risieda nel grado di differenziazione del capitale e, allo stesso modo, nel grado di differenziazione degli spazi sociali. Durkheim diceva già chiaramente che le società arcaiche sono fundamentalmente indifferenziate, e che le cose che noi distinguiamo tra religione ed economia, diritto e religione, vita intellettuale e vita artistica, erano totalmente indifferenziate nelle società arcaiche¹⁹⁵. Egli tendeva a

descrivere il processo che chiamiamo evoluzione, cioè la storia, come un processo di progressiva differenziazione. Nel mio linguaggio, una delle dimensioni del processo di cambiamento storico – uso deliberatamente il vocabolario più vago perché è meglio di un vocabolario che trasmette una filosofia della storia incontrollabile – è la costituzione di campi e sottocampi relativamente autonomi. Un esempio tra mille: possiamo descrivere il processo di autonomizzazione, di costituzione del campo economico stesso. Per esempio, l'antica economia greca ha fatto una serie di invenzioni incerte che le hanno permesso di iniziare a funzionare come un campo – c'è un libro molto bello di Moses Finley sull'argomento¹⁹⁶. Questo campo economico non era pienamente costituito perché, in un certo senso, non aveva inventato un certo numero di istituzioni che gli avrebbero permesso di funzionare come campo (possiamo capire la loro assenza, percepirla retrospettivamente, da uno stato più avanzato del campo, secondo la frase di Marx, “bisogna partire dall'uomo per capire la scimmia”¹⁹⁷; è vero che possiamo capire uno stato di un campo solo dallo stato successivo). Potremmo fare la stessa cosa con il campo artistico e, invece di chiederci se l'artista sia apparso in contrasto con l'artigiano nell'undicesimo, tredicesimo, quindicesimo, sedicesimo o diciassettesimo secolo, potremmo chiederci a che punto qualcosa di simile a un campo ha iniziato a funzionare, essendo l'esistenza di questo campo la vera condizione oggettiva per la comparsa di qualcosa di simile a ciò che chiamiamo artista. Uno dei grandi principi di differenza tra le società è, a mio avviso, il grado di differenziazione dei campi sociali e, allo stesso modo, il grado di differenziazione del capitale. In sostanza, più un universo è indifferenziato, più i diversi tipi di capitale sono convertibili: più si può ottenere denaro con l'onore, più relazioni sociali si possono ottenere con una bella ragazza, più si può convertire un tipo di capitale in un altro, e così via. Nelle nostre società, la convertibilità di un tipo di capitale in un altro pone tutta una serie di problemi, in particolare – e su questo tornerò – perché richiede tempo: trasformare il denaro in prestigio accademico, entrare alla *Académie française* con il denaro, richiede molto tempo e tutto un lavoro di eufemizzazione, e a volte è del tutto impossibile. Fino a quando tutti i tipi di capitale sono indifferenziati, questi problemi di conversione sono molto meno rilevanti, il che non significa che la vita sia più semplice. Il grado di differenziazione tra i campi è quindi una prima

caratteristica. Una seconda differenza, che ritengo estremamente importante, è il grado di oggettivazione del capitale, sia allo stato pratico, sotto forma di meccanismi o istituzioni, sia allo stato codificato, sotto forma di norme o regole esplicite. Per dirla in modo molto semplice: più ci spostiamo verso le società arcaiche, più il principio (o i principi) di continuità del mondo sociale poggiano sullo habitus (o sugli habitus) degli agenti e, di conseguenza, meno è giustificata una visione strutturalista, il che è un paradosso perché lo strutturalismo è stato applicato in particolare dagli etnologi a società in cui il principio di continuità risiede molto più nelle disposizioni degli agenti, nei loro modi di essere permanenti, che nelle strutture oggettive. Farò riferimento a un testo di Marx, che cito perché è forse uno dei meno marxisti, e che mi sembra riassumere in modo straordinario il processo che voglio descrivere: “Quanto meno lo strumento di scambio possiede potere sociale, tanto più è legato alla natura del prodotto diretto del lavoro e ai bisogni immediati degli scambiatori, e tanto maggiore deve essere il potere della comunità che lega gli individui tra loro: il patriarcato, l’antica comunità, il feudalesimo, il sistema delle corporazioni. Ogni individuo possiede il potere sociale sotto forma di oggetto; se si toglie il potere sociale a questo oggetto, lo si deve dare alle persone sulle persone. Le relazioni di dipendenza personale, all’inizio puramente naturali, sono le prime forme sociali all’interno delle quali si sviluppa la produttività umana, anche se su piccola scala e in luoghi isolati. L’indipendenza personale basata sulla dipendenza materiale è la seconda forma principale. Solo qui esiste un sistema generalizzato di metabolismo sociale fatto di relazioni, facoltà e bisogni universali”¹⁹⁸. Non è un testo trasparente ad una prima lettura¹⁹⁹, ma credo che significhi chiaramente questo: quanto meno le regolarità economiche sono oggettivate, quanto meno sono iscritte in istituzioni, in meccanismi generatori di tendenze come quelli bancari o di mercato, tanto più le relazioni sociali dipendono dalle relazioni personali. Ci sono quindi due frasi che potrebbero essere riassunte come segue: le relazioni di dipendenza personale tendono tanto più a essere il fondamento principale della durata delle relazioni sociali quanto meno ci sono relazioni di dipendenza che Marx chiama materiali. Detto in altri termini è quanto ho detto la volta scorsa: meno meccanismi di dominio ci sono – per dirla in breve – più il dominio deve essere personale, da persona a persona.

La violenza e la sua eufemizzazione

In questo caso, credo che ci sia già un paradosso nelle teorie evoluzioniste. Ho già citato la teoria di Norbert Elias, secondo cui l'evoluzione storica tenderebbe alla monopolizzazione della violenza da parte delle istituzioni statali, e quindi a una diminuzione dell'esercizio fisico diretto della violenza. Questa teoria ha molte apparenze a suo favore e, fondamentale, Elias sta specificando e applicando a campi molto diversi – lo sport, la civiltà, il decoro, le relazioni interpersonali²⁰⁰, ecc – la tesi weberiana sulla violenza. – Lo Stato, che secondo la formula di Weber ha il monopolio della violenza legittima, concentra l'esercizio della violenza (questo è il problema che si pone quando si parla di difesa diretta o personale) e, concentrando la violenza e garantendosi il monopolio del suo legittimo esercizio, (sia esso fisico o di altro tipo), fa sì che si affievolisca il ricorso diretto alla violenza – ad esempio la legge del Taglione –²⁰¹. Questa tesi weberiana, legata a una definizione dello Stato che Weber ha incluso nello schema evoluzionista che ho citato prima (egli considerava lo Stato razionale come il risultato di un processo di concentrazione del potere e di esercizio della violenza), mi sembra in parte vera, ma mi sembra basata sull'ignoranza della complessità di questo processo di oggettivazione che sto invocando. In effetti, si potrebbe dire che la concentrazione della violenza nelle mani dello Stato è una dimensione del processo storico (questo è particolarmente vero nel caso del diritto) con cui lo Stato concentra il potere oggettivato e istituito, la cui forma per eccellenza è il diritto. E concentra tutto ciò che ho menzionato prima: il potere di nomina... In sostanza, se spingiamo la definizione weberiana, possiamo dire che lo Stato è il detentore del monopolio della violenza simbolica legittima. Ricorderete le analisi che ho fatto sull'opposizione tra nomina ufficiale e insulto²⁰². lo Stato ha il potere di dire a qualcuno ciò che è con un'autorità relativamente indiscussa. Concentra quindi il potere sull'aspetto oggettivato e istituito del capitale. Detto questo, un altro aspetto dell'oggettivazione è l'oggettivazione nei meccanismi economici, nelle leggi immanenti di tutti i giochi sociali. Questo potere non è necessariamente concentrato nello Stato, o addirittura controllato dallo Stato, ed è alla base delle regolarità sociali. Potremmo dire che se la violenza diretta e fisica si sta estinguendo è perché lo Stato concentra la

violenza istituita, ma forse anche perché la violenza si esercita attraverso quella che Sartre chiamava la violenza inerte dei meccanismi²⁰³, una dimensione del processo storico è proprio questa tendenza a trasformare la violenza diretta – il padrone che ha il diritto di tagliare la mano al suo dipendente – in violenza che può essere esercitata con la mediazione dello Stato – può essere liquidata con un indennizzo – o con l’intermediazione di meccanismi oggettivi che escludono la necessità di ricorrere a questa violenza elementare, o che fanno sì che questa violenza elementare non debba essere esercitata. Di conseguenza, contrariamente agli schemi evolucionistici, possiamo dire che le società precapitalistiche sono al tempo stesso molto più violente e molto più morbide: se volessimo a tutti i costi disegnare una curva evolutiva, preferiremmo una curva a U piuttosto che la bella linea retta che tutti abbiamo inconsciamente in mente quando pensiamo al “progresso”. Poiché tutto questo non è molto chiaro né oggettivamente né soggettivamente, lo spiegherò. Innanzitutto, come avviene questo processo di oggettivazione? Lo dirò molto rapidamente (cfr. *Le Sens pratique*²⁰⁴): le economie precapitalistiche si differenziano da quelle più sviluppate per il fatto che non possono contare su questo insieme di meccanismi impersonali che funzionano senza che nessuno li controlli (l’esempio più evidente è il meccanismo del mercato: il mercato del lavoro, il mercato dei beni, ecc.) e che combinano una serie di regolazioni oggettive (per esempio, attraverso la mediazione dei prezzi). In assenza di meccanismi di questo tipo, in assenza di un mercato del lavoro o di un mercato dei capitali, le risorse economiche funzionano molto più come ricchezza che come capitale. Ad esempio, i Cabili dicono: “Siamo ricchi, ma per dare ai poveri”²⁰⁵, il che è ovviamente un uso molto bizzarro della ricchezza da un punto di vista capitalistico. Detto questo, cos’altro si può fare con la ricchezza quando non esistono istituzioni che permettano di investire e realizzare profitti che consentano di ottenere ciò che si ottiene donando la ricchezza? Pensate alla differenza tra salario e dono. In altre parole, “Siamo ricchi per dare ai poveri” è una sorta di imperativo che è necessità fatta virtù. Le istituzioni che ci consentirebbero di trattenerne gli altri dal capitale economico non esistono, non sono nemmeno concepibili, e quindi l’unico modo per trattenerne gli altri è quello di trattenerli con il dono, con la generosità (il che non significa che diamo per trattenerne gli altri). Allo stesso tempo, questa tendenza immanente dell’ordine economico

precapitalistico tende a produrre il suo stesso rafforzamento: essendo impensabile qualsiasi altra forma di comportamento, le disposizioni economiche che consentirebbero l'accumulazione iniziale difficilmente possono essere costituite, o se si costituiscono, sono sfasate; colui che le manifesta appare in contrasto con le leggi immanenti del mondo, che sono allo stesso tempo norme esplicite, morali. Finché la ricchezza non ha le condizioni oggettive per funzionare come capitale, può funzionare secondo una logica diversa: può funzionare come capitale simbolico, trasformandosi nel capitale degli obblighi, dei servizi resi, della generosità elargita, e in questo modo può costruire relazioni durature. Le persone possono quindi essere tenute, ma sulla base di una forma di obbligazione che non è affatto garantita giuridicamente o economicamente, ma un'obbligazione che potremmo chiamare morale, soggettiva, che dipenderà dalle buone disposizioni – qui, credo che la parola sia necessaria – della persona obbligata. Di conseguenza, stiamo parlando di universi in cui l'assenza di meccanismi oggettivi, l'assenza di violenza inerte, di possibile ricorso alla violenza, condanna alle forme più morbide di violenza. Da qui il fascino che queste società esercitano sugli etnologi, che provengono da società in cui le relazioni sociali possono essere tali grazie ai meccanismi della violenza inerte. Perché il cameriere ti porti quello che deve portarti, non devi raccontargli la storia della tua vita, devi solo pagare. Se sei in un bistrot popolare, devi dire qualcosa per annullare il rapporto di servizio, o addirittura negarlo, ma se sei al Balzar²⁰⁶, puoi semplicemente pagare, a meno che tu non voglia spacciarti per uno scrittore di pagine che sono note al cameriere: [reagendo alle risate del pubblico] non è uno scherzo, è importante vedere che non ci piacciono le cose lineari. In assenza della [violenza delle istituzioni (?)], quello che rimane sono le forme morbide di violenza. Ed è tanto più vero quanto più i meccanismi oggettivi sono assenti, per cui, nelle nostre società, troveremo sempre più forme di violenza morbida man mano che ci spostiamo verso campi in cui le forme di violenza inerte sono meno presenti, come l'economia domestica. Se, ad esempio, il movimento femminista fa un così scarso lavoro di analisi dei fenomeni che pretende di analizzare, è in gran parte a causa del suo economicismo: ignaro della specificità dell'universo relativamente autonomo delle relazioni domestiche, ha difficoltà a pensare a queste relazioni domestiche nella loro specificità, cioè come un'economia la cui

legge di funzionamento è la negazione dell'economia, in altre parole, come un'economia che assomiglia molto alle economie precapitalistiche la cui legge di funzionamento è la negazione dell'economia²⁰⁷. Anche Lukács l'ha capito: ha detto che le economie precapitalistiche si fondano sulla negazione del fondamento originario della loro esistenza²⁰⁸. Le economie precapitalistiche funzionano sulla base di un rifiuto dell'economia, come se l'economia fosse qualcosa di vergognoso, di censurato, di represso – credo che l'analogia sia perfettamente legittima – per cui, per esercitare la violenza economica, dobbiamo sempre darle forma. Questo tema del “dare forma” mi sembra importante. Le società precapitalistiche sono universi legati a una modalità di dominio molto particolare: il dominio può essere esercitato solo a costo di un alto grado di eufemizzazione dei rapporti di dominio, poiché la violenza non può essere esercitata attraverso le necessità sorde e pesanti – per usare l'espressione di Marx – del mercato. Nella vita di tutti i giorni, ad esempio, è possibile dominare le persone attraverso la mediazione del sistema scolastico (avete un diploma superiore) o attraverso la mediazione del sistema bancario. In quanto umanisti (altrimenti non farebbero etnologia), gli etnologi sono affascinati da queste società in cui le persone mostrano una tale genialità nel creare relazioni tra uomo e uomo. Tornano incantati da queste società dove hanno visto relazioni interpersonali incantate, cioè altamente mistificate (il che non vuol dire che questo non sia un ideale sociale... non so, non sto prendendo posizione). Penso che le relazioni che troviamo notevoli, le relazioni d'amore, siano relazioni altamente incantate o mistificate, in cui ci sono oggettivamente problemi di violenza, ma che vengono negati di proposito, a costo di una notevole dose di alchimia²⁰⁹: in sostanza, si tratta di trasmutare una relazione [di credito (?)], che è oggettiva agli occhi del sociologo, in uno scambio di doni (si è detto che lo scambio di doni è credito; è un po' sciocco ma non è sbagliato, oggettivamente), in qualcosa che sembra l'esatto contrario, cioè in due atti generosi successivi: A che dà a B come se non ci fosse assolutamente alcun ritorno, e B che dà ad A come se non avesse mai ricevuto nulla. Ciò presuppone un lavoro notevole, a volte uno straordinario genio sociale, e in particolare un'arte di giocare con il tempo: una delle ragioni per cui non bisogna mai restituire immediatamente è che il tempo, l'intervallo tra due atti, è proprio questa sorta di cuscinetto cieco tra i due atti successivi, mentre nelle nostre società si dice “è un dare-avere”,

cioè sul momento (o, se c'è un intervallo di tempo, questo intervallo di tempo è costituito come base del calcolo economico e base del calcolo degli interessi). Per tornare al modello evoluzionistico, le società precapitalistiche sono caratterizzate sia da un'estrema violenza (in queste società, la violenza del genere dell'omicidio è terribilmente presente) sia da un'estrema eufemizzazione della violenza. In altre parole, contrariamente a quanto afferma Marx nel passo del *Capitale* in cui descrive il passaggio dalle società precapitalistiche alle società capitalistiche, non si parte da un mondo di relazioni personali incantate e magnifiche per arrivare alle “gelide acque dell'interesse”²¹⁰. Lo stesso Marx era irretito in questa mitologia, che è in qualche misura il subconscio di tutti gli etnologi... Le “gelide acque dell'interesse” è una frase molto bella se si vuole far rabbrivire la gente, ma la metafora descrive questa sorta di mitologia delle società precapitalistiche come universi in cui il genio umanista si dispiega in tutta la sua portata, in cui gli agenti sociali si preoccupano di non manipolarsi l'un l'altro, o di farlo così delicatamente da non essere più manipolazione (le metafore sono sempre il momento in cui sociologi ed etnologi scompaiono nell'oggetto...). Ho riflettuto sul fatto che le società precapitalistiche non hanno meccanismi di mercato, ma lo stesso vale per i meccanismi del capitale culturale. Una teoria del sistema scolastico nelle nostre società rivela le caratteristiche delle società precapitalistiche (ecco una tipica applicazione del principio: “È a partire dall'uomo che viene pensata la scimmia”). Uno dei grandi problemi delle società precapitalistiche è che le uniche forme legittime di accumulazione si basano sull'accumulazione di capitale simbolico, essendo il capitale simbolico la forma più denegata di capitale (il capitale simbolico è il capitale che viene riconosciuto, che ti viene concesso). Tuttavia, esiste un meccanismo presente in tutte le società, il meccanismo dell'alchimia simbolica. Se il ricco è “ricco per dare ai poveri”, è perché esiste almeno un mercato per trasformare il capitale economico in capitale simbolico; l'istituzione del dono esiste, anche se potrebbe non esistere (non dimenticate che tutto ciò di cui sto parlando è invenzione sociale). L'istituzione del dono è, ad esempio, tutto un lessico, un vocabolario...in Cabilia, un lessico fantastico descrive tutte le forme del dono: maschile/femminile, piccolo dono/grande dono, dono di grandi/piccole circostanze. È un'istituzione formidabile: ogni individuo inizia la vita con un intero apparato che gli permette di fare

distinzioni, e se ci sono dei nomi è perché li si può fare e anche – visto che è pubblicamente nominato, che è cosa riconosciuta – lo si deve fare; e si è sicuri di essere approvati facendolo.

Quel che avviene con il meccanismo di trasmutazione delle risorse economiche in capitale simbolico è, allo stesso tempo, il processo che ho descritto in relazione a Kafka e che può essere descritto in relazione al sistema scolastico o al campo intellettuale: questo processo di accumulazione di capitale simbolico, di reputazione, di buona volontà, in altre parole l'alchimia che trasforma una caratteristica monopolizzata in una caratteristica socialmente riconosciuta e socialmente approvata e il proprietario di questa caratteristica nel legittimo proprietario della stessa. Allo stesso modo, l'accumulazione di capitale simbolico è una delle forme di accumulazione attraverso cui si può esercitare il dominio. Se, ad esempio, ho molto capitale simbolico e non c'è un'istituzione equivalente al sistema salariale, basta che io dica al mercato: "Venerdì prossimo faccio il raccolto" [e], come per caso, ogni sorta di persone verrà a lavorare per me. Si chiama mutuo soccorso. Alla fine li invito a cena; ma se dico loro: "Vi darò tanto", si offendono a morte. Non li rivedo più e dicono che non sono un uomo d'onore. È un meccanismo che si può prevedere. Permette di creare una società stabile e funzionante con rapporti di dominazione costanti, si possono avere dipendenti nei periodi di picco e non nutrirli nei periodi non di picco. Detto questo, l'accumulo di capitale simbolico non è mai garantito, anche se le nostre società hanno titoli di proprietà simbolici. Ad esempio, la nomina a membro dell'*Académie des sciences morales et politiques* è una nomina ufficiale. Avete anche una tessera tricolore che potete mostrare se un poliziotto vi ferma. Quindi non è necessario dimostrare il proprio onore in ogni momento, ad esempio attraverso un talento straordinario (che è una delle forme di capitale più importanti nelle società d'onore). Il capitale simbolico, il capitale di nomina, è garantito legalmente, con il sistema scolastico che svolge un ruolo, se così si può dire, di capitale nelle nostre società, poiché è l'istituzione che garantisce questa particolare forma di capitale, che può essere chiamata capitale culturale e che esiste, indipendentemente dallo stato del vostro cervello, sotto forma di un documento che vi dà diritto a un certo numero di privilegi. Questa è un'altra verifica di ciò che ho detto prima, una generalizzazione della logica di Marx: finché non ci sono meccanismi oggettivi, non ci sono

istituzioni, bisogna ogni volta giocarsela da uomo a uomo. Si può rileggere la contrapposizione fatta da Elias, nel suo magnifico libro sulla “*Società di corte*”, tra Enrico IV e Luigi XIV: mentre Enrico IV governava in modo precapitalistico (se lo si offendeva, prendeva subito la spada, combatteva in modo piuttosto semplice, piuttosto primitivo), Luigi XIV istituiva un campo con leggi operative, gerarchie, eccetera; per governare, bastava governare il campo, il che era molto più conveniente che governare di persona. Poiché è sempre possibile imbattersi in un campione di scherma, è più facile istituire un piccolo risveglio, un gran risveglio²¹¹, ecc. Nelle società precapitalistiche, la modalità di dominio è diretta e personale, e può quindi essere molto più brutale: bisogna combattere. Se, ad esempio, si devono avere molti figli, è per combattere; avere sei figli significa essere tali, come dicono i Cabili, che una donna può andare in giro con una corona d’oro in testa²¹²: non si pensa nemmeno di attaccarla perché c’è una sorta di forza potenziale [...]. Quindi la violenza c’è, e ci si fa ricorso permanente. Elias afferma che in società come l’Antica Grecia, con la violenza delle lotte nell’Olimpo, la potenzialità della violenza, in tutte le sue forme, è estremamente grande²¹³. Nel film *La ballata di Narayama*²¹⁴, è chiaro che si tratta di società in cui le relazioni sono estremamente violente: quando le donne anziane raggiungono i settanta anni, devono scomparire, ma la morte è eufemizzata in modo straordinario: è una sorta di pellegrinaggio. Tutto è predisposto per far sì che la violenza sia allo stesso tempo terribile e altamente eufemizzata. Penso anche che il motivo per cui le società contadine sono così poco conosciute è che, fino a circa cinquant’anni fa, erano molto più vicine a questo tipo di società che a quelle che leggiamo nei libri; i romanzieri esaltavano molto spesso il contadino [...] Questa sorta di ambiguità nelle società precapitalistiche, che sono allo stesso tempo molto violente e molto attente all’eufemizzazione della violenza, è nella natura stessa delle cose. Torno allo schema evolucionistico. Sto semplificando, ma possiamo dire che i diversi campi si costituiscono e diventano autonomi. Il campo economico prende forma, imponendo la propria necessità (“Gli affari sono affari”; “Negli affari non c’è posto per i sentimenti”, ecc.) ci si stacca dal mondo della famiglia, le leggi della fratellanza non si applicano più al mercato, e così via. Il campo si costituisce, la sua necessità si impone, ed è nella fase del primo capitalismo che abbiamo il massimo grado di violenza esercitata dai meccanismi. I meccanismi si esercitano con tutta la

loro violenza e non è possibile reagire più di tanto. Fino a quel momento, il processo potrebbe essere riassunto nei termini di Marx: all'inizio, ci sono relazioni personali di dominio tra uomo e uomo, tra persona e persona, che sono quindi instabili e devono essere mantenute in modo permanente, e alla fine, ci sono relazioni brutali esercitate attraverso la violenza inerte dei meccanismi economici, e – non fa mai male aggiungere Weber a Marx – i meccanismi giuridici, la violenza istituzionale e così via. Detto questo, se il campo economico cambia e se genera forze di contestazione e di protesta, ad esempio, riappariranno forme di violenza morbida, e più si sviluppano le forze di contestazione, più riappariranno le forme di violenza morbida precapitalistiche. In altre parole, l'obiettivo è raggiungere forme di dominio altamente eufemistiche in cui tutte le relazioni sociali sono denegate; ovviamente, le forme simboliche di dominio, attraverso la cultura, ecc. Questa visione lineare è molto semplicistica, ma vorrei aggiungere una parola sul ruolo delle forme. Come ho detto più volte, più la violenza deve essere esercitata direttamente, meno può contare sulla mediazione anonima e neutrale dei meccanismi [...] e, tornerò su questo punto, più deve essere eufemizzata, più devono essere usate le forme. Ho detto che una delle dimensioni del processo di oggettivazione è l'istituzionalizzazione, potremmo anche parlare di "codificazione", intendendo con la parola "codice" sia il "codice linguistico" sia il "codice giuridico". Questo processo di oggettivazione e codificazione delle relazioni sociali è estremamente importante per comprendere le differenze tra le società. È una delle dimensioni da cui si possono comprendere le differenze: le relazioni sociali sono, a seconda dei casi, più o meno codificate, non sempre ci sono regole garantite da organi dotati di forza. Se le società precapitalistiche fanno molto affidamento sullo *habitus*, è anche perché le forme e le relazioni sociali sono relativamente poco codificate. Abbiamo la sensazione che, per sopravvivere e soprattutto per avere successo in queste società, sia necessario avere una sorta di genio per quelle che chiameremmo "relazioni umane". Questo è anche uno dei motivi per cui gli etnologi, che spesso non sono molto dotati nelle loro società, sono affascinati da queste persone che sono degli orafi nelle abilità sociali e nei giochi sociali, che conoscono trucchi socialmente denominati. Penso che possiamo sviluppare una teoria psicosociologica, più elaborata di quella degli psicosociologi, prendendo spunto da ciò che le società primitive hanno da dire su cosa fare in questi

casi [...]. Se per sopravvivere in queste società è necessario essere abili nella gestione delle relazioni interpersonali, come vediamo non appena incontriamo persone nelle nostre società che fanno ancora parte di questi mondi infinitamente più sofisticati di tutte le buone maniere mondane, è perché, dato che la violenza è sempre lì, sotto forma di minaccia, il lavoro di modellarla è molto importante. Così, paradossalmente, in una società come la Cabilia, i matrimoni a distanza erano una delle occasioni di violenza. Come in molte società, si doveva scegliere tra un matrimonio vicino e sicuro e un matrimonio a distanza che offriva alte ricompense simboliche, ma era rischioso perché comportava l'alleanza con persone lontane e quindi nemiche. Alla fine, il matrimonio più prestigioso era quello con i nemici più prestigiosi. Questi matrimoni più prestigiosi, che danno luogo alle più grandi processioni e alle più grandi esibizioni dell'accordo simbolico del gruppo (sfilate, ecc.), sono anche i più rischiosi perché c'è tutta una serie di prove bizzarre: c'è il tiro al bersaglio e i genitori della sposa se non riescono a colpire il bersaglio, vengono fatti passare sotto un basto d'asino il che è un oltraggio non da poco²¹⁵.

C'è un rischio, e possiamo vedere che più aumenta il rischio di violenza, più aumenta il bisogno di introdurre delle forme, e più le cose sono regolate non da codici giuridici, ma da una sorta di deontologia delle relazioni interpersonali. Quindi, quando diciamo il contrario: "Siamo in famiglia... qui è tutto alla buona", non significa solo "siamo tra noi non dobbiamo sentirci in imbarazzo, non dobbiamo nasconderci", ma anche "Tra di noi, possiamo fidarci dell'habitus, delle disposizioni incorporate, non ci sono troppi rischi". Le cose costituiscono invece un problema quando ci si trova con persone lontane. Poiché non c'è un poliziotto, non c'è una legge, non c'è una prigione, insomma non c'è un arbitro, non c'è un terzo escluso che possa intervenire, bisogna "mettere in forma", cioè buone maniere, ordini di precedenza, protocolli, diritti e doveri. Quindi capite fino a che punto, paradossalmente, il meccanismo di Elias sia terribilmente sbagliato – Elias mi piace molto, ma non sono affatto d'accordo con lui. Più la violenza è presente, più è reale – può finire in una rissa, eccetera – più la messa in forma la civiltà, la codificazione – deve essere più raffinata. Questa messa in forma, sviluppatasi nelle società prive di scrittura nel modo delle formule pronte, delle conversazioni interamente precodificate (per esempio, a una donna che ha appena partorito devi dire questo, lei dirà quest'altro e tu

risponderai quello), questa codificazione preventiva è la forma elementare di questa oggettivazione che sarà uno dei grandi cambiamenti, con la legge, la legge che permette di ridurre il caso particolare a una formula generale, di “algebrizzare”, per così dire, un caso particolare. Questo processo inizia con il formalismo, la raffinata cortesia che incanta gli etnologi. Gli etnologi la considerano inutile solo perché non vedono che questa raffinata cortesia non è affatto antitetica alla violenza: è il massimo della violenza contenuta. Credo che viviamo in un mondo governato dalla regola generale secondo cui l’eufemizzazione cresce con la censura. Questa legge generale, che può essere applicata per comprendere, ad esempio, l’opera di Heidegger²¹⁶, si applica in questo caso particolare: essendo molto forte la spinta alla violenza, essendo molto forte il pericolo oggettivo della violenza, essendo molto forte la censura della violenza, si generano comportamenti molto sofisticati in cui la violenza c’è, ma totalmente trasformata. Questo è estremamente raffinato, e talmente sapiente, ripeto, che gli etnologi spesso non vedono più questi minimi residui di violenza, che ci sono solo per i pochi iniziati [...] Fatta questa analisi, continuerò direttamente la prossima volta ad analizzare le diverse specie di capitale e le loro condizioni operative.

Seconda ora (seminario): Il processo di Kafka (2)

Riprendo la mia introduzione a Kafka, che servirà da transizione per quello che vorrei provare a delineare oggi, cioè una riflessione sul rapporto tra temporalità e potere. Come ho detto prima, la mia analisi del Processo a Kafka è stata più una sorta di discorso su Kafka che una vera e propria lettura di Kafka... Diciamo che ho fatto quello che si fa sempre: ho usato Kafka come una sorta di test proiettivo. Vorrei solo sottolineare i limiti di ciò che ho fatto. Ho cercato di insistere sul fatto che Kafka ci ha fornito una sorta di modello di lotta simbolica, o del mondo sociale come terreno di una lotta simbolica per l’identità. Ovviamente, se c’è un’identità che è oggetto di una relazione ansiosa, è l’identità dello scrittore. Non bisogna dimenticare, in questo modello, che è in gioco una professione molto particolare: altamente non professionalizzata e, allo stesso tempo, molto prestigiosa. In altre parole, se il modello che ho proposto è vero, esso trova, diciamo, un caso di applicazione particolarmente favorevole e di successo

nel caso del campo della produzione culturale, nel caso del campo intellettuale dove la posta in gioco è questa identità vitale (“Sono o non sono uno scrittore?”) e dove il gioco è caratterizzato da un alto grado di incertezza. Le indagini sugli scrittori, o più in generale sugli artisti, sono inoltre estremamente difficili perché l’attributo “scrittore” è estremamente mal definito. Anche la più ingenua analisi positivista è costretta a fermarsi a questa domanda. I dizionari o gli elenchi di scrittori sono molto interessanti per il modo in cui sono costituiti. In alcuni di questi elenchi è necessario pagare per apparire. In questo caso, il criterio non è il grado di legittimità come scrittore, ma il grado di aspirazione alla legittimità come scrittore. A seconda che si paghi di più o di meno, si può avere o meno la propria fotografia, si può avere o meno il diritto di pubblicare una poesia... Ovviamente, la probabilità che gli scrittori “veri” appaiano negli elenchi diminuisce man mano che ci si sposta verso questo tipo di supporto nella misura in cui gli scrittori più scrittori sanno che si screditerebbero come scrittori se apparissero in un simile contesto. Ma questi elenchi funzionano nella misura in cui le persone che pagano per essere elencate come scrittori non sanno che non lo sarebbero se fossero davvero scrittori [risate del pubblico]. Ci sono molti universi come questo. Con la cosiddetta “democratizzazione” del sistema educativo, cioè la generalizzazione dell’accesso all’istruzione secondaria, le istituzioni sono state trasformate dal fatto che accolgono persone che, in un’altra fase del sistema, non vi avrebbero avuto accesso²¹⁷: così ci sono persone che, quando sono lì, non ci sono ancora, perché il luogo in cui si trovano non è più lo stesso, proprio per il fatto che ci sono loro. È la stessa cosa per i club – si veda la battuta di Groucho Marx: “non vorrei mai far parte di un club dove gente come me sia ammessa²¹⁸”... Che razza di club mi accetta come membro?

In alcuni casi, un ente, un’istituzione viene svalutata dal fatto che dà accesso a persone che distruggono ciò che era la base stessa del valore dell’istituzione, cioè il fatto di escluderle. Se è chiaro che il Jockey Club funziona in questo modo, non è detto che lo stesso non valga per molte istituzioni. Lo status di scrittore, artista o filosofo, ad esempio, non è uno status come gli altri. Sono concetti estremamente elastici dall’enorme dispersione, e che consentono quindi investimenti [...]. Ad esempio, i futuri obiettivi proposti dalle varie discipline sono più o meno dispersi. La geografia è certamente una delle discipline letterarie più circoscritte. Così

come la geologia. Ma la filosofia è la massima dispersione, si può investire in una confusione auto-interessata sulla definizione massimalista (il filosofo è il filosofo) o su quella minimalista (l'insegnante di filosofia a Saint-Flour²¹⁹). Questa gamma molto ampia è uno dei vantaggi specifici di alcune professioni, una delle cui funzioni, a mio avviso, è quella di consentire una confusione nell'investimento e anche un distinto disinvestimento. Per esempio, se si proviene da un certo background, essere un maestro di scuola elementare è un vero declassamento; essere un educatore è già meglio, ed essere uno psicosociologo è impeccabile. Ci sono quindi identità sociali più o meno rigide, più o meno strette, più o meno codificate nel codice delle professioni. Quando si è sociologi e si stila un codice, ci si rende subito conto: di fronte a professioni poco codificate in termini di oggettività, il sociologo non ha altra scelta che riprodurre la vaghezza oggettiva o produrre rigore scientifico a rischio di dimenticare che il rigore è il suo prodotto. Pochissimi sociologi sono consapevoli di codificare cose oggettivamente molto diseguali e non includono nel loro atto di codificazione il grado oggettivo di pre-codificazione della cosa che stanno codificando, compiendo un atto giuridico di cui non sono consapevoli e ignorando il fatto che una delle principali proprietà di ciò che hanno codificato è quella di essere più o meno codificato. Questo è un punto semplice ma importante. Se si classifica il "vasaio provenzale" come "artigiano", si ignora il fatto che una proprietà importante del "vasaio provenzale" [è quella di rifuggire] dalle classificazioni (scolastiche e di altro tipo)²²⁰. È quindi importante tenerlo a mente. Non pensiamo abbastanza a cosa sia un codice. Un codice traduce le professioni in numeri: è l'ABC della sociologia. Creare un codice significa quindi compiere un atto giuridico, mettere ordine, oggettivare, creare una relazione formale, permanente e costante tra un insieme di proprietà. Questo atto giuridico può essere la riproduzione o la duplicazione di un atto giuridico preesistente, e non c'è nulla di male in questo, solo che bisogna esserne consapevoli. D'altra parte, può essere la produzione *ex nihilo* di un atto giuridico che non esisteva e anche questo bisogna allora saperlo perché mediante la codificazione si annulla una caratteristica eminente della cosa, che era appunto quella di essere difficile da codificare.

Quello dello scrittore è un mestiere strano, dalla estrema dispersione. È disperso come il campo della produzione letteraria. Si va dai salariati che

scrivono su commissione, con i classici vincoli capitalistici (sono pagati a lavoro, a produzione, ecc.) a chi scrive senza mercato, senza pubblico, senza clienti, con un pubblico postumo anticipato. La professione è così dispersa che è molto difficile prevedere il successo, quindi è un mondo di grande insicurezza e incertezza. Allo stesso tempo, è una professione con un alto livello di investimento, il che significa che si investe tutto in essa. Si può essere scrittori solo quando [l'artista] si è affermato come ruolo sociale (penso, ad esempio, che [il pittore fiorentino] Ghirlandaio avesse investimenti più simili a quelli degli artigiani del Faubourg Saint-Honoré o del Faubourg Saint-Antoine che a quelli di un moderno pittore d'avanguardia...). Ma dal momento in cui l'immagine dello scrittore o dell'artista si afferma, e quando viene alimentata e riprodotta dal sistema scolastico, che tiene discorsi sul tema "il mestiere dello scrittore vale la pena di morire", la professione di scrittore diventa qualcosa per cui morire. Weber dice che una delle proprietà della religione è quella di trattare questioni di vita e di morte, e questo è molto importante: non ci sono questioni più vitali della vita stessa. Il mestiere di scrittore è quindi un mestiere ad alta insicurezza e incertezza da un lato, e ad alto investimento dall'altro. È questa combinazione di due elementi che dà origine a un'elevata ansia. L'effetto Kafka è questo tipo di rapporto patetico con il futuro del gioco, questa struttura patetica del rapporto con il futuro, questa struttura temporale molto particolare.

La manipolazione della illusione e delle possibilità

Ho voluto ricordarlo per passare a quello che voglio dire oggi, cioè il rapporto tra temporalità e potere, e per mostrare che possiamo farne una sociologia – se di sociologia dobbiamo parlare – o meglio che possiamo fare una teoria della temporalità che comprenda il fatto sociale. Torno per un attimo a Kafka. L'aspetto interessante de *Il Processo* è che, come hanno visto alcuni commentatori, il processo è un processo, in altre parole una sorta di macchina infernale: viene messo in piedi a poco a poco e, una volta che ci si trova dentro, si viene catturati. È questo che dice la nozione di interesse: si rimane coinvolti nel gioco e più si rimane coinvolti nel gioco, più si attende con ansia l'esito del gioco, più è vitale, più crescono la tensione e l'aspettativa. Questa tensione, questa attesa senza garanzia di

soddisfazione, dà l'esperienza dell'angoscia come l'esperienza dell'equiprobabilità di tutte le possibilità e, in particolare, di tutti i possibili esiti: tutto può accadere, e il peggio è il più probabile. Un aspetto importante dell'esperienza del *Processo* è che, man mano che il processo si configura come una sorta di montaggio, K. ne è sempre più coinvolto e trova sempre più difficile ritirarsi. Detto questo, ricordiamo sempre che il gioco procede solo nella misura in cui K. procede; dal momento in cui pensa di ritirarsi e di dire all'avvocato che non ha più bisogno dei suoi servizi, il gioco non ha più alcuna presa su di lui. Questo ci ricorda che i campi esercitano una forza proporzionale alla volontà di investire nel gioco, il che è all'origine di formule che trovo piuttosto semplicistiche, come "il potere viene dal basso". Questo tipo di filosofie moderne sul tema "i dominati sono dominati perché lo vogliono" non valgono molto, se non al prezzo di paradossi. Il modello che propongo è molto diverso: i giochi sociali sono fatti in modo tale che funzionano solo nella misura in cui siamo coinvolti in essi e, in un certo senso, i dominati collaborano al loro dominio [...]. La possibilità di uscire dal gioco spesso esiste solo per l'osservatore esterno. È, ad esempio, la figura del padrone e del servo²²¹: è ovvio che si può sempre uscire, ma la possibilità di questa possibilità è distribuita in modo molto diseguale [...]. Quando la posta in gioco, come per i sottoproletari, è la soddisfazione dei bisogni primari, la libertà di uscire dal gioco – che esiste sempre come pura possibilità – è una possibilità puramente teorica. Detto questo, è importante ricordare che producendo il bisogno, l'appetito, la voglia di giocare, il gioco produce le condizioni per il suo funzionamento; un gioco che non producesse giocatori che vogliono vincere non funzionerebbe. Quando si crea un'istituzione di tipo capitalistico in una società precapitalistica, per far funzionare un campo economico occorrono sia istituzioni (banche, ecc.) sia agenti sociali disposti ad agire [...]. Questo è stato osservato centinaia di volte. Non è solo un tema del discorso del razzismo coloniale, neocoloniale o postcoloniale, ma anche un fatto sociale: in molte società, quando gli agenti economici hanno ottenuto i mezzi per soddisfare i loro bisogni fondamentali, possono smettere di lavorare. Possono quindi lasciare il lavoro quando hanno ottenuto ciò che ritengono necessario per i loro bisogni; quel che fa disperare i moderni *homines economici*, perché vogliono agenti sociali regolari, stabili, disposti a investire anche al di là dei propri bisogni.

Quando Weber studiava la nascita del capitalismo, studiava contemporaneamente la costituzione del campo, le istituzioni oggettive (la banca, la procura, la tratta degli schiavi, tutte quelle invenzioni che, facendo sistema, avrebbero creato il campo economico) e la produzione di disposizioni economiche, quello che lui chiamava lo “spirito del capitalismo”²²². Ma, nella genesi storica, entrambe vengono inventate contemporaneamente: chi inventa la banca ha la disposizione economica di calcolare e investire. Le situazioni coloniali rappresentano un’interessante situazione sperimentale, poiché istituzioni economiche già belle e fatte (ciò che Weber chiama un “cosmo economico”: un campo, con [...] fabbriche, banche, conti correnti, libretti di risparmio, ecc.) vengono importate al cospetto di persone le cui disposizioni non sono state prodotte da questo campo economico. In questo modo, possiamo vedere tutto ciò che il campo economico presuppone e che dimentichiamo quando lo vediamo operare con persone precostituite per farlo funzionare. Si dimentica, per esempio, che lavorare tutto il mese quando in quindici giorni si guadagnano abbastanza soldi per vivere non è così irrazionale, o almeno è un problema... Vediamo che le disposizioni economiche sono condizioni per il funzionamento delle istituzioni economiche. Nel caso del Processo, è la stessa cosa. K. si sveglia, è stato accusato, è stato calunniato e a poco a poco entra in gioco. All’inizio parte per il fine settimana e fa finta di niente. Poi inizia a preoccuparsi, a preoccuparsi (si veda la preoccupazione di Heidegger²²³ come base della teoria della temporalità: penso che, per una volta, possiamo persino recuperare Heidegger in una teoria razionale della temporalità), inizia a preoccuparsi di ciò che sta per accadere. Allo stesso tempo, assume un avvocato, entra nel gioco, si lascia catturare. Cosa fanno le persone con cui ha a che fare? Normalmente, un avvocato è lì per difenderti, ma l’avvocato de *Il Processo* non lo fa affatto, manipola le aspettative. Credo che gli avvocati comunemente lo facciano, ma non lo vediamo così spesso. L’avvocato kafkiano è un avvocato modellizzato: una caratteristica nascosta, ma fondamentale, viene portata alla ribalta. Allo stesso modo, nella vita ordinaria, un insegnante è qualcuno che ti prepara per gli esami, e il sociologo scopre che è qualcuno che manipola le aspirazioni (“Passerai qui, ma rimarrai bloccato là”): se ti aspetti troppo, ti abbatte; se non ti aspetti troppo, ti spinge avanti... Cosa fa l’avvocato? Quando K. si rilassa, quando comincia a pensare che è tutto a posto, che è

stato salvato...che si difenderà con la sua cultura giuridica, l'avvocato l'inquieta...

Manipola le sue aspirazioni in modo tale da farlo coinvolgere nel gioco. In altre parole, per essere coinvolti nel gioco, bisogna avere grandi speranze in qualcosa, bisogna interessarsi, essere interessati e non dire a se stessi: "Non mi interessa, me ne vado in vacanza". Nel *Processo*, la maggior parte degli agenti manipola le aspirazioni, le aspettative e le speranze di K. Cito: l'avvocato, la cui funzione principale è apparentemente quella di difendere K., lo spinge a investire nel suo processo "cullandolo con vaghe speranze e tormentandolo con vaghe minacce²²⁴". Non me lo sto inventando... Si può pensare a una situazione simile: gli anziani che, nelle istituzioni centrali o totalitarie, come dice Goffman (l'esercito, i manicomi, le prigioni, ecc.), manipolano le aspirazioni dei nuovi arrivati, spingendoli ad abbassare le loro mire, ma non troppo... Si può pensare al ruolo degli anziani nella vita del nuovo arrivato, del novellino.

Si può pensare al ruolo degli anziani nelle istituzioni educative con un alto livello di investimento, come le classi preparatorie: bisogna fare investire, bisogna fare disinvestire, i primi voti sono catastrofici, il che aumenta l'investimento, ma non bisogna calcare la mano fino al punto di scoraggiarli, di fare uscire dal gioco. Molte azioni sociali di questo tipo manipolano la tendenza a investire nelle questioni che gli agenti portano nell'istituzione; in sostanza, manipolano la *illusio*. La *illusio* può essere manipolata in due modi: agendo direttamente sulle speranze o agendo direttamente sulle opportunità oggettive. Queste sono le due forme per eccellenza del potere – ed è per questo che il potere è strettamente legato al tempo: il potere può consistere nel manipolare le probabilità soggettive, le speranze soggettive, o nel manipolare le probabilità oggettive. Facciamo un esempio vicino all'esperienza della maggior parte dei presenti: vi state preparando per un concorso e, nonostante ci fossero cento candidati idonei, viene annunciato che sono rimasti solo sei posti. Le probabilità oggettive vengono manipolate e tutti fanno i conti: quella che era una probabilità ragionevole diventa folle, implausibile. La stessa cosa la si ritrova nella logica dello scrittore: diventare un grande scrittore è una scommessa molto rischiosa. Quello che ho appena detto è un ottimo principio per comprendere le biografie, le traiettorie individuali, con le loro numerose biforcazioni. (Non voglio darvi l'impressione di adottare la teoria della

scelta razionale, che è l'inconscio degli economisti, ma ci sono biforcazioni che più o meno percepiamo come tali). Spesso, abbiamo imboccato la strada prima ancora di sapere che esistevano biforcazioni nell'esperienza reale. Ci sono quindi molte biforcazioni e uno dei grandi principi delle differenze di classe, cioè delle disposizioni ereditarie, è la scelta del ramo rischioso o del ramo sicuro (insegnante di filosofia o di geografia? artista o insegnante di disegno?). Questo tipo di scelta tra futuri oggettivi molto improbabili dipenderà dalla disposizione al rischio, che è essa stessa il prodotto dell'interiorizzazione delle probabilità oggettive. Coloro che sono più inclini a fare le scelte più rischiose saranno quelli che, alla fine, rischiano di meno, perché si trovano in universi ad alta probabilità [...]. Esistono due forme molto diverse di azione del potere sugli agenti sociali: una consiste nell'agire sulle opportunità oggettive, l'altra consiste nell'agire sulla rappresentazione di queste opportunità. Credo sia importante distinguere tra le due. Agire sulle opportunità oggettive significa in realtà modificare l'oggettività delle opportunità, le tendenze che sono insite nei campi/opportunità. Il fenomeno del *numerus clausus* ne è la forma estrema²²⁵. Se diciamo, come è stato fatto nelle università in diverse epoche²²⁶, che “non ci saranno più ebrei nelle università”, stiamo procedendo a una trasformazione visibile delle opportunità oggettive. Avviene per decreto e, se sei ebreo, hai zero opportunità. Ma ci sono forme di azione molto più sottili, che il mondo sociale passa a strutturare in anticipo, in maniera ineguale le chances. Quando calcola le possibilità di accesso all'istruzione superiore per uomini, donne, ecc. il sociologo descrive questa manipolazione sociale delle possibilità oggettive con cui i singoli agenti dovranno fare i conti. Molto spesso, queste opportunità oggettive sono efficaci, efficienti, perché gli agenti sociali sono inconsciamente plasmati dagli universi attraverso i quali agiscono queste opportunità e ne anticipano l'efficacia. Loro si dicono: “Dato che sono una ragazza, non farò matematica, perché il Politecnico non è per ragazze...”. E noi diciamo: “Alle ragazze piace la letteratura”. Queste sono azioni senza agenti, che sono il risultato di meccanismi, e un intero potere sociale si esercita sulle opportunità oggettive [...]. Avere potere su una società significa avere potere su opportunità oggettive. La questione se abbiamo potere su queste opportunità oggettive è importante: ad esempio, dipende dall'azione umana trasformare radicalmente le opportunità di accesso

all'istruzione superiore? Ci sono chiari fenomeni di *numerus clausus*, e possiamo dire, ad esempio: “Non ci saranno più di un numero *n* di medici!” – il numero di persone che aspirano a diventare medici continua a crescere e il numero di persone che diventeranno medici rimane lo stesso. Le persone che aspirano sono quindi soggette a un potere che si esercita su di loro e le loro possibilità oggettive diminuiscono. Un'altra forma di azione è quella che può essere esercitata sulla rappresentazione delle opportunità. Si tratta di un'azione di tipo politico: qualcuno vi dice, in nome della sua conoscenza delle opportunità oggettive o in nome del desiderio di trasformare queste opportunità oggettive: “Dovete sperare”, “Ogni soldato semplice ha un bastone da generale nella giberna”, “Le opportunità oggettive non esistono” o “Non esistono per voi”, “Se vi impegnate, avrete successo”, “Se lavorate sodo, tutti vanno al Politecnico”. Costui fa l'avvocato, manipolando sottilmente l'investimento, ed è uno dei grandi problemi di tutti gli universi sociali tenere in gioco persone che non dovrebbero vincere, senza farle vincere. Come si fa a tenerle in gioco quando non hanno alcuna possibilità di vincere? Il sistema scolastico non è male da questo punto di vista, ma molti sistemi sociali sono così. L'azione intrapresa sulle rappresentazioni può andare nella direzione di conformarsi alle possibilità oggettive. Ad esempio, Block, il cliente che dà lezioni a K. sulla gerarchia degli avvocati, gli dice: “Vede, non ci sono grandi avvocati, solo il tribunale lo sa...”. Block rappresenta una persona completamente alienata. Ho detto la settimana scorsa che è completamente giuridicizzato – Goffman diceva che gli anziani che vivono nei manicomi diventano asilizzati: sono così adattati che non possono uscire. Block è il cliente ideale del sistema legale, talmente adattato da anticipare le decisioni del giudice. L'avvocato, esasperato da Block, gli dice: “Non possiamo pronunciare una frase senza che lei guardi le persone come se stessi per pronunciare la sentenza definitiva”²²⁷. Block è la perfetta incarnazione dell'agente di un gioco sociale totalitario: si aspetta tutto dall'istituzione. Questo rapporto di assoluta dipendenza è alla base del potere assoluto dell'istituzione, e gli ausiliari dell'istituzione – l'avvocato, il giudice, tutti i personaggi secondari – esercitano il potere su K. facendogli credere di avere il potere o, più precisamente, di conoscere le leggi del potere. Fanno credere di sapere come funzionano le cose e usano l'autorità che la conoscenza delle leggi conferisce loro per convincere le persone a reinvestire. Quando K. dice:

“Me ne vado, lascio perdere”, lo convincono a reinvestire, dicendogli: “Hai ancora una possibilità”, e quando è troppo sicuro di sé, ridimensionando le sue aspettative. K. illustra così il legame tra potere e temporalità. In un certo senso, la sala d’attesa è il simbolo per eccellenza del potere. Il potere, come lo descrive Kafka, si basa su un desiderio molto forte da parte di chi aspetta, che potrebbe andarsene eppure resta, e su un alto grado di incertezza: non sa nemmeno quanto dovrà aspettare. Se sapessero che si tratta di cinque minuti, potrebbero andare a prendere un caffè, ma tutto è incerto, anche la durata dell’attesa. Questo tipo di incertezza assoluta è la forma più radicale di potere.

Il potere e il tempo

Riassumo molto rapidamente. Possiamo vedere (cfr. la nozione di interesse) che perché un gioco funzioni, perché i poteri caratteristici di un gioco, di un meccanismo o della forma istituita di questi meccanismi siano esercitati, abbiamo bisogno di agenti che siano coinvolti nel gioco e che investano molto in esso. L’altro giorno ho fornito una serie di sinonimi per la nozione di interesse. Avrei potuto anche dire “desiderio” o “preoccupazione” in senso heideggeriano (è perché mi preoccupo del gioco e di quel che del gioco sarà che mi temporalizzo). In pratica, basta che io dica: “Non mi interessa questo gioco”, e il tempo del gioco non esiste più. È nel rapporto tra le mie aspettative, tra il fatto che mi aspetto qualcosa dal gioco e la struttura del gioco, la struttura delle possibilità oggettive offerte a qualcuno come me, cioè a qualcuno dotato del capitale che io possiedo; è nel rapporto tra le mie aspirazioni e possibilità soggettive, da un lato, e le possibilità oggettive, dall’altro, che si crea il potere che il gioco esercita su di me e, allo stesso tempo, il potere che chi ha potere sul gioco esercita su di me. Coloro che hanno il potere sul gioco hanno il potere sulle probabilità oggettive – possono cambiare le regole, possono dire: “Abbrevia la tua tesi”²²⁸. (Qui esito a fare esempi, ma sarebbero importanti, se non altro per mostrare fino a che punto la filosofia della temporalità è qualcosa di astratto. Pensare che si possano tenere lezioni sul tempo per generazioni di studenti universitari senza aver pensato nemmeno per un secondo che uno dei luoghi in cui la temporalità viene manipolata è l’università... Lo dico a tutte le persone che si definiscono filosofi per far riflettere la gente su cosa

sia la filosofia. Infatti, uno dei luoghi per eccellenza in cui il potere assume la forma di potere sulle opportunità oggettive e sulla rappresentazione soggettiva delle opportunità è l'università, che è un mondo in cui si è vincolati dal tempo, nella forma del tempo.) Quindi bisogna investire nel gioco, e il gioco deve avere una certa stabilità, ma l'investimento, l'esperienza del tempo, saranno tanto più patetici quanto più il gioco è incerto, quanto minore è il numero degli eletti, ma anche quanto più indeterminato, imprevedibile e arbitrario sarà il principio in base al quale gli eletti saranno eletti. Il potere arbitrario è proprio il potere imprevedibile, il potere su cui non si può contare, nel bene e nel male. Non si può mai essere sicuri, a 1 o a 0, se farà del bene o del male. Tutto è possibile, il che significa che il peggio non è mai del tutto certo, e il meglio egualmente non è mai del tutto possibile. Se pensiamo a Kafka in termini di situazioni da campi di concentramento, è perché il limite delle situazioni che egli evoca è costituito da quelle situazioni in cui, per sorteggio, a caso, si può essere mandati al crematorio. Ma queste situazioni sono solo il limite dell'esperienza ordinaria in molti campi. Ci sono campi in cui l'insicurezza, le possibilità di ottenere questo o quel risultato sono molto basse e attribuite secondo principi assolutamente casuali, come se il tiranno giocasse a dadi, ogni volta, su cosa deciderà di prendere come principio di scelta. Una volta dirà "prendo gli occhi azzurri", la volta successiva "prendo i capelli lunghi", poi "prendo i vecchi" e "prendo i giovani". A questo punto, l'investimento è quindi folle, estremo, grandissimo, l'insicurezza è grandissima e si ha una situazione di angoscia assoluta. Queste situazioni sono il limite delle situazioni ordinarie in cui le possibilità oggettive sono distribuite secondo principi relativamente stabili, spesso inconsci, tanto che non sappiamo quali siano i principi. Pensiamo che stia giocando alla roulette, mentre in realtà sta giocando a poker... Uno dei grandi equivoci, ad esempio, commessi da persone che non sono nel gioco, che non sono nel campo in cui investono, è che possono credere che si stia giocando a bridge quando in realtà si sta giocando alla roulette. Il potere sarà quindi in gran parte un potere sulle aspirazioni e un potere attraverso le aspirazioni, per cui non sarebbe sbagliato dire che i dominati contribuiscono al proprio dominio nella misura in cui, teoricamente, possono sempre uscirne. Per esempio, il mondo degli scrittori è un gioco molto simile alla situazione limite che ho appena descritto. È in gioco qualcosa di molto vitale. Per quanto ci si possa

scherzare sopra, è pur sempre vero che per molti scrittori intraprendere una vera e propria carriera di scrittori è una questione di vita o di morte. Si gioca una partita molto importante, con rischi enormi, ed è chiaro dalle biografie e dalle memorie degli scrittori che una delle fantasie più ricorrenti e normali in queste carriere è la fantasia di uscire dal gioco: “Sono sfortunato”. In particolare, gli scrittori di estrazione operaia e provinciale hanno la fantasia di tornare nella loro provincia... Molto spesso ci riescono diventando romanzieri regionalisti e celebrando la gente, nella misura in cui non sono riusciti a lasciarla... Tutti i saggi predicano questa fantasia di uscire dal gioco, di disinvestimento assoluto: “Smetti di investire e ti de-temporalizzerai”. È il rapporto con un gioco in cui si investe molto e senza molte garanzie di successo che fa sì che ci sia tempo per voi, cioè l’attesa, cioè l’ansia per l’avvenire, il desiderio di avere successo, di investire, ecc.

Interesse deriva dal latino *interest*, forma impersonale di interesse: “essere in”, “essere in mezzo”, “essere tra”, “essere presente”, “prendere parte”.

Giambattista Vico, *La scienza nuova*, le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, tr. fr. Christina Trivulzio, *La Science nouvelle*, Gallimard, Paris 1993 [1725]; per Hegel, cfr. la lezione dello 8 marzo 1984, sull’ateismo del mondo morale.

Scritto nel 1866, *Il giocatore* presenta personaggi ricchi e spiantati in una località balneare chiamata Roulettenbourg. Il narratore, che all’inizio del libro fa il precettore, per un po’ vince al casinò, poi divorato dalla passione del gioco finisce a fare il domestico.

Formula utilizzata nell’esercito francese a partire dal XIX secolo per esprimere la possibilità che un soldato salga di grado.

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 71-78.

Leibniz usa questa formula più volte. Ad esempio: “Una delle regole del mio sistema di armonia generale è che il presente è gravido dell’avvenire; e colui che vede tutto, vede in ciò che è ciò che sarà”. (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée*, 1710, § 360, tr. it, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, *Saggi di teodicea. Ultimi scritti*, in *Scritti filosofici*, volume terzo, UTET, Torino 2000.

Cfr. il primo capitolo delle *Règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris 1989 [1895], pp. 95-107, in cui Durkheim definisce il “fatto sociale” mediante il suo “potere coercitivo”.

P. Bourdieu pensa probabilmente a questo passo: “Nella misura in cui l’individuo è coinvolto nei rapporti dell’economia di mercato, è costretto a conformarsi alle regole d’azione capitalistiche. Il produttore che agisse continuamente contro queste regole verrebbe eliminato dalla scena economica altrettanto infallibilmente quanto l’operaio che non potesse, o non volesse, adattarsi ad esse verrebbe gettato sulla strada”. (M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, *op. cit.*, p. 51)

Cfr. Pierre Bourdieu, *Structures sociales et structures de perception du monde social*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 2, 1975, pp. 18-20.

Cfr. P. Bourdieu e L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, *op. cit.*

In latino, *habitus* è participio passato del verbo *habere* (avere).

“Tanto meno si deve credere che i rappresentanti democratici siano tutti *shopkeepers* o che nutrano per questi un'eccessiva tenerezza. Possono essere lontani dai bottegai, per cultura e situazione personale, tanto quanto il cielo è lontano dalla terra. Ciò che fa di essi i rappresentanti del piccolo borghese è il fatto che la loro intelligenza non va al di là dei limiti che il piccolo borghese stesso non oltrepassa nella sua vita, e perciò essi tendono, nel campo della teoria, agli stessi compiti e alle stesse soluzioni a cui l'interesse materiale e la situazione sociale spingono il piccolo borghese”. Karl Marx, *Il 18 Brumaio di Napoleone Bonaparte*, cap. 3, tr. it. di P. Togliatti, a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 2003.

“Lo stato iniziale è una molteplicità di germi, di modalità, di attività diverse, non solo mescolate, ma, per così dire, perse l'una nell'altra, in modo tale che è estremamente difficile separarle: sono indistinte l'una dall'altra. [...] Nella vita sociale, questo stato primitivo di indivisione è ancora più evidente. La vita religiosa, ad esempio, è ricca di una moltitudine di forme di pensiero e di attività di ogni tipo. In termini di pensiero, contiene: 1° miti e credenze religiose; 2° una scienza nascente; 3° una certa poesia. In termini di azione, contiene: 1° i riti; 2° la morale e la legge; 3° le arti, gli elementi estetici, soprattutto i canti e la musica. Scienza e arte, mito e poesia, morale, legge e religione: tutto questo si fonde, o meglio si confonde. La stessa osservazione si può fare per la famiglia primitiva: è allo stesso tempo un gruppo sociale, religioso, politico, giuridico, ecc.” cfr. Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris 1955, pp. 191-192, tr. it. di N. Baracani, *Pragmatismo e sociologia*, IANUA, Roma 1986. Si veda anche É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.* e *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*

La traduzione francese di questo libro era apparsa nella collana di P. Bourdieu, *Le sens commun*: Moses I. Finley, *L'Économie antique*, trad. M. P. Higgs, Minuit, Paris 1975 [1973], tr. it. di I. Rambelli, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

“L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia” (una delle conclusioni che Marx trae da questo aforisma è che: “l'economia borghese fornisce la chiave per l'economia antica”, Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 193.

Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique* (Ébauche 1857-1858), in *Oeuvres*, t. II: *Économie* (suite), trad. M. Rubel et al., Gallimard, Paris 1968, p. 210, tr.it. di E. Grillo *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse) 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1971/1974.

Se ne può dare anche un'altra traduzione: “Finché il valore di scambio non ha sufficiente forza sociale ed è legato alla sostanza del prodotto diretto del lavoro e ai bisogni immediati degli scambiatori, la comunità che lega gli individui tra loro rimane forte: i rapporti patriarcali, le antiche comuni, il feudalesimo, le corporazioni e le società

giurate... Ma ora ogni individuo detiene il potere sociale sotto forma di oggetto. Egli sottrae questo potere sociale all'oggetto, perché deve esercitarlo con le persone sulle persone. I rapporti di dipendenza personale (all'inizio del tutto naturali) sono le prime forme sociali in cui la produttività umana si sviluppa lentamente e all'inizio in punti isolati. L'indipendenza personale basata sulla dipendenza dalle cose è il secondo grande stadio: qui per la prima volta si costituisce un sistema generale di metabolismi sociali, di rapporti universali, di bisogni diversificati e di capacità universali". (Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique (Ébauche de 1857-1858)*, volume 1, trad. R. Dangeville, Anthropos, Paris 1967, pp. 94-95). La traduzione italiana di E. Grillo recita: "Quanto minore è la forza sociale del mezzo di scambio, quanto più esso è ancora legato alla natura del prodotto immediato del lavoro e ai bisogni immediati di coloro che scambiano, tanto, maggiore deve essere la forza della comunità che lega insieme gli individui, il rapporto patriarcale, la comunità antica, il feudalesimo e la corporazione... Ciascun individuo possiede il potere sociale sotto la forma di una cosa. Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone. I rapporti di dipendenza personale (all'inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto e in punti isolati. L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità.", cfr. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858 Grundrisse*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1971/1974, vol. I, pp. 98-99.

Cfr. Norbert Elias, *Sur le processus de civilisation: recherches sociogénétique et psychogénétique (Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 1939)* apparso in francese per la maggior parte sotto forma di due volumi, uno prevalentemente centrato sulla questione della civiltà (*La Civilisation des moeurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris 1973, tr. it. di G. Panzeri, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1982), l'altro prevalentemente dedicato alla formazione dello Stato (*La Dynamique de l'Occident*, trad. Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris 1975, tr. it. di G. Panzieri, *Il processo di civilizzazione: Potere e civiltà*, traduzione di G. Panzieri, Bologna, Il Mulino, 1983.). Cfr. anche *La Société de cour*, trad. P. Kamnitzer e J. Étoré, Calmann-Lévy, Paris 1974 [1969], tr. it. di G. Panzieri, *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1997. Sullo sport, cfr. Norbert Elias, *Sport et violence*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 6, 1976, pp. 2-21 (sarà pubblicato dopo il corso: Norbert Elias, Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, trad. J. Chicheportiche e F. Duvigneau, Paris, Fayard, 1994 [1986], tr. it. di V. Camporesi, *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna 2001.

"Lo Stato moderno è un'associazione di dominio in forma di istituzione, la quale, nell'ambito di un determinato territorio, ha conseguito il monopolio della violenza fisica legittima come mezzo per l'esercizio della sovranità, e a tal scopo ne ha concentrato i mezzi materiali nelle mani del suo capo, espropriando quei funzionari dei 'ceti' che prima ne disponevano per un loro proprio diritto, e sostituendovisi con la propria suprema autorità", cfr. Max Weber, *Politik als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe*

MWG I/17, Mohr Siebeck, Tübingen 1984, pp. 113-252) tr. it di A. Giolitti, *La politica come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 47-121, p. 55.

Cfr. il primo anno di corso, *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 9-194, cfr. tr. it, *Sociologia generale*, vol. I, pp. 43-142.

P. Bourdieu aveva già in precedenza trattato del tema della “violenza inerte delle istituzioni”, riprendendo quanto Sartre scrive a proposito del colonialismo in *Critique de la raison dialectique* Gallimard, Paris 1960, p. 679; tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1963: “L’antica violenza è riassorbita dalla violenza inerte dell’istituzione”.

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, in particolare pp. 209 ss.

Ibid.

Il bistrot del quartiere latino già menzionato in precedenza.

P. Bourdieu tornerà sulla economia domestica in *L’économie des biens symboliques*, in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Seuil, Paris 1994, pp. 192-198.

Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos e J. Bois, Minuit, Paris 1960 [1922], pp. 265 ss., trad. it di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1997.

P. Bourdieu tornerà sulle relazioni amorose in *Post-scriptum sur l’amour et la domination*, in *La Domination masculine*, Seuil, Paris 1998, pp. 148-152.

Karl Marx e Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste* [1848], in Karl Marx, *OEuvres*, t. I: *Économie*, *op. cit.*, pp. 163-164, “Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l’uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo ‘pagamento in contanti’. Ha affogato nell’acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell’esaltazione devota, dell’entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scrupoli. In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d’illusioni religiose e politiche”, tr. it. e introd. di D. Losurdo, *Il Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 8-9.

N. Elias, *La Société de cour*, *op. cit.*, pp. 63-114., tr. it. *La Società di corte*, *op. cit.*, Si allude qui ai rituali introdotti da Luigi XIV che riguardavano il suo risveglio e la sua vestizione al mattino, su cui si sofferma Elias [N.d.T.]

Cfr. P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 43.

N. Elias, *Sport et violence*, *op. cit.*

Film del regista giapponese Shōhei Imamura che aveva vinto la Palma d’oro al Festival de Cannes, ed era uscito nelle sale a Parigi pochi mesi prima della lezione, nel settembre 1983. È ambientato in un povero villaggio giapponese del XIX secolo. La protagonista è una donna di sessantanove anni che si piega a una tradizione per cui i vecchi devono recarsi in cima a una montagna e lasciarsi morire quando raggiungono il settantesimo

anno, età a partire dalla quale sono percepiti dalla comunità come creature improduttive e come un peso.

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 401.

P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*

Sul fenomeno della svalutazione dei titoli di studio, cfr. il capitolo 2 di *La Distinction*, *op. cit.*, pp. 145-159.

Groucho Marx diceva di avere risposto in questo modo verso la fine degli anni Quaranta all'invito di un club privato di celebrità: "non vorrei mai appartenere a un club che mi accettasse come membro" (Groucho Marx, *Groucho and Me*, New York, Da Capo Press, 1959, p. 321.)

Sotto-prefettura del Cantal, uno dei dipartimenti meno popolati di Francia.

La Distinction, *op. cit.*, p. 157.

Allusione alla dialettica "servo-padrone" elaborata da Hegel, in cui si mostra che il padrone è anch'esso servo del servo perché da lui dipende, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006 [1806-1807], p. 201 ss., tr.it di V. Cicero, *La fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995 (rist. Bompiani, Milano 2000).

M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, *op. cit.*; *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. C. Bouchindhomme, Gallimard, Paris 1992, tr. it., di S. Barbera, introduzione di C. Trigilia, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma 2007.

Sulla nozione di "souci" o "preoccupazione" (*Fürsorge*) in Heidegger, cfr. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*

Dal tono dell'avvocato credette in qualche modo di capire che cosa lo avrebbe aspettato se avesse ceduto, sarebbero ricominciati gl'incoraggiamenti, gli accenni all'istanza che stava andando avanti, alla migliore disposizione dei funzionari, ma anche alle grosse difficoltà che si opponevano al lavoro... insomma, sarebbe stato tirato fuori tutto quello che K. conosceva fino alla nausea, per illuderlo con vaghe speranze e tormentarlo con vaghe minacce, come sempre", F Kafka, *Il processo*, *op. cit.*, p. 113.

Nei corsi dei due anni precedenti P. Bourdieu aveva già toccato la questione del *numerus clausus*, cfr. *Sociologia generale*, vol. 1, *op. cit.*, p.137, e *Sociologia generale*, vol. 2, *op. cit.*, p.133.

P. Bourdieu ha qui senz'altro in mente i lavori di Victor Karady, cfr. Victor Karady, Istvan Kemeny, *Antisémitisme universitaire et concurrence de classe: la loi du numerus clausus en Hongrie entre les deux guerres*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 34, 1980, pp. 67-97.

F. Kafka, *Il Processo*, *op. cit.*, p. 117.

Cfr. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, in particolare la parte dedicate a *Tempo e potere*.

LEZIONE DEL 19 APRILE 1984

Prima ora (lezione): campo e specie del capitale. – Il rapporto con il tempo – Tipi e forme di capitale. – Le tre forme di capitale culturale – Capitale umano e capitale culturale. – Il capitale culturale come capitale incorporato. – Una parentesi su filosofia e mondo sociale. – Seconda ora (seminario): Aspettando Godot di Samuel Beckett. – La temporalità di chi non ha da aspettarsi niente. – Il mondo sociale autoevidente. – Principi di continuità del mondo sociale nelle diverse società.

Prima ora (lezione): campo e specie di capitale

Dopo aver mostrato nelle ultime sessioni come l'evoluzione storica abbia teso a dare origine agli spazi sociali separati che chiamo campi, mi accingo a esaminare la relazione tra la nozione di campo e quella di specie di capitale. Per arrivare alla nozione di specie di capitale che svilupperò oggi, devo prima evocare il processo storico attraverso il quale sono nati universi sociali relativamente autonomi, dotati di leggi specifiche irriducibili a quelle di altri spazi [...]. Inizierò ricordando l'interdipendenza tra la nozione di campo e quella di specie di capitale. Ho detto all'inizio che una specie di capitale si definisce nella sua relazione con un campo particolare: il capitale è solo specifico. In termini semplici, potremmo dire che il capitale specifico di un campo è ciò che funziona in quel campo. In termini ancora più diretti, è "ciò che paga" in un campo, ciò che bisogna avere per appartenere davvero a un campo. Se si può sempre entrare in un campo, come un intruso, come si dice, o come un elefante in un negozio di porcellane, si esiste veramente solo quando si producono effetti. Ho menzionato più volte il criterio empirico che possiamo utilizzare per determinare i limiti di un campo: essere parte di un campo significa produrre effetti in esso. La maggior parte delle ricerche evita questo problema, che si pone – o dovrebbe porsi – costantemente nella ricerca: chi studia professori, artisti, scrittori, o qualsiasi oggetto sociologico, dimentica quasi sempre di porsi la domanda sui limiti del proprio oggetto; se lo dà come dato di fatto, mentre, in qualsiasi campo, il problema è sapere chi ne fa parte. Per esempio, mi basterebbe trovare degli sponsor per fondare domani una rivista politica, ma la mia rivista esisterà davvero come oggetto politico solo se avrà un impatto sul campo della stampa: non solo devo

essere citato nelle rassegne stampa, ma devo anche costringere gli altri editorialisti a fare riferimento a me, implicitamente o esplicitamente, bisogna che io riesca a determinare una ristrutturazione dello spazio delle riviste, e io esisterò pienamente in quello spazio se riuscirò, per esempio, a far sì che chiunque entri in quello spazio sia obbligato a collocarsi in relazione a me. Questo è uno degli indicatori più sicuri del dominio specifico in un campo. In uno studio su Sartre e la sua posizione in *Les Temps modernes*, una sociologa italiana ha mostrato che uno degli indicatori più sicuri del dominio di Sartre era il fatto che, durante il suo periodo di massimo splendore, Sartre, consciamente o inconsciamente, implicitamente o esplicitamente, obbligava tutti i partecipanti, nella realtà o nella teoria, a situarsi in relazione a lui²²⁹. Ad esempio, è una strategia classica dei nuovi entrati nel campo artistico quella di affermare la propria esistenza polemizzando contro il dominante, in modo che la loro esistenza sia riconosciuta dalla risposta del dominante alla loro domanda. Esistere in un campo presuppone un minimo di capitale specifico necessario a produrre effetti e, come ho detto più volte, la cosa importante dell'espressione "capitale specifico" è "specifico": non si può avere successo in un campo se vi si apporta un capitale che non ha corso in quel campo, anche se può averlo altrove. Mi viene in mente un esempio. Dato che i grandi scienziati hanno in genere carriere più brevi dei letterati (i sociologi, che calcolano tutto, hanno calcolato l'età media degli individui che hanno fatto grandi scoperte: l'età media dei matematici è di circa vent'anni, quella dei fisici di circa venticinque e, come si ricorda sempre, Kant scrisse le sue grandi opere a cinquant'anni)²³⁰, hanno più tempo libero di altri e spesso intraprendono una sorta di seconda vita intellettuale riflettendo sul loro lavoro e facendo corsi di epistemologia o di storia della scienza. Questo passaggio da un capitale specifico – per esempio, il capitale di un grande matematico o di un grande storico al capitale specifico di un epistemologo – è relativamente facile, ma non è automatico: questo trasferimento, questa conversione di capitale presuppone una riconversione, lavoro, tempo e un certo numero di condizioni. A maggior ragione, nel caso di un grande collezionista, la trasformazione del suo capitale economico in capitale artistico può richiedere il ricorso ai servizi a pagamento di consulenti artistici o presupporre una moglie esperta d'arte (ci sono tutta una serie di condizioni secondarie che sono estremamente importanti). Quindi non è facile passare

da una forma di capitale a un'altra, e ci sono problemi di riconversione. Questo è ciò che volevo ricordare per spiegare il legame tra le lezioni precedenti e ciò che dirò oggi.

Il rapporto con il tempo

Il processo di evoluzione storica porta all'esistenza di universi separati, e ognuno di questi giochi ha le sue leggi di funzionamento, che in alcuni casi possono essere esplicitate in regole costituite, in norme giuridiche, in regole del gioco. Ma, come ho detto la volta scorsa, lo schema evoluzionistico che ho proposto non è evoluzionistico nel senso consueto: ci possono essere punti d'incontro tra l'inizio e la fine, vicoli ciechi, come mostrerò a proposito del problema della violenza simbolica. Un secondo punto su cui vorrei mettere in discussione il modello evoluzionistico lineare che tutti abbiamo in mente è il problema del rapporto con il tempo nelle diverse società, che è legato al problema del capitale. Ma credo che rimanderò questo punto alla seconda ora della prossima volta, perché temo che diventerebbe una sorta di enorme parentesi che taglierebbe completamente il filo del discorso che voglio mantenere. Accennerò solo al tema: una delle ragioni per cui non possiamo affidarci a un semplice schema lineare è che il capitale (che può essere definito grossolanamente come il tempo accumulato, sia dall'individuo che detiene questo capitale, sia da altri che lo hanno accumulato per lui, al suo posto) ha una proprietà estremamente importante, che è comune a tutti i tipi di capitale. Quando è associato a un investimento di tempo, intensifica la produttività del tempo. In altre parole, una proprietà del capitale è quella di intensificare i profitti specifici. Questo è abbastanza ovvio in campo economico, e non intendo discutere il punto, ma è vero anche nel campo apparentemente molto distante del capitale simbolico, che, come ho detto, è qualsiasi tipo di capitale quando è percepito, conosciuto e riconosciuto (è più o meno quello che chiamiamo prestigio). Questa forma di capitale, che si acquisisce ovviamente attraverso il tempo, e in particolare attraverso l'investimento di tempo personale (ho insistito abbastanza su questo punto la volta scorsa), è molto più difficile da acquisire per procura rispetto alle altre. Esistono trasmissioni di capitale simbolico, come nel caso di un nome, ma il capitale simbolico è una delle forme di capitale che più richiede un investimento personale. È soggetto

alla legge che ho appena enunciato: associato all'investimento di tempo, intensifica la produttività del tempo. Lo si può vedere, ad esempio, nell'effetto della firma: a parità di altre condizioni, un pittore famoso e conosciuto otterrà benefici materiali o simbolici infinitamente maggiori per lo stesso investimento di tempo rispetto a un pittore poco conosciuto. Ci sono tutti gli effetti dell'illusione della consacrazione: la stessa affermazione o lo stesso testo, a seconda che sia firmato da X o da Y, avrà valori simbolici diseguali. La storia e la sociologia della scienza sono piene di aneddoti di questo tipo: lo stesso testo inviato a una società di studiosi che viene rifiutato se è firmato da un autore sconosciuto sarà accettato se è firmato da un autore famoso. Questo tipo di casi dimostra che l'effetto di consacrazione e il valore simbolico dell'autore moltiplicano enormemente i profitti associati all'investimento di tempo misurabile. Non mi dilungherò su questo aspetto, ma ha conseguenze che ritengo molto importanti per comprendere il rapporto con il tempo nelle diverse società. Come tutti gli osservatori hanno sottolineato, le antiche società contadine, le società precapitalistiche o arcaiche che gli etnologi studiano hanno un modo di usare il tempo molto diverso dal nostro²³¹: la gente ha tempo, è meno stressata, non ha fretta. La prossima volta condividerò con voi alcune riflessioni che ho fatto su un articolo di Gary Becker sul problema del tempo e dell'investimento nel tempo, in cui solleva la questione della produttività differenziale del tempo (questo economista americano appartiene a una tradizione molto diversa da quella in cui mi trovo, ma lo trovo estremamente stimolante perché la logica dei suoi modelli formali, a volte un po' rozzi e un po' folli, spinge la variazione immaginaria ben oltre quello che facciamo noi, anche quando ci crediamo liberati dai presupposti della nostra tradizione). In particolare, credo che una grande differenza nel rapporto con il tempo nelle società precapitalistiche e in quelle con molto capitale oggettivo sia che il tempo è, in un certo senso, sempre più redditizio. In primo luogo, quando il capitale disponibile – di qualsiasi tipo, economico o culturale – cresce, aumenta la produttività del tempo a cui questo capitale è associato. In secondo luogo, all'aumentare della produttività del tempo di lavoro, tende ad aumentare anche la produttività virtuale del tempo non lavorativo, noto come tempo libero. È estremamente difficile, ad esempio, intervistare un grande medico, perché ha l'abitudine di contare i minuti e dà un valore così alto al suo tempo che si è costantemente

sotto pressione. Con l'aumento del prezzo del tempo di lavoro e, per contaminazione, del tempo non di lavoro, gli agenti sociali più ricchi di capitale nelle società più ricche di capitale hanno un rapporto inconcepibile con il tempo nelle società precapitalistiche, dove le persone hanno tutto il tempo del mondo, dove possono prendersi il loro tempo, soprattutto per le relazioni sociali. C'è un saggio divertente intitolato *La classe del tempo libero*: come mai ci stiamo muovendo verso società in cui coloro che sono i più abbienti sono anche i più ansiosi del loro tempo²³²? Questo problema può essere descritto in termini saggistici – potrebbe essere trattato in un settimanale parigino – ma può essere analizzato in modo rigoroso: possiamo chiederci se non esista un legame tra il capitale posseduto collettivamente e individualmente e il rapporto con il tempo, un elemento della redditività di questo capitale che varia con le dimensioni del capitale. Tornerò su questo punto, ma credo che molti dei discorsi sull'arte di vivere comparata dell'uomo moderno e delle società precapitalistiche o arcaiche – quelli che a volte chiamo maliziosamente i “tristi topici” – diventino molto più chiari se li riferiamo a questa opposizione fondamentale nel rendimento dell'attività. Ovviamente – e lo dico dopo averci pensato un po', nella speranza che ci riflettiate – questo modello è valido solo se accettiamo una definizione implicita della produttività del tempo, che è la definizione stessa dell'universo in questione: la produttività del tempo si misura in profitti essenzialmente economici (e secondariamente simbolici), ma anch'essi riconvertibili in profitti economici). Con questa anticipazione, vi ricordo che ho voluto complicare i modelli impliciti che tutti abbiamo in testa dei processi evolutivi e cercare di descrivere la genesi sociale di questi universi separati che accettiamo come evidenti e che corrispondono a giochi diversi con regole del gioco diverse e, allo stesso modo, a specie di capitale diverse.

Le forme e le specie del capitale

Passo ora alla descrizione delle proprietà dei principali tipi di capitale. Ridurrò queste principali specie di capitale a due (o due e mezzo se aggiungo la nozione di capitale sociale, che menzionerò brevemente: è utile ai fini della comprensione, ma il rasoio di Ockham²³³ la fa scomparire e potrebbe essere ridotta a capitale culturale). Inizierò ricordando le proprietà

dei due tipi di capitale, il capitale culturale e il capitale economico, più o meno negli stessi termini in cui ho esposto questa distinzione in un articolo pubblicato su *Actes de la recherche en sciences sociales* circa due anni fa²³⁴. Lo farò abbastanza rapidamente, perché se volete potete fare riferimento a quel testo, che spesso è più rigoroso di quello che posso dire io. Poi vi darò alcuni sviluppi più recenti che mi sono venuti in mente su queste due nozioni, e in particolare su quella di capitale culturale: vorrei proporvi una sorta di generalizzazione della nozione di “capitale culturale”, legata a un cambio di vocabolario, e parlerò invece di “capitale informazionale” o “capitale dell’informazione”²³⁵, che ci permette di individuare caratteristiche più generali che sfuggono al concetto di capitale culturale. Questo è lo schema di massima che cercherò di seguire. Per quanto riguarda il capitale economico, va da sé che non è il mio argomento, né il mio lavoro, né la mia specialità. Quindi è una falsa finestra, c’è e lascio a voi il compito di riempirla. Il capitale economico giocherà un ruolo molto importante nella misura in cui sarà la condizione per tutte le forme di accumulazione di ogni altro possibile tipo di capitale e, allo stesso tempo, quello in cui ogni altra acquisizione può essere riconvertita; sarà lo standard rispetto al quale ogni altra forma di accumulazione può essere valutata. Il capitale economico ha quindi uno status privilegiato rispetto agli altri tipi di capitale in quanto condizione di possibilità di qualsiasi altro tipo di acquisizione – lo mostrerò in relazione al capitale culturale – e anche in quanto misura reale (non un giudizio di valore) di qualsiasi altro tipo di acquisizione, in quanto misura socialmente costituita in oggettività come misura di tutte le misure.

Ho detto prima che ci sono tante specie di capitale quanti sono i campi e i sotto-campi, ed è vero che il capitale giuridico sarà una sottospecie del capitale culturale, che può essere specificato: per esempio, ci sarà il capitale di un avvocato specializzato in diritto romano, che non sarà facile riconvertire nel capitale di un avvocato specializzato in diritto commerciale. Detto questo, credo che si possano ridurre le principali specie di capitale a due, o addirittura a due e mezzo, nella misura in cui le sottospecie che si possono distinguere sulla base della pluralità dei campi hanno in comune proprietà abbastanza fondamentali.

Le tre forme di capitale culturale

È sul capitale culturale che mi concentrerò oggi. Può esistere in tre forme. In primo luogo, può esistere in uno stato incorporato, cioè sotto forma di disposizioni durevoli e permanenti dell'organismo. In definitiva, può esistere sotto forma di habitus colto; questo è ciò che chiamiamo "cultura" in un senso un po' vago e ordinario: quando diciamo che qualcuno è colto, ci riferiamo al capitale culturale in questa forma incorporata. Il capitale culturale può poi esistere in uno stato oggettivato, sotto forma di beni culturali: dipinti, libri, dizionari, strumenti, macchine, computer, programmi informatici e così via. Quando parliamo di programmi per computer o di formule matematiche, vediamo immediatamente i problemi posti dalla nozione di capitale culturale oggettivato: questo stato oggettivato del capitale culturale è la traccia o la realizzazione di teorie o di critiche a queste teorie, di questioni problematiche, eccetera; in altre parole, è il prodotto oggettivato del lavoro umano nello stato precedente. Infine, il capitale culturale può esistere in uno stato istituzionalizzato, e questo è estremamente importante. Se il capitale economico esiste, in un certo senso, allo stato grezzo, sotto forma di beni, esiste anche, e in genere contemporaneamente, sotto forma di titoli di proprietà, cioè di beni garantiti giuridicamente. Lo stesso vale per il capitale culturale, anche se questa proprietà passa quasi sempre inosservata, soprattutto da parte dei teorici del capitale umano, tra cui Gary Becker, che ho citato prima: il capitale culturale può esistere allo stato istituzionalizzato, cioè sia oggettivato che garantito giuridicamente, sotto forma di titoli, e la nozione di titolo accademico, su cui dobbiamo riflettere, è per il capitale culturale quello che i titoli di proprietà sono per il capitale economico. Questo dà luogo a una serie di proprietà: in particolare, il capitale culturale oggettivato può esistere indipendentemente dal suo portatore e, entro certi limiti, può essere trasmesso. Queste sono le tre forme di capitale culturale. Ora spiegherò – in modo relativamente rapido – ciascuno di questi punti.

Capitale umano e capitale culturale

Vorrei innanzitutto soffermarmi sulla genesi del concetto di capitale culturale. È relativamente utile perché, quando ho iniziato a usare questo concetto²³⁶, ero completamente all'oscuro del lavoro degli economisti che, più o meno nello stesso periodo, iniziavano a parlare di capitale umano²³⁷. È

stata un'invenzione simultanea, [ma non rivendico] alcun tipo di priorità. I due concetti rispondono a un problema diverso e allo stesso tempo hanno proprietà diverse. Accennerò brevemente a questa differenza, non per fare una distinzione di comodo (anche se ho un ovvio interesse nel fatto che il concetto di capitale culturale sia diverso da quello di Becker), ma perché ci sono differenze importanti che non sono dovute solo alla mia soggettività. I teorici del capitale umano hanno cercato di rispondere al seguente problema: perché le persone guadagnano di più quanto più istruzione hanno, e come possiamo spiegare le disuguaglianze di reddito legate alle disuguaglianze di istruzione? Si sono quindi posti il problema del tasso di profitto fornito dall'investimento economico nell'istruzione, e hanno cercato di misurare il più precisamente possibile l'investimento economico richiesto dall'acquisizione di un titolo di studio, cercando un equivalente in termini di tempo di lavoro al numero di anni di studio, valutando in termini monetari sia l'investimento educativo corrispondente a questi anni di studio sia i profitti dell'investimento educativo ("Hai fatto quindici anni di studio, e guadagni così..."). Questo è il problema posto da Gary Becker nel suo libro del 1964, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*; egli insiste sulla relazione tra investimenti specifici, considerati nella loro dimensione monetaria, e profitti specifici, anch'essi considerati nella loro dimensione monetaria. I problemi che avevo in mente erano molto diversi. C'era la constatazione, già emersa prima di me²³⁸, che esiste una correlazione tra l'origine sociale dei bambini e il loro successo scolastico: non appena si sono messi a studiare il cosiddetto *drop out*, i sociologi dell'educazione hanno osservato una correlazione molto stretta tra la professione dei genitori e i risultati scolastici. Questa correlazione è stata spesso interpretata in termini economici o economicistici: per proseguire gli studi oltre una certa soglia, bisogna avere soldi. Era chiaro che i fattori economici non erano gli unici determinanti del successo o dell'insuccesso scolastico, e che l'appartenenza a un ambiente avvantaggiato si accompagnava a vantaggi sociali (più contatti, più informazioni, ecc.), e qualcuno già evocava un fattore che favoriva, vale a dire ciò che si trasmette in ambito culturale mediante la famiglia. Ma anche in questo caso si pensava, in modo molto limitato, all'aiuto nel lavoro, ai compiti a casa, alle lezioni private, tutte cose che sono strettamente legate al capitale economico. La nozione di capitale culturale è stata sviluppata per

descrivere questa trasmissione oggettivamente (e non intenzionalmente) nascosta di capitale culturale che inevitabilmente avviene, anche al di fuori di ogni esplicita intenzione pedagogica, attraverso le relazioni sociali all'interno di una famiglia: la comunicazione linguistica, la routine quotidiana. In definitiva, l'essenza di ciò che viene trasmesso in una famiglia è forse ciò che non viene trasmesso intenzionalmente: dal linguaggio a quella che potremmo definire la dimensione psicologica – ingiunzioni implicite, avvertimenti inconsci e così via. Con la nozione di capitale culturale non si trattava semplicemente di rendere conto dell'ineguaglianza del reddito monetario associato a un diploma; si trattava di rendere conto delle ineguali possibilità di successo su un mercato molto specifico, quello dell'istruzione, che a sua volta assegna titoli che riceveranno valori ineguali sul mercato economico. Ragionare in questi termini significa vedere immediatamente che l'investimento educativo che deve essere preso in considerazione per rendere conto delle disuguaglianze economiche non può essere ridotto a un investimento monetario, così come il profitto dell'investimento culturale iniziale non può essere ridotto a un profitto monetario. Se si misurano i benefici derivanti dal possesso di un titolo di studio in termini di salario, si finisce per ottenere tutta una serie di stranezze. Ad esempio, tra i professori universitari, man mano che si passa dalle facoltà scientifiche a quelle di medicina, gli indici di capitale economico aumentano, mentre gli indici di capitale educativo acquisito prima di entrare nelle facoltà universitarie diminuiscono²³⁹. Allo stesso modo, a livello di classe dirigente, i più ricchi di capitale culturale tendono a essere i meno ricchi di capitale economico, e viceversa. Queste bizzarrie non possono essere comprese se il rendimento del capitale culturale viene misurato solo in base al profitto economico. Il fatto è che il capitale culturale genera ovviamente profitti in molti altri mercati: basti pensare, ad esempio, al mercato matrimoniale, dove si vede subito che ci sono dei profitti... Questa logica economicista può scandalizzare, ma il "profitto" va inteso in senso molto ampio, e bisogna pensare che questi profitti si possono ottenere senza essere cercati in quanto tali. Al contrario, non siamo obbligati a postulare un'esplicita e cinica intenzione economica per spiegare l'esistenza del profitto (sono cose che sono obbligato a ripetere perché, come l'idra [di Lerna], rinascono eternamente nel discorso...). ed esistono mercati in cui il disinteresse è la condizione per ottenere un profitto.

Contrariamente a quanto fanno gli economisti come Becker – i suoi epigoni francesi fanno anche peggio – per valutare il rendimento di un investimento educativo, dobbiamo prendere in considerazione i profitti che sono irriducibili alla misura data dallo standard monetario, cioè il salario ottenuto in un determinato momento. Ma, cosa ancora più importante, non possiamo, come ho detto prima, misurare l'importanza di un investimento in istruzione con il suo equivalente monetario: una semplice equazione che trasforma la durata degli studi in un salario teorico non può tenere conto del capitale culturale che è oggetto di una trasmissione nascosta all'interno del sistema domestico, trasmissione nascosta e precedente che è la condizione per il successo differenziale dell'investimento educativo di tipo scolastico. Questo dimostra l'ingenuità degli economisti. (Dico "ingenuità", ma ho molto rispetto per loro²⁴⁰: ci sono avversari per i quali abbiamo molto rispetto e, in questo caso, l'avversario ci costringe a rendere esplicite cose che tenderemmo ad accettare come evidenti. Gli economisti, nella loro ingenuità sociologica, sono estremamente utili perché formalizzano in modo affrettato e prematuro. Scomponendo la complessità dei sistemi di fattori, ci costringono a esplicitare cose che una maggiore sensibilità alla complessità dei fattori può lasciare un po' nel vuoto). L'ingenuità dei teorici del capitale umano porta a chiedersi quale sia la relazione tra attitudine allo studio (*ability*) e investimento nello studio: se potessero vedere che il capitale culturale è trasmesso tanto dalla famiglia quanto dalla scuola, e che ciò che è trasmesso dalla famiglia è la condizione per il successo scolastico, non potrebbero sollevare la questione di questa capacità che, ovviamente, nella loro visione è naturale (è l'idea di dono); vedrebbero che questo dono, che il sistema scolastico sancisce come dono, è il prodotto stesso dell'investimento di capitale. Un'equazione più rigorosa dovrebbe quindi tenere conto, ad esempio, del tempo libero della madre (che varia da un ambiente all'altro) e del capitale culturale della madre, che è a sua volta il prodotto sia dell'eredità (capitale culturale ereditato) sia dell'acquisizione esplicita attraverso il sistema scolastico. Se teniamo conto di questi due fattori nella loro relazione, otteniamo un ottimo resoconto del successo scolastico differenziale, che a sua volta fornisce un resoconto abbastanza buono del successo economico e, ancora meglio, del successo complessivo misurato in termini di tutti i benefici (e non solo di quelli economici). Un altro effetto di questa ingenuità è che, non riuscendo a vedere il legame tra

l'investimento educativo e, per dirla in modo semplice, la struttura sociale, cioè l'ineguale distribuzione del capitale culturale nella società, ci ritroviamo con il problema molto generale, che potremmo definire funzionalista (nel senso dell'omonima tradizione sociologica), del contributo del capitale umano alla produttività nazionale²⁴¹: questo sarà – traduco – il guadagno sociale derivante dall'istruzione, misurato in base ai suoi effetti sulla produttività nazionale; ci chiederemo quale sia il ritorno sociale, ma nel suo complesso, degli investimenti in capitale culturale. Per esempio, confronteremo i Paesi²⁴² e ci chiederemo se possiamo stabilire una correlazione tra quello che potremmo chiamare (per analogia con il capitale economico) capitale culturale nazionale e lo sviluppo tecnologico, per esempio. In un determinato Paese, potremmo anche cercare di misurare la redditività degli investimenti economici in funzione del capitale culturale. Un ragionamento di questo tipo è implicito in molti dei discorsi che si sentono continuamente in questo momento. Non dico che la domanda sia assurda, ma porsela equivale a eludere la questione fondamentale della distribuzione differenziale del capitale culturale in una data società e, con essa, la questione del rendimento differenziale del capitale culturale, dimenticando che questo profitto del capitale culturale che pretendiamo di misurare – fondamentalmente collegandolo in ultima analisi alle attitudini – potrebbe essere dovuto in larghissima parte alla distribuzione ineguale del capitale culturale. Questo punto è molto importante e ci tornerò sopra. Immaginiamo una società – sarebbe interessante – in cui tutti avessero un diploma di maturità: il diploma di maturità perderebbe molto del suo valore. Per i marginalisti è straordinario pensare al capitale culturale indipendentemente dalla struttura delle relazioni in cui opera. La nozione di capitale culturale, così come la vedo io, non può essere dissociata dalla nozione di campo culturale, un universo all'interno del quale ogni portatore di capitale otterrà un rendimento diverso dal suo capitale a seconda della posizione (e quindi della scarsità) del suo capitale nella struttura della distribuzione del capitale culturale caratteristica dell'universo in cui colloca il suo capitale culturale. (Forse tutto questo vi sembrerà molto astratto, ma si tratta di una discussione relativamente importante – e, credo, non solo per le persone che partecipano al dibattito; sta scorrendo molto inchiostro, c'è molta letteratura, di cui io sto cercando di darvi la sostanza). C'è un altro punto su cui i teorici del capitale umano sono, ancora una volta, ingenui

(tutte queste ingenuità sono ovviamente correlate: si basano su una sorta di ignoranza della dimensione sociale delle relazioni economiche): agiscono come se le competenze socialmente garantite dal titolo accademico fossero automaticamente competenze tecniche. In questo modo, ignorano completamente la differenza tra una capacità socialmente garantita e una capacità reale... Quando, da parte mia (e su questo punto tornerò), parlo di capitale culturale in uno Stato istituzionalizzato, parlo di un capitale culturale socialmente garantito: è un titolo garantito dallo Stato, che garantisce, ad esempio, che chi detiene il titolo si presume conosca la matematica (o sappia fare un programma per computer) fino a un certo punto. I teorici del capitale umano ignorano completamente questo effetto di codificazione – su cui tornerò a lungo nelle prossime lezioni – che consiste nel sancire giuridicamente ciò che ha effetti del tutto straordinari nel mondo sociale. Questi teorici prendono le competenze sociali al loro valore nominale e passano dal nominale al reale senza alcun problema. Lascio questa discussione apparentemente bizantina ma importante perché può permettere a chi sa cos'è il capitale umano di evitare certi equivoci.

Il capitale culturale come capitale incorporato

Fatta questa premessa critica, passerò molto più rapidamente ai diversi stati del capitale culturale. La maggior parte delle proprietà del capitale culturale può essere dedotta dal fatto che è legato nel suo stato fondamentale – ed è questo che lo distingue in particolare dal capitale economico – al corpo del suo portatore e che presuppone l'incorporazione. Quando parliamo di cultura, di *Bildung*, di deculturazione, ecc. di quella cultura che si celebra nelle scuole, parliamo di qualcosa che è in qualche modo coestensivo con il suo portatore, che vive e muore con lui. Una delle proprietà più apprezzate della cultura è proprio questo legame con la persona, e tutte le teorie della cultura finiscono in una sorta di personalismo²⁴³. Se quando oggettiviamo la cultura, come sto facendo da anni, sembriamo sacrileghi, è perché gli attacchi alla cultura sembrano attacchi alla persona: non c'è nulla con cui ci identifichiamo più della persona, e i detentori del capitale culturale si sentono particolarmente presi di mira perché il capitale culturale ha la proprietà di sembrare naturale. Tra tutti i tipi di capitale, quello economico può sempre sembrare illecito, e c'è

sempre il sospetto della violenza che si nasconde dietro di esso. Il capitale culturale, invece – sto ripetendo cose note, ma che in fondo non sono così evidenti – per sua stessa natura, per sua stessa logica, appare naturale.

Per esempio, quando si parla di cultura, la distinzione che i greci facevano tra *ta patrôa* (τα πατρώα, le proprietà ereditate dal padre) e *ta epiktêta* (τα ἐπίκτητα, le cose acquisite in aggiunta a quelle lasciate dal padre), non è affatto evidente nella misura in cui, come nel caso di Becker che ho appena citato, la trasmissione del capitale domestico è in larga misura nascosta, inconscia, e così via. Quando, ad esempio, l'individuo singolo si affaccia sul mercato scolastico, è già dotato di un capitale ereditato che è anteriore a qualsiasi forma d'istruzione esplicita, non può essere considerato dall'istituzione che lo riceve che come un dono, poiché è presente ancor prima di qualsiasi istruzione. Questo è il dono: ciò che abbiamo senza aver imparato nulla. Il sistema scolastico, per definizione, ignora tutto ciò che l'ha preceduto e questo tipo di oblio, questa amnesia delle precondizioni e della genesi, si ripete in ogni momento; in un certo senso, ogni campo riparte da zero e ignora ciò che è stato acquisito in precedenza. Il fatto che l'acquisizione del capitale culturale richieda tempo è un'altra proprietà che tende a naturalizzare e personalizzare il capitale culturale.

Il fatto che l'acquisizione del capitale culturale costi tempo è un'altra proprietà che tende a naturalizzare e personalizzare il capitale culturale. Mentre il capitale economico può essere trasmesso (entro certi limiti, perché c'è la legittimità, ecc.) molto rapidamente, di mano in mano, da persona a persona, il capitale culturale si trasmette solo a costo di un notevole dispendio di tempo, e un criterio implicito delle gerarchie culturali è la durata dell'acquisizione. Ad esempio, la concorrenza tra le *Grandes écoles* tende a determinare un allungamento della durata degli studi, ma non è affatto detto che ciò sia tecnicamente necessario. In genere si dice che al giorno d'oggi è necessario sapere sempre più cose, ma basta riflettere due secondi per capire che ci sono anche molte cose che stanno diventando obsolete e che non vale più la pena imparare, o che possono essere apprese molto più rapidamente. Le giustificazioni tecniche mascherano quindi un fattore di allungamento dei tempi di studio: il valore di una qualifica si misura in base al tempo necessario per acquisirla, quindi una qualifica abbreviata e affrettata ha meno valore di una acquisita nel tempo. Allo stesso modo, possiamo vedere che nella cultura artistica o, per prendere un

campo completamente diverso, in quella agricola (per esempio, saper distinguere un topo di campagna da un topo di fogna), certe competenze sono molto apprezzate perché richiedono molto tempo per essere acquisite; sono legate alla vecchiaia, alla saggezza: nella valutazione delle competenze culturali, un principio nascosto è la lunghezza del tempo necessario per acquisirle, e questo è ovviamente legato al carattere personale, perché il tempo è ciò che solo voi potete dare. Il tempo non si può accumulare, non si può facilmente prendere o dare ad altri, e tutto ciò che richiede tempo per essere acquisito è, dal punto di vista di una logica personalista, una garanzia di cultura, perché è proprio ciò che non può essere acquisito per procura, non può essere acquisito per interposta persona: bisogna averlo acquisito di persona, e pagarlo di persona (quindi, quando si tratta di cultura, bisogna pagarla con il proprio tempo, essere stati a mostre, ecc.). Potremmo continuare per ore a parlare di ciò che è contenuto in tutto questo: la contrapposizione tra il disco e il concerto²⁴⁴, e una miriade di altre distinzioni vissute come definitive, di cui si dibatte nelle tribune giornalistiche o nei colloqui del Beaubourg, per non parlare delle tesi di laurea, hanno a che fare con queste proprietà del capitale culturale: è legato all'individuo, è incorporato, l'incorporazione richiede tempo e il tempo deve essere investito personalmente. Per rendere l'idea, uso l'analogia tra la cultura e l'abbronzatura²⁴⁵, che permette di andare molto lontano: chi, ad esempio, acquista la collezione "J'ai lu"²⁴⁶ sta alla cultura come chi usa prodotti abbronzanti o lampade sta a chi si è veramente abbronzato al sole. Ecco tutto ciò che è fondamentale coinvolto nel rapporto con la cultura e che è legato a proprietà molto semplici che possono essere descritte oggettivamente. Un'altra proprietà: la cultura nel suo stato incorporato è legata al corpo, è dove si trova il suo portatore, è legata al suo portatore. Questo è un punto importante: l'accumulo non è infinito, la cultura muore con il suo portatore, si ammala con lui, e questi sono problemi che la società affronta molto seriamente. Faccio spesso riferimento al libro di Kantorowicz, I due corpi del re²⁴⁷: ogni società deve fare i conti con il problema dell'esistenza corporea dei potenti che, dal punto di vista del funzionamento della loro condizione sociale, dovrebbero essere eterni ("Il re è morto, viva il re!")²⁴⁸. Il re è un imbecille, nel senso etimologico del termine²⁴⁹, eppure è il re, e la cultura pone questi problemi in modo estremamente potente. Queste analisi sono ovviamente

importanti come prerequisito per comprendere gli effetti dell'istituzionalizzazione (e ricorderete che ho dato tre stati del capitale: incorporato, oggettivato, istituzionalizzato). L'istituzionalizzazione sarebbe una delle soluzioni al problema dell'imbecillità del re: il titolo garantito è un titolo eterno. Una volta superata l'*agrégation*, siete *agregés* per sempre...

Una parentesi su filosofia e mondo sociale

Mi duole dire tutte queste cose perché avrete l'impressione che io dica qualcosa di ovvio, di un po' triviale. In realtà, credo che in sociologia, nella fase in cui ci troviamo, abbiamo bisogno di importare modalità di pensiero che in filosofia sono piuttosto triviali, come quest'arte di sorprendersi, di andare molto lentamente, di ripensare le cose ovvie, che non viene quasi mai applicata al sociale perché la filosofia si costituisce molto spesso contro il mondo sociale²⁵⁰. Credo profondamente che facciamo filosofia perché non sappiamo cosa sia il mondo sociale e se, dicendo questo, scandalizzo quelli di voi che si considerano filosofi, non è per divertirmi. Se non applichiamo questo modo di pensare, è perché il sociale è il triviale da cui fuggiamo quando facciamo filosofia – è il *Teeteto*²⁵¹ –, e il sociale è l'infra-lunare, ciò che non merita di essere pensato, ciò da cui dobbiamo fuggire per pensare. Allo stesso modo, il sociale è il più sotto-pensato di tutti, e si possono produrre effetti straordinari semplicemente trasgredendo il divieto tra il distinto e il volgare – cosa che non ho mai smesso di fare – attraversando il confine, e pensare in maniera distinta alle cose volgari. Vi do la ricetta: è molto facile da pensare perché ci si è pensato poco. Ci si è pensato pochissimo, e bisogna pensarci in questo modo lento, heideggeriano: ma cos'è la cultura? Che cosa si coltiva? È avere un corpo, è il tempo, e così via. C'è molto da capire in queste trivialità a cui non pensiamo e che meritano di essere pensate. Il lavoro di acquisizione richiede tempo e viene fatto sul portatore. Noi lavoriamo su noi stessi. Quando dico: “Mi coltivo”, sono sia colui che coltiva sia colui che è coltivato nell'atto di acquisizione culturale, questo atto di auto-coltivazione presuppone che si paghi da sé nella misura in cui, appunto, si deve investire tempo (si deve sottrarre tempo ad altri possibili investimenti) e una forma socialmente costituita di libido, la *libido sciendi*. Questo legame tra cultura

e ascetismo rafforza il personalismo, la visione moralistica della cultura: chi non è colto non solo sarà barbaro, definito negativamente, ma disonesto, impuro, sporco, contaminato. Nell'analisi un po' malevola ma, credo, rigorosa che ho fatto della *Critica del giudizio* di Kant nel poscritto alla *Distinzione*, è chiaro che tutti i concetti che connotano, designano il gusto, la cultura e il rapporto con la cultura sono etici²⁵². Sono giudizi sociali. L'uomo volgare è immorale: gli piacciono le nature morte, cioè i quadri che rappresentano ciò che si mangia, gli piacciono i nudi, ciò che si consuma in primo grado. Non arriva al secondo grado, e al gusto puro, come dice Kant, che si definisce contro il gusto dei sensi, contro il gusto del primo grado. Distingersi significa rompere con questo primo grado, e questa rottura è ovviamente intellettuale, ma anche etica. Uno dei fondamenti di questa visione etica della cultura si trova nel fatto che la cultura si acquisisce con il tempo che viene sottratto a cose più divertenti, al primo grado, come direbbe Kant: il tempo che passiamo nei musei a guardare nature morte potrebbe essere speso consumando le cose corrispondenti al primo grado. Questo corrisponde alla definizione sociale di lavoro. Se si guarda al testo di Kant, si vede che non pensa ad altro, per cui l'acquisizione culturale presuppone una rinuncia ed è legata a un ascetismo. Allo stesso tempo, la cultura è valorizzata. Un problema è la misurazione del capitale culturale: non è un concetto irrealistico? Gli specialisti del capitale umano suggeriscono di misurarlo in termini di guadagno monetario e di tempo di acquisizione (il numero di anni di studio). Il tempo di acquisizione è certamente la misura migliore del capitale culturale, ma non dovrebbe essere ridotto al tempo di scolarizzazione. A causa dell'acquisizione familiare, il rendimento dell'istruzione scolastica sarà maggiore. D'altra parte, reintrodurre il tempo di acquisizione familiare nella misurazione del capitale culturale significa vedere che ci possono essere acquisizioni familiari negative: tra gli handicap sociali di chi non è stato educato in un mondo vicino a quello scolastico, non ci sono solo carenze, ma anche cose negative che richiedono tempo per essere eliminate, l'esempio più tipico è la correzione dell'accento. Questo capitale incorporato funzionerà, per tutti i motivi che ho citato, come una sorta di natura. È un patrimonio che si presenta come un essere qualcosa di personale. A differenza del denaro o dei titoli di proprietà, non può essere trasmesso istantaneamente, non può essere acquisito né con l'acquisto né con lo scambio, e uno dei principali problemi

che il capitale culturale deve affrontare nell'uso economico è il seguente: come si fa a comprare il capitale culturale di qualcuno senza comprare la persona? (A volte sono tentato di dire le cose in modo un po' brusco per svegliarvi, perché potreste dare per scontato ciò che dico quando non è affatto evidente). Come si può comprare il capitale culturale di un dirigente senza comprare il dirigente stesso? Poiché il capitale culturale è così strettamente legato all'individuo, un problema è sapere come posso usare qualcosa di così personale come il capitale culturale senza comprare l'individuo. Questo potrebbe essere il punto di partenza del problema della sponsorizzazione statale. Cosa significa comprare i servizi culturali di qualcuno? Uno dei problemi dell'uso economico del capitale culturale è la concentrazione del capitale culturale: se si vuole creare un grande laboratorio di industria chimica, bisogna mettere insieme il capitale culturale, ma metterlo insieme non è evidente; può produrre effetti sociali che non si vorrebbero, – le persone selezionate possono sindacalizzarsi, ad esempio²⁵³. Questi sono i problemi specifici posti dal capitale culturale. Il capitale economico non li pone nella stessa misura o nello stesso modo. Un'altra proprietà degli usi sociali del capitale culturale deriva dalla sua natura incorporata: il capitale culturale apparirà come naturale e la distribuzione ineguale del capitale culturale produrrà essa stessa quelli che chiamo effetti di distinzione. È importante capire che la distinzione non presuppone l'intenzione di distinguersi. La distinzione è il fatto di essere diversi, è ciò che si produce quando qualcosa di diverso viene percepito da qualcuno che lo riconosce come un bene o una differenza apprezzata. È come in linguistica. A partire da quando c'è un cappello, c'è un non cappello. Il sistema sociale funziona come un sistema di fonemi e, non appena ci sono differenze e queste differenze sono percepite, iniziano a funzionare come segni di distinzione; non appena ci sono gerarchie di segni di distinzione, ci sono profitti dalla distinzione. Poiché il capitale culturale è percepito come incorporato e le basi sociali della distribuzione ineguale del capitale culturale e delle differenze non sono percepite, il capitale culturale produrrà un profitto molto speciale: un profitto di distinzione nel senso semplice del termine, cioè un profitto dotato di un valore differenziale, un profitto di rarità più un profitto simbolico quasi automatico. Tra tutti i tipi di capitale, il capitale culturale è quello che sarà più facilmente riconosciuto come legittimo. Questo capitale non deve giustificare la sua esistenza: è

automaticamente giustificato perché è in natura. Weber dice che i dominanti tendono sempre a produrre quella che chiama una “teodicea dei propri privilegi”²⁵⁴, ma in fondo In sostanza, i privilegiati culturalmente non hanno bisogno di una teodicea dei loro privilegi: per tutte le ragioni che ho citato, il loro privilegio tende a essere giustificato spontaneamente. Mi dispiace dovermi fermare qui.

Seconda ora (seminario): Aspettando Godot di Samuel Beckett

La volta scorsa, [...] ho suggerito, a proposito di Kafka, che l'estrema forza della tensione corporea che si percepisce leggendo i suoi romanzi è dovuta al fatto che egli ricostituisce universi ad altissima incertezza e di grande investimento. Questa analisi, che può sembrare astratta, mi sembra importante per comprendere un certo numero di esperienze sociali e, in particolare, esperienze di confine, come l'esperienza del mondo che possono avere i sottoproletari, o problemi che abbiamo sotto gli occhi tutti i giorni, come il problema della violenza giovanile²⁵⁵. Le analisi più astratte in superficie mi sembrano in realtà le condizioni per comprendere le cose più concrete, e la vera analisi scientifica si oppone a un tipo di discorso che non è scientifico. La vera analisi scientifica si oppone a un certo tipo di discorso medio. Qualche sessione fa²⁵⁶, ho analizzato il ruolo che questo tipo di intellettuali-giornalisti o di giornalisti-intellettuali, questi saggisti – possono svolgere nella vita intellettuale, e subito ho provato, oltre alle mie capacità analitiche, interessi legati a una certa posizione nel campo che stavo descrivendo e, quindi, una certa antipatia verso questo modo di porsi nella vita intellettuale. Posso giustificare questa antipatia intellettuale su basi scientifiche: uno dei motivi per cui il mondo sociale è così difficile da pensare è che il discorso spontaneo sul mondo sociale, oltre a basarsi sull'illusione di una comprensione immediata, utilizza quasi sempre schemi di pensiero elementari e rudimentali, e allo stesso tempo non si dota degli strumenti per costituire la particolarità del particolare. Pensare di dover mobilitare tutto ciò che sto cercando di mobilitare per capire la delinquenza giovanile (i ragazzi delle periferie che scassinano le auto, rubano le moto, sfidano la polizia, ecc.) può sembrare un po' ridicolo, soprattutto a chi è animato dalle migliori intenzioni. Gide diceva: “Con i buoni sentimenti si fa cattiva letteratura”²⁵⁷, ma questo è ancora più vero per la sociologia: con i

buoni sentimenti si fa della sociologia disastrosa. I pochissimi sociologi che hanno il merito di andare a intervistare le persone nelle periferie sono senza dubbio gli ultimi a pensare – per ragioni molto complicate che vanno analizzate e che fanno parte delle condizioni sociali della loro produzione – che sarebbe necessario investire in una riflessione sul tempo, su Kafka, e così via, per capire queste cose apparentemente così triviali, pena la produzione di questa specie di discorso né carne né pesce, che, come spesso dico maliziosamente, non è nemmeno falso, e che sta alla scienza allo stesso modo in cui i produttori di questi discorsi stanno allo spazio in cui si trovano situati.

Non faccio questo preambolo per affermare la mia posizione, ma perché è l'unica occasione che ho per dirlo: queste cose non si possono dire per iscritto, ci sono dei tabù contro l'autocelebrazione, oppure bisogna saperlo fare... Ci sono persino discorsi che dicono semplicemente quanto sia importante attenersi al discorso che si sta facendo²⁵⁸. Quindi è molto difficile far capire, comunicare la rarità, che io ritengo reale, di certi discorsi. In questo caso particolare, ciò che ritengo interessante in quello che sto per dire è questo tipo di incontro tra oggetti davvero molto triviali e modi di pensare che normalmente vengono considerati distinti. L'ultima volta ho parlato di questo tipo di incontro e ho usato Kafka. Posso estendere la mia analisi utilizzando un esempio nobile, il *Godot* di Beckett²⁵⁹. Subito si deve pensare ai ragazzi di periferia, perché credo che sia la stessa cosa. Ancora una volta, una virtù (tra le altre) della letteratura è quella di presentare in modo drammatico, cioè intenso, ciò che viene neutralizzato nel luogo comune scolastico, e che può essere pensato per analogia con quello sacerdotale: la scuola sta all'inventiva come il sacerdozio sta alla profezia e un effetto del sacerdozio scolastico è la routinizzazione, come dice Weber, cioè la neutralizzazione del contenuto trasmesso. Si accetta come scolastico qualcosa a cui non poniamo la questione della sua realtà o falsità, qualcosa che non è affatto destinato a cambiare la vita, ma a essere ascoltato, annotato, registrato e prodotto di volta in volta. Questa posizione scolastica – contro la quale non ho assolutamente nulla – è un ostacolo alla ricezione adeguata del discorso sociologico, perché il discorso sociologico, nella fase attuale, può essere prodotto e riappropriato solo a condizione che questa neutralizzazione venga neutralizzata. Specifico “nella fase attuale della sociologia” perché tra centocinquanta anni la sociologia sarà molto

diversa. Il capitale accumulato sarà molto più grande, molte cose saranno scoperte e formalizzate, e studiosi molto meno drammaticamente investiti da quello che fanno potranno lavorare su formule, investendo molto meno di loro stessi. Ma allo stato attuale delle scienze sociali, questo tipo di drammatizzazione della trasmissione, e quindi della ricezione, mi sembra una condizione del vero ascolto.

La temporalità di chi non ha da aspettarsi niente

Intendo dire che le situazioni sociali in cui l'esperienza della temporalità kafkiana sarà estremamente probabile sono situazioni in cui le possibilità oggettive di ottenere ciò che si desidera sono totalmente incerte: sono nulle o completamente casuali, non c'è possibilità di previsione. Tali situazioni sono in qualche modo modellate nel *Godot* di Beckett, che presenta persone che non si aspettano nulla e che, non avendo nulla da aspettarsi dalla vita, dal mondo o dal futuro, non sono in attesa di alcunché. Per usare un'immagine tolta dalla vita reale, è quella di un manicomio per anziani senza fissa dimora²⁶⁰, persone che si sono ritratte dal mondo sociale, e che sono state messe ai margini dal mondo sociale. Il mondo sociale non chiede loro più nulla e, allo stesso tempo, non hanno quella giustificazione per esistere che il mondo sociale dà alle persone chiedendo loro qualcosa.

È una funzione delle funzioni [sociali] quella di dare una ragione d'essere, uno scopo, un fine all'esistenza, *a fortiori* quando si tratta di una funzione socialmente riconosciuta – ci viene detto: “Meriti di esistere perché puoi ancora servire a uno scopo”. E, come dico spesso, il mondo sociale – ed è per questo che la sociologia sta diventando teologia – ha la funzione che i teologi attribuiscono comunemente a Dio, di giustificare l'esistenza delle creature in quanto creature; dà loro una missione, una ragione d'essere²⁶¹. Le persone senza futuro non hanno aspirazioni per il futuro, il che è una legge fondamentale del mondo sociale: le speranze tendono a essere proporzionate alle opportunità. Questo può essere trasformato in una sorta di assioma del pensiero sociologico: le speranze tendono a essere proporzionate alle possibilità oggettive. Gli agenti sociali hanno aspirazioni che sono approssimativamente proporzionate alle loro possibilità oggettive di realizzarle, in gran parte (non mi dilungherò su questo punto, mi ci vorrebbero ore, ma è abbastanza fondamentale da doverci tornare) perché

questo adeguamento delle speranze alle possibilità si ottiene attraverso un processo di incorporazione (che ho menzionato prima in relazione alla nozione di capitale culturale): La socializzazione, l'apprendimento e l'acquisizione sociale sono in gran parte un processo di incorporazione di strutture oggettive; gli agenti sociali tendono a fare di necessità virtù, a volere ciò che possono e a pensare che sia buono. È la logica del risentimento, nel senso nietzschiano del termine²⁶², che consiste nel rifiutare l'impossibile e l'irraggiungibile (“è ancora troppo verde...”²⁶³) o almeno nel non pensarci più. Per dirla con Hume, che cito sempre: “Non appena sappiamo che è impossibile soddisfare un desiderio, quel desiderio stesso svanisce”²⁶⁴.

L'idea stessa di aspirare a qualcosa scompare con le ragionevoli possibilità di raggiungere tale aspirazione. Questa sorta di sinistra saggezza, questa piccola morte simbolica, questa saggezza della rassegnazione che ci porta a rifiutare l'impossibile, a non aspirarvi più, o ad accettare il necessario con una sorta di *amor fati*, è una delle leggi fondamentali del comportamento sociale. Non c'è quindi da stupirsi se quando chiediamo a qualcuno del suo futuro per il quale non c'è un futuro oggettivo (per esempio, un giovane che si dice non abbia futuro), se non ha aspirazioni per il futuro, si dice: “È apatico, non ha volontà”. La legge fondamentale del comportamento sociale è che chi non ha nulla da aspettarsi non si aspetta nulla. La legge di tutti i campi è che l'investimento nel gioco, quello che io chiamo *illusio*, la voglia di giocare, la propensione a investire tempo, fatica, buona volontà, aspirazioni, ecc. nel gioco, presuppone un minimo di possibilità nel gioco. Al di sotto di una certa soglia di possibilità, le persone si ritirano e non investono e, non avendo più investimento nel gioco, non avendo più *illusio*, non si temporalizzano più secondo la temporalità del gioco. Per avere tempo, per essere coinvolti nel tempo del gioco, per aspettarsi qualcosa dal futuro del gioco, è necessario avere un minimo di possibilità. Beckett ci dà la realizzazione di un universo in cui è abolita ogni possibilità di qualsiasi cosa, non può accadere nulla di interessante e il tempo scompare. Non c'è più speranza, non c'è più ansia, non c'è più possibile sorpresa, non c'è più suspense o attesa, tutto ciò che rimane è ammazzare il tempo. Rimane il tempo nel senso di tempo che passa, ma non c'è più tempo nel senso di tempo che deve essere usato, tempo che deve essere risparmiato perché abbiamo di meglio da fare. Non riflettiamo abbastanza su questa frase

banale: “Non c’è niente di meglio da fare”. Per le persone che hanno tutto il tempo del mondo – e tornerò su questo punto quando parlerò del confronto tra le società precapitalistiche e la nostra – non c’è niente di meglio da fare che il non fare niente. Quando non c’è niente da fare, si ha tutto il tempo del mondo. Quando invece ci sono mille cose da fare più redditizie (simboliche, soggettive, personali, economiche, ecc.), il tempo diventa preziosissimo e non si sa più dove sbattere la testa. L’esatto contrario del dirigente oberato di lavoro sono i personaggi del *Godot* di Beckett. Nell’opera, essi inventano qualsiasi cosa per ammazzare il tempo, per tenersi occupati, inventano modi di fare conversazione, di pentirsi, di accusarsi, di litigare, di raccontare storie, di insultarsi a vicenda [...], e così via. In altre parole, cercano di creare un sostituto di ciò che è normale per le persone normali – “C’è qualcosa da fare” – e dell’universo ordinario descritto dai fenomenologi. È interessante notare che i fenomenologi universalizzano quasi sempre un’esperienza sociale del mondo; descrivono come universale l’esperienza temporale di chi vive in un mondo normale in cui sa che domani sarà una buona giornata e in cui ha un certo numero di garanzie sul futuro. La descrizione fenomenologica dell’esperienza vissuta è vera, ma come descrizione dell’esperienza vissuta di individui inseriti nel mondo che obbediscono alla legge della buona continuazione (tornerò su questo punto più avanti). Per questo Beckett è stato paragonato a Heidegger: in un universo in cui il tempo è sospeso, gli agenti sociali si trovano ad affrontare in ogni momento l’angoscia del possibile. Heidegger dice che l’angoscia nasce dal collasso della routine ordinaria²⁶⁵, è il momento in cui cessa questa sorta di legge della buona continuazione, in cui non mi chiedo in ogni momento perché sto facendo quello che sto facendo, se sto per fare quello che sto per fare, perché ci sono così tante cose da fare. Le cose da fare sono quelle potenzialità oggettive che sono nell’oggettività, che sono già fatte per me, per le quali sono fatto e che non posso che fare. Quando diciamo che qualcuno ha fatto ciò che andava fatto, significa che ha riconosciuto una sorta di necessità, che è stato l’uomo giusto per il lavoro, che ha fatto ciò che era necessario. Dal punto di vista di chi vuole sfuggire all’angoscia, la situazione ideale è che le cose accadano e basta: il mondo è il mondo, so che oggi devo andare a lezione e poi tornerò a casa sapendo cosa devo fare; tutto si concatena, non mi ritroverò a scoprire che potrei non sapere affatto cosa c’è da fare, che queste “cose da fare/affari” potrebbero

apparirmi assurde, prive di significato o semplicemente scomparire nel momento in cui nessuno mi chiedesse più nulla. Passo da Beckett alla realtà: questo tipo di esperienza del possibile come possibile, cioè come qualcosa che potrebbe non accadere da un momento all'altro, è legata a un certo tipo di esperienza sociale. Nel mondo sociale, nel nostro ambiente quotidiano, ci sono degli Heideggeriani spontanei: per esempio, i sottoproletari. Questo è stato uno dei primi lavori che ho fatto²⁶⁶: ho cercato di descrivere la visione del mondo di queste persone che non sanno se domani andranno a lavorare, se troveranno un lavoro: escono la mattina per cercare un lavoro, non sanno se lo troveranno, si fermano al bar a mezzogiorno perché non sanno se troveranno qualcuno a casa. Queste persone, il cui tempo è una sorta di serie discontinua di momenti che possono essere sospesi in qualsiasi momento, non hanno alcun tipo di progetto, oppure sono progetti del tutto irreali, scollegati dal presente. Questa è una delle osservazioni che mi ha colpito di più durante le interviste con questi sottoproletari: il legame tra l'esperienza presente e l'esperienza futura era completamente reciso; le stesse persone potevano dire: "Mia figlia arriverà alla maturità, farà il medico" e, il minuto dopo, "L'ho tolta da scuola due anni fa". Queste persone vivono in mondi segnati da un'incoerenza oggettiva: non esiste una struttura oggettiva di aspettativa costante, una legge di costanza per il futuro; il futuro è imprevedibile, indefinibile, arbitrario. Di conseguenza, le loro strutture di percezione del futuro sono dello stesso tipo: fanno piani fantastici. Non mi dilungherò oltre, ma questo ci aiuterebbe a capire il legame tra i sottoproletari e i movimenti millenaristici che gli storici hanno sempre osservato. Mi riferisco, ad esempio, al noto libro di Norman Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*²⁶⁷, ma altri dopo di lui hanno sviluppato questo tema: i sottoproletari, cioè le persone senza un avvenire, senza futuro, senza un posto in un universo socialmente garantito, condannati a un'occupazione e a una residenza instabili, sono particolarmente vulnerabili alla seduzione di profezie di tipo millenaristico che annunciano tutto subito, che promettono tutto subito: la fine del mondo, la felicità sulla terra, il miracolo, perché quando nulla è possibile, tutto è possibile. La particolarità di questo rapporto con il futuro è una sorta di incertezza assoluta che impedisce il calcolo razionale. Al contempo non si ha niente da aspettarsi e ci si può aspettare di tutto, tanto il meglio che il peggio... (Questa struttura

dell'esperienza temporale è legata a una struttura oggettiva del mondo, e noto che molto spesso la psicologia sociale, e in particolare la psicologia spontanea di insegnanti, assistenti sociali, ecc. registrano come proprietà psicologiche le proprietà del mondo in cui si producono i soggetti sociali osservati e incorporati. Il bambino che si dice "instabile" forse ha semplicemente incorporato l'instabilità oggettiva della condizione dei suoi genitori, il fatto che suo padre, ad esempio, abbia cambiato lavoro e residenza per cinque volte.

Questa è un'importante conseguenza pratica di ciò che sto dicendo: se una parte importante delle proprietà psicologiche degli agenti sociali è dovuta all'incorporazione di strutture oggettive, non cadiamo nel feticismo, sappiamo che il vero principio di ciò che stiamo descrivendo non è nell'individuo ma nelle condizioni sociali di cui è il prodotto – questa regola elementare mi sembra importante per capire la relazione pedagogica, la relazione paziente/medico, ecc.) I sottoproletari incarnano quindi quelle situazioni limite in cui non ci si può aspettare nulla. Tutto è possibile, non c'è futuro e, come in *Godot*, l'unica cosa che resta da fare è ammazzare il tempo, fare qualcosa piuttosto che niente. Invece di girare in tondo e aspettare, bisogna distruggere qualcosa, creare un evento. In un certo senso, questa famosa violenza è il modo in cui i disperati si temporalizzano: quando non c'è nulla da aspettare, nulla in cui sperare, si può creare un evento, creare un incidente, o anche un caso – sul rapporto tra moto e incidenti mortali, il sociologo inglese Willis descrive questa *motorbike society* in un'analisi molto fine²⁶⁸: si gioca con la morte per introdurre un fattore nell'esperienza temporale. È molto heideggeriano: è tutto ciò che rimane per introdurre la relazione autentica; queste persone dicono cose molto heideggeriane sull'essere-per-la-morte²⁶⁹, il vero teppista è quello che può rischiare la vita, chi è morto in moto viene celebrato, e così via. Questa esperienza del mondo sociale come esperienza di confine racchiude un'analisi in negativo dell'esperienza ordinaria del mondo; è il suo contrario. Anche in questo caso, possiamo rivolgerci a Heidegger quando descrive la temporalità inautentica, la temporalità dello "Si", descrive un'altra temporalità, cioè un tempo in cui ci sono cose da fare, il futuro, un tempo in cui abbiamo un futuro e in cui il nostro universo obbedisce a una legge di buona continuazione. È probabile che qualcosa che è iniziato finisca: è improbabile, per esempio, che l'insegnante si fermi e scompaia

all'improvviso. È improbabile che le cose annunciate non accadano o allora lo annuncia la stampa.

In una famosa analisi, Alfred Schütz – fenomenologo e discepolo di Husserl che ha sviluppato un aspetto che Husserl aveva lasciato un po' in sospeso (in *Ideen II* e *Ideen III*) – propone una sorta di fenomenologia dell'esperienza ordinaria del mondo sociale. Egli cerca di analizzare l'esperienza vissuta del mondo sociale estendendo un certo numero di indicazioni di Husserl sull'atteggiamento naturale, sull'atteggiamento dossico, sul rapporto dossico con il mondo naturale, ecc. In particolare, analizza la persona che mette una lettera in una cassetta²⁷⁰: La persona che mette una lettera nella cassetta ha un atteggiamento tipico, generico, agisce come un "Si"²⁷¹, e il suo atteggiamento ha senso perché c'è tutto un sistema burocratico. Il sistema burocratico è una sorta di algebra in cui tutto è fatto di forme e formalità, in cui le x possono essere sostituite da chiunque, dal "Si": io metto la mia lettera nella posta, ma chiunque può fare la stessa cosa che faccio io; la mia lettera sarà presa da qualcuno che può essere sostituito da chiunque, che è definito dal fatto che deve smistare le lettere; se non fa sciopero, so che la lettera sarà consegnata, e così via. L'universo ordinario è un universo in cui i futuri collettivi e individuali sono assicurati; è un universo regolato in cui le anticipazioni hanno tutte le possibilità di realizzarsi. Ricorderete le analisi heideggeriane e husserliane sulla realizzazione delle aspettative: il mondo sociale non ci riserva sorprese o trappole; se metto una lettera [nella cassetta], non mi si ritorcerà contro, e questo è molto importante. Questo è ovviamente molto diverso dall'universo dei sottoproletari. Per esempio, le storie di vita dei sottoproletari sono molto sorprendenti perché non hanno né capo né coda. È una cosa molto semplice: la capacità di strutturare e organizzare una narrazione, in particolare la narrazione della propria vita, varia a seconda della posizione sociale²⁷², e una delle proprietà delle persone che si trovano in un universo imprevedibile è che esse stesse diventano imprevedibili. Confondono tutto: orari, date, passato e futuro... Non hanno i punti di riferimento temporali che sono quasi sempre legati al lavoro: "mi aspettano a tale e tale ora", "ho un appuntamento", "ho un'agenda" – "agenda" è una parola straordinaria che riassume un'intera filosofia²⁷³; se avete un'agenda sapete quel che dico, e lo dico perché vorrei procedere più in fretta (risate in sala).

L'esperienza del mondo come mondo ordinato è quindi una sequenza sicura di anticipazioni ben realizzate, ma questi universi ben ordinati possono essere interrotti in situazioni di crisi che, nel senso più forte del termine, sono momenti in cui tutto diventa di nuovo possibile. Per esempio, con la crisi del sistema universitario nel maggio del '68, tutto è diventato possibile e, per capire quello che si diceva nelle aule o nelle assemblee, bisogna tenere presente che, poiché tutto diventa possibile, si può dire qualsiasi cosa, a chiunque, in qualsiasi momento, e si può sognare, come fa il sottoproletario, ma sapendo che si tratta di un sogno, e questa è la differenza tra un sottoproletario e uno studente [risate del pubblico]... Allo stesso tempo, c'è un'analogia tra il sottoproletario e lo studente: Penso a Weber, che parla di "intellettuali proletaroidi", un'espressione molto bella e un po' polemica per descrivere persone che spesso si trovano molto a loro agio nei movimenti millenaristi²⁷⁴. Allo stesso modo, Cohn, che ho citato prima, mostra che, molto spesso, ciò che fa coppia, ciò che fa movimento storico nei grandi movimenti millenari del Medioevo, è il sottoproletario, il pazzo con un futuro incerto, e il prete sconsacrato, l'intellettuale proletaroide.

Tra i due c'è un'analogia strutturale, soprattutto nel rapporto con il tempo, e credo che un'analogia profonda tra il mondo dell'incertezza dei sottoproletari e il mondo studentesco sia il problema dell'incertezza del futuro, soprattutto in un periodo critico in cui le possibilità oggettive di collocare una laurea sul mercato sono molto basse. Ma è un'analogia entro certi limiti: è quello che volevo indicare con una semplice battuta.

Il mondo sociale autoevidente

Ora vorrei andare più veloce. I fenomenologi parlano sempre di variazioni immaginarie. Che è un po' quel che ho fatto, cercando di cogliere delle situazioni reali. Il sociologo cerca di "vivere tutte le vite"²⁷⁵, come diceva Flaubert, ma con l'aiuto di qualcosa di diverso da quella che i fenomenologi chiamano la proiezione di sé sugli altri: usa l'analisi delle condizioni oggettive, l'osservazione, ecc. Cerca di costruire, non l'esperienza vissuta, ma la logica dell'esistenza, dell'esperienza di persone molto diverse da lui. Ho preso il caso estremo del sottoproletario che, come limite, ci fa vedere ciò che non vediamo nel mondo che Schütz descrive perché è un mondo che

va da sé. Schütz è quello che più ha sviluppato la nozione di “autoevidente” o *doxa*, che riprende da Husserl, e insiste sul fatto che l’esperienza del mondo ordinario è l’esperienza del mondo come autoevidente. Semplicemente, dimentica di trarre le conseguenze e di dire che cosa rende il mondo ordinario autoevidente. Quali sono le condizioni sociali di possibilità per l’esperienza del mondo ordinario come autoevidente? Bisogna essere davvero ben radicati in questo mondo perché la cosa vada da sé. Schütz ha dimenticato di fare la *epoché* della propria posizione sociale nel mondo sociale e questo è ciò che critico in modo un po’ ossessivo ai fenomenologi: essi epurano tutto tranne le condizioni sociali di possibilità dell’epoca, cioè se stessi come soggetti sociali. Variazioni immaginarie di questo tipo hanno il pregio di mostrare che la *doxa*, l’esperienza dossica del mondo, il rapporto ordinario con il mondo ordinario come mondo ordinato che soddisfa le mie aspettative, presuppone delle certezze. Tra le grandi certezze c’è, per esempio, la nozione di arretratezza. Di solito, quando diciamo che i filosofi di Stato sono professionisti, è per sottolineare che sono soggetti allo Stato e che lo Stato prussiano fa fare loro cose terribili. È una sciocchezza, perché se i filosofi non fossero abbastanza intelligenti da difendersi da pericoli così grossolani, sarebbero alla disperazione... Non è lo Stato che influenza il loro pensiero, che dice loro cosa pensare; inoltre, il motivo per cui i filosofi mettono così tanto in guardia dallo Stato è proprio perché sanno che è lì che si trova il pericolo. Il vero pericolo viene dalle cose semplici: hanno una carriera, hanno uno status, sanno di avere una pensione, e così via. Questo non va inteso in senso economico, ma come una piccola parte delle condizioni sociali di possibilità che stanno alla base dell’esperienza ordinaria del mondo: il fatto che sappiamo che l’autobus sta arrivando, che sarà puntuale, che possiamo prenderlo quando abbiamo un appuntamento, costituisce un mondo ordinato che presuppone che le persone assumano che il mondo sia ordinato, che assumano che lavorare valga la pena e sia meglio che stare a letto... (Non ho intenzione di continuare ma, allo stesso tempo, dovrei: mi fermo, metto dei punti di sospensione. Come fanno i diversi universi sociali a garantire questa continuità o, piuttosto (perché questa formulazione ha il difetto che io critico sempre le frasi che prendono la società come soggetto...), come fa a essere evidente? (per usare l’espressione di Lacan... perché no?) (risate in sala). Com’è possibile che tutto funzioni da solo, che vada avanti, e che la

gente lo dia per scontato, che vada bene così (in realtà, il “va bene così” è già un’ortodossia, mentre qui si tratta della *doxa* che sta al di sotto dell’ortodossia: non devo nemmeno dire che va bene, non posso nemmeno pensare che possa essere altrimenti).

Principi di continuità del mondo sociale nelle diverse società

Ovviamente, uno dei principi di differenza tra le società sta nei mezzi per garantire che le cose vadano bene, che le cose procedano così, che le aspettative siano soddisfatte con successo, che il discorso soddisfi, come dicono i linguisti, le sue condizioni di felicità – è una espressione molto bella. Sono le condizioni a far sì che un discorso abbia successo: io do un ordine e si obbedisce²⁷⁶. La *doxa* è la felicità assoluta: nessuna ansia, nessun problema. Bisogna essere davvero un filosofo heideggeriano per dire che è male, che è inautentico, che non è giusto, che è “Si” (perché non pensano, rinunciano alla loro libertà quando dovremmo pensare all’essere-per-la-morte in ogni momento, ecc.) C’è tutta una psicologia heideggeriana, per me simboleggiata da *La paura della libertà* di Fromm²⁷⁷, sul tema che “gli uomini hanno paura della libertà, c’è il Grande Inquisitore”, ma questa non è affatto la filosofia del mondo sociale. Tutte le società [vogliono] che gli ordini sociali siano organizzati in modo tale che non ci sia ansia. Non ci sono giudizi di valore. Il mondo sociale, se potesse, farebbe in modo che le cose filassero lisce, che non ci fossero crisi, non crisi importanti in cui tutti si chiedono cosa succederà, ma nemmeno crisi minori, come la crisi degli anni Trenta o degli anni Quaranta, e così via. La crisi è il momento in cui le cose si ribaltano, in cui si dice: “Sto pensando”, “Sto giudicando”, in cui – per dirla con Leibniz – non si sa di cosa sia gravido il momento presente... Ci sono diversi modi per garantire la stabilità del mondo sociale: nelle società precapitalistiche è la socializzazione, tutto si basa sull’habitus. Le persone sono socializzate in modo tale da essere altamente responsabili, il che significa che risponderanno come ci si aspetta, saranno responsabili fin dall’inizio, saranno prevedibili, faranno ciò che ci si aspetta da loro, ciò che deve essere fatto: l’uomo d’onore è colui che agisce come un uomo d’onore, fa ciò che deve essere fatto al momento giusto, sa cosa viene fatto (“Questo è quel che bisogna fare”) e si dirà di lui “è veramente un uomo eccellente” (Aristotele ecc.). Oltre agli habitus, c’è tutto uno sforzo

collettivo per contenere la crisi. Il rituale, in particolare, è una sorta di formalizzazione del mondo finalizzata a evitare incidenti: in ogni circostanza si sa cosa dire, quale persona ha la risposta e a cosa risponde. C'è quindi una sorta di programmazione, la più completa possibile, delle situazioni potenzialmente critiche. Un'illustrazione di ciò è il cosiddetto calendario agrario, che non è un calendario nel senso in cui lo intendiamo noi, ma che può essere descritto come un orario: è una sorta di strutturazione molto rigorosa della successione che fa sì che ognuno sappia in ogni momento cosa deve fare, e può anche sapere che tra mezzogiorno e le 14, quando gli uomini fanno la siesta e le donne fanno un'altra cosa, ognuno è al suo posto e al suo tempo. Esiodo ha delle ottime cose da dire a questo proposito²⁷⁸: l'ordine sociale è un ordine cronologico, e non è un caso che il primo compito della gestione sia la gestione del tempo. Nelle nostre società, una serie di cose sono in atto per limitare il rischio di crisi individuali o collettive. Tra i fattori di questo tipo di regolazione anticipata della casualità ci sono il diritto e lo habitus... e vado subito al punto perché il tempo è limitato. La posta in gioco è produrre uno spazio sociale il più possibile oggettivamente prevedibile. Deve essere prevedibile, il che significa che può essere calcolato teoricamente – possiamo fare calcoli trigonometrici – o praticamente – nelle modalità del senso del gioco – il che implica, nel caso dell'azione collettiva, un massimo di sincronizzazione e di orchestrazione delle pratiche. Suggestivo solo l'immagine dell'orchestra, che potrebbe dare adito a una lunga riflessione. C'è un testo molto bello di Schütz, *Fare musica insieme*²⁷⁹. Si tratta di un testo in una logica fenomenologica molto diversa da quella che io utilizzo qui, ma che è suscettibile di essere ripensato. Si pone fundamentalmente il problema dell'orchestrazione, che è ciò che garantisce che tutti i membri del gruppo facciano ciò che devono fare quando devono farlo. In un'orchestra di fiati, tutti devono fare la stessa cosa nello stesso momento. In un'orchestra moderna con una solidarietà organica (e non più meccanica, per chi conosce la differenza²⁸⁰), con una divisione del lavoro più avanzata, devono fare cose diverse in posti diversi per fare musica. Il sogno degli universi sociali sarebbe quello di creare partiture dove ognuno ha la sua. Molto spesso, e senza rendersene conto, la sociologia ha in mente la metafora dello spartito o, ciò che equivale alla stessa cosa, la metafora del teatro (diciamo, per esempio, “ruoli sociali” e la parola è entrata nel linguaggio, ma, potete

cercare per ore [nei miei scritti], non ho mai usato questa parola perché implica una filosofia del mondo sociale completamente falsa²⁸¹). Così immaginiamo che se funziona, se si adatta, se si adatta, se gira, è perché c'è una specie di grande compositore, un grande direttore d'orchestra, e gli agenti sono esecutori, ognuno con una partitura. Ma nel mondo sociale non funziona affatto così: c'è una parte di partitura, di cose lasciate alla regola, alla legge – che secondo Weber ha il compito di garantire la calcolabilità, la prevedibilità, una delle funzioni principali del diritto razionale²⁸² [...] –, e una parte che è lasciata all'orchestrazione spontanea degli habitus. Essendo il prodotto di condizioni diverse ed essendo adattate a condizioni diverse, le persone agiscono in un modo che è adattato alle loro condizioni e orchestrato tra di loro, poiché riproducono nel loro comportamento le differenze di cui sono il prodotto. Sto andando troppo veloce, ma mi sembra che il mondo sociale sia il prodotto di due modalità di regolazione: la regolazione di tipo giuridico e la regolazione basata sullo habitus, entrambe riunificabili in negativo. Torno un attimo su questo punto per concludere e fare il collegamento con quello che ho detto all'inizio: le situazioni critiche più tragiche, che sono state spesso citate in relazione a Kafka, cioè il campo di concentramento, hanno questa proprietà di creare – ma davvero al limite dei limiti, ben oltre Godot e i sottoproletari – universi in cui davvero tutto diventa possibile, in cui nulla è impossibile. Corrispondono a universi in cui tutto può accadere. Nel suo articolo *Des mots qui tuent* (“Parole che uccidono”), pubblicato in *Actes de la recherche* nel 1982²⁸³, Michael Pollak fa riferimento all'anno 1935, quando lo status degli ebrei fu codificato nella legge, sancendo così l'arbitrio e la discriminazione, e, sorprendentemente, risulta che l'arbitrio oggettivo era già tale, la violenza era già tale, che i giuristi tedeschi trovarono un minimo di sicurezza in questa codificazione dell'arbitrio. È quindi in questi casi limite e paradossali che si vede davvero la funzione della legge: una legge ingiusta è meglio del puro arbitrio e, contro questa legge che codificava la discriminazione, i nazisti integralisti, molto heideggeriani – dobbiamo dire le cose come stanno – difendevano l'arbitrio assoluto del Führer che decide in ogni momento e in totale libertà ciò che vuole (vedi pagina 36 dell'articolo). In altre parole, la codificazione dell'arbitrio è un limite all'arbitrio illimitato che lasciava gli ebrei alla mercé del terrorismo e della violenza individuale. L'ingiustizia ufficializzata e garantita, in un certo senso, è già un limite. Possiamo poi

passare ai campi di concentrazione – rimando all'intervista a una sopravvissuta analizzata da Michael Pollak in questo stesso numero²⁸⁴. Chi fa il collegamento tra Kafka e il campo di concentrazione non è poi così assurdo come sembra; intuisce qualcosa: il campo di concentrazione è la realizzazione totale di un universo in cui tutto è possibile, non ci sono più limiti, non ci sono più previsioni possibili, non ci sono più anticipazioni possibili. Allo stesso tempo, è sicuramente l'esperienza più autentica del tempo.

La ricerca sarebbe apparsa nel novembre 1985 nella collana *Le sens commun* diretta da P. Bourdieu: Anna Boschetti, *Sartre et "Les Temps modernes". Une entreprise intellectuelle*, Minuit, Paris 1985.

Cfr. P. Bourdieu, *Le champ scientifique*, *op. cit.*, in particolare p. 95.

Cfr. Pierre Bourdieu, *La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduites économiques*, in "Sociologie du travail," n° 1963, 1, pp. 24-44. L'articolo, parzialmente ripreso in *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, Paris 1977, è stato ripubblicato in *Esquisses algériennes*, *op. cit.*, pp. 75-98.

Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, trad. L. Évrard, Gallimard, Paris 1970 [1899], in particolare p. 55, tr.it. e cura di F.L. Viano, *La teoria della classe agiata*, con prefazioni di C.W. Mills e F. Ferrarotti, Einaudi, Torino 2007.

Il "rasoio di Ockham" (spesso utilizzato dalla filosofia analitica) individua il principio di parsimonia cui faceva riferimento il francescano Guglielmo di Ockham nel XIV secolo, nel dibattito tra nominalismo e realismo, cfr. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique. Première partie*, trad. J. Biard, Mauvezin, Trans.-Europ-Repress, 1993 [1323], Guillelmi de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, cura Instituti franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Pubblicazione St. Bonaventure N. Y., St. Bonaventure university, Porziuncola, Assisi 1974, tr. it a cura di A. Ghisalberti, *Scritti filosofici*, Nardini, Firenze 1991.

Pierre Bourdieu, *Les trois états du capital culturel*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 30, 1979, pp. 3-6.

P. Bourdieu tornerà qualche volta in seguito su questa nozione di capitale informazionale, per es. in *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris 2012, in particolare pp. 335-340, tr. it. parziale di M. Guareschi, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli 2013, e in, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 1997, p. 114, tr. it. di A. Serra, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

Come spiega poco più avanti, è stato nel suo lavoro sull'educazione all'inizio degli anni Sessanta che P. Bourdieu ha iniziato a usare concetti simili a quelli di "capitale culturale", come "patrimonio culturale" e classi sociali "culturalmente favorite".

Il concetto di capitale umano è stato sviluppato a partire dalla fine degli anni Cinquanta dagli economisti neoclassici, in particolare Jacob Mincer, *Investment in human capital*

and personal income distribution, in “Journal of Political Economy”, vol. 66, n. 4, 1958, pp. 281-302; Theodore W. Schultz, *Investment in human capital*, in “The American Economic Review”, vol. 51, n. 1, 1961, pp. 1-17; un altro libro importante è il lavoro di Gary Becker, che P. Bourdieu cita poco dopo e che è stato pubblicato per la prima volta nel 1964).

P. Bourdieu pensa al lavoro svolto all’INED da Alain Girard (in particolare, *Enquête nationale sur l’orientation et la sélection des enfants d’âge scolaire*, in “Population”, vol. 9, n. 4, 1954, pp. 597-634).

Cfr. *Homo academicus*, *op. cit.*

Il termine “naïveté”, spesso utilizzato da Bourdieu, ha un significato tecnico piuttosto che polemico e si riferisce a un atteggiamento o a un comportamento non riflessivo, di primo grado, che consiste nel prendere le cose come vengono.

Cfr. per es. la teoria della crescita elaborata da Theodore Schultz. Cfr. T.W. Schultz, *The Economic Value of Education*, Columbia University Press, New York 1963; T.W. Schultz, *Investment in Human Capital: the Role of Education and of Research*, The Free Press, New York 1971.

Su questi aspetti, cfr. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La comparabilité des systèmes d’enseignement*, in Robert Castel et Jean-Claude Passeron (dir.), *Éducation, développement et démocratie*, Mouton, La Haye 1967, pp. 21-33.

Corrente filosofica di ispirazione cattolica sorta tra le due guerre che pone l’individuo al centro del pensiero religioso progressista; il suo principale teorico, fondatore della rivista “Esprit”, fu Emmanuel Mounier (1905-1950).

Cfr. *La Distinction*, *op. cit.*

L’accumulazione del capitale culturale richiede un’incorporazione che, nella misura in cui presuppone un lavoro di inculcamento e di assimilazione, costa tempo e tempo che deve essere investito personalmente dall’investitore (non può essere fatto per procura, come l’abbronzatura)” (P. Bourdieu, *Les trois états du capital culturel*, *op. cit.*, pp. 3-4).

“J’ai lu” è una delle prime collezioni di tascabili create in Francia (è stata lanciata dall’editore Flammarion nel 1958).

Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, trad. fr. successiva al corso: *Les Deux Corps du roi*, trad. J.-P. e N. Genet, Gallimard, Paris 1989; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

Una trattazione più dettagliata e meno allusiva della questione dei “due corpi” si trova nella lezione del 9 giugno 1982, cfr. *Sociologia generale 1*, *op. cit.*, pp. 156-ss [N.d.T.].

Secondo una etimologia, peraltro incerta, “imbecille” è colui che marcia senza bastone (in-bacillus) ed è così a rischio di cadere.

Cfr. su questo tema la lezione del 19 ottobre 1982, in *Sociologia Generale 2*, *op. cit.* pp. 241-ss.

Allusione al celebre passo del *Teeteto* in cui Socrate racconta: “[Taletete], mentre studiava gli astri e guardava in alto, cadde in un pozzo. Una graziosa e intelligente servetta trace lo prese in giro, dicendogli che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno in

cielo, ma non vedeva quelle che gli stavano davanti, tra i piedi. La stessa ironia è riservata a chi passa il tempo a filosofare [...] provoca il riso non solo delle schiave di Tracia, ma anche del resto della gente, cadendo, per inesperienza, nei pozzi e in ogni difficoltà”. Platone, *Teeteto*, 174 a-174 c, tr. it. Manara Valgimigli.

Cfr. *Post-scriptum: éléments pour une critique “vulgaire” des critiques “pures”*, in *La Distinction*, *op. cit.*, pp. 565-585.

Si veda, in *La Distinction*, *op. cit.* p. 348, tutta la riflessione sul rapporto tra i detentori del potere economico nelle imprese e i detentori, come ingegneri e manager, del capitale culturale che permette loro di appropriarsi di strumenti come le macchine.

Max Weber, *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto del mondo*, in Id., *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1982; ed. or., *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1, p. 541.

Su questo punto, e più in generale su tutta questa seconda parte della lezione, si vedano gli sviluppi che P. Bourdieu aveva dedicato l’anno precedente all’analisi della gioventù in ambito popolare, in *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 321-323, tr. it, *Sociologia generale 1*, *op. cit.*, pp. 290-292 e, per un inquadramento dei temi qui trattati (e in particolare del legame tra i personaggi di Beckett e alcune esperienze sociali), Pierre Bourdieu, *Préface*, in Paul Lazarsfeld, Marie Jahoda e Hans Zeisel, *Les Chômeurs de Marienthal*, Minuit, Paris 1982, pp. 7-12, tr. it. e prefazione di E. Pugliese, *I disoccupati di Marienthal*, Edizioni Lavoro, Roma, 1986.

Cfr. la lezione dell’8 marzo 1984.

“Ho scritto, e sono pronto a scrivere ancora, quella che mi sembra una verità evidente: ‘Non è con i buoni sentimenti che si fa buona letteratura’”, (cfr. André Gide, *Journal 1939-1949. Souvenirs*, Gallimard, Paris 1954, 2 settembre 1940, p. 52), tr.it. di S. Arecco, a cura di P. Gelli, *Diario vol.2 (1926-1950)*, Bompiani, Milano 2016.

È quel che P. Bourdieu chiama il “discours d’importance”, cfr. *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, pp. 379-396.

Samuel Beckett, *En attendant Godot*, Minuit, Paris 1952, tr. it. di C. Fruttero, *Aspettando Godot*, Einaudi, Torino 1964.

Vladimiro ed Estragone, i due personaggi principali della pièce sono due clochard.

P. Bourdieu svilupperà questo tema nell’ultimo capitolo di *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*

P. Bourdieu aveva discusso più a lungo questi temi l’anno precedente, in particolare nelle sue lezioni del 30 novembre 1982 e del 25 gennaio 1983, in *Sociologia generale 2*, *op. cit.*, cfr. rispettivamente pp. 101-130, e pp. 263-293. Sulla “morale del risentimento” che Nietzsche contrappone alla “morale nobile”, si veda in particolare *La Genealogia della morale* (1887).

“è troppo verde e buona per degli zoticoni” è l’argomentazione addotta da una volpe in una favola di La Fontaine ispirata a Esopo (“La volpe e l’uva”) quando si rende conto che l’uva che vuole mangiare è troppo in alto per poterla raggiungere.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier, Paris 1983 [1739-1740], p. 161, tr. it a cura di E. Lacaldano ed E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in

- Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Martin Heidegger, *Être et temps*, § 40, *La disponibilité fondamentale de l'angoisse: une insigne ouverture du Dasein*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris 1986 [1927], pp. 233-240, tr. it. a cura di F. Volpi su versione di P. Chiodi, *Essere e tempo, La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura caratteristica dell'esserci*, Longanesi, Milano 2006, pp. 231-ss.
- Pierre Bourdieu, *Les sous-prolétaires algériens*, in "Les Temps modernes", n° 199, 1962, pp. 1030-1051, poi in Pierre Bourdieu, Alain Darbel, Jean-Claude Rivet e Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, vol. 2, Mouton, La Haye 1963, pp. 352-361. Cfr. anche P. Bourdieu, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, op. cit.
- Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du xie au xvie siècle*, trad. S. Clémendot con M. Fuchs e P. Rosenberg, Julliard, Paris 1962 [1957], tr. it. di A. Guadagnin, *I fanatici dell'Apocalisse*, Einaudi, Torino 2000.
- P. Bourdieu pensa a Paul Willis, *The motorbike club within a subcultural group*, in "Working Papers in Cultural Studies", n° 2, 1971, p. 53-70; *Profane Culture*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.
- M. Heidegger, *Être et temps, L'être-tout possible du Dasein et l'être pour la mort*, op. cit., capitolo primo della seconda parte, (da § 46 a § 53), tr. it, *Essere e tempo, La possibilità di essere-un-tutto da parte dell'esserci e l'essere-per-la-morte*, op. cit., pp. 289-ss.
- "Nell'infilare una lettera nella cassetta postale, io mi aspetto che persone sconosciute, chiamate postini, agiscano in modo tipico, non del tutto comprensibile a me, con il risultato che la lettera raggiungerà la persona cui è stata indirizzata entro un tempo considerato ragionevole", cfr. A. Schütz, *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in Id., *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Utet, Torino, 1979, p. 18.
- Allusione a un passo di *Essere e tempo* (sul "Si") molto commentato (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, op. cit., p. 148).
- P. Bourdieu tornerà su questo punto nelle prime lezioni del suo corso del 1985-1986 e in *L'illusion biographique*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 62, 1986, pp. 69-72.
- Agenda* è forma del verbo latino *agere*, e vuole letteralmente dire "cose da fare".
- Max Weber, *Économie et société*, t. II, op. cit., pp. 268-269, tr.it., *Economia e Società*, op. cit., vol. I, p. 506.
- P. Bourdieu richiama questo aspetto del mestiere di sociologo in *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit.
- Austin in particolare enumera le "condizioni di felicità" che devono essere presenti per assicurare il buon funzionamento di un atto performativo, cfr. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., pp. 48-49, tr. it., *Come fare cose con parole*, op. cit. Nel 1986, P. Bourdieu pubblicherà in "Actes de la recherche en sciences sociales" un articolo di Erving Goffman, *La condition de félicité* (n° 64, pp. 63-78 et n° 65, pp. 87-98).
- Erich Fromm, *La Peur de la liberté*, trad. C. Janssens, Buchet-Chastel, Paris 1963 [1941], tr. it. di C. Mannucci, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 2022.

Il riferimento è ovviamente a Esiodo, *Le opere e i giorni*, tr. di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1929.

Alfred Schütz, *Making music together: A study in social relationship*, in “Social Research”, vol. 18, n° 1, 1951, pp. 76-97 (poi in *Collected Papers*, vol. 2, *op. cit.*, tr. it. a cura di D. Pacelli, *Fare musica insieme. Uno studio sulle relazioni sociali*, Armando, Roma 2015).

É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*

Su questo punto, cfr. la lezione del 19 ottobre 1982, in *Sociologia generale 1*, *op. cit.*, pp. 211-230.

Cfr. M. Weber, *Économie et société*, t. II, *op. cit.*, p. 11 ss., tr. it., *Economia e società*, *op. cit.* vol. II, pp.186-ss.

Michael Pollak, *Des mots qui tuent*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 41, 1982, pp. 29-45.

Gerhard Botz e Michael Pollak, *Survivre dans un camp de concentration. Entretien avec Margareta Glas-Larsson*, *ibid.*, pp. 3-28.

LEZIONE DEL 26 APRILE 1984

Prima ora (lezione): spazio e forme della scuola. – Distribuzione del capitale e profitti della distinzione. – Il capitale culturale oggettivato e la sua appropriazione – Mezzi di produzione e capitale culturale. – L'appropriazione legittima delle opere culturali. – Seconda ora (seminario): tempo e potere – Azione sulle strutture e azione sulle rappresentazioni. – L'azione simbolica. – Il ruolo rassicurante della regola. – Tempo ed esercizio del potere

Prima ora (lezione): spazio e forme della scuola

Vorrei fare una premessa sulla forma che sto dando a queste lezioni, che forse sorprenderà alcuni di voi. Mi sembra che, come ogni relazione sociale, anche quella educativa si scontri con forme più o meno oggettivate che esistono sia nell'oggettività, sotto forma di codici più o meno elaborati, sia nel cervello, sotto forma di schemi di pensiero che guidano le pratiche e le percezioni. Quando ascoltiamo qualcuno nella mia situazione, le nostre aspettative sono modellate nella loro struttura da questi schemi di percezione e associazione. Lo schema della conferenza, ad esempio, implica l'eloquenza, e ci aspettiamo un certo tipo di diletto intellettuale. La forma della lezione richiede un atteggiamento diverso: ci si siede, si ha un foglio di carta, si prendono appunti, si è lì per imparare e per prendere cose da conservare, e preparate in precedenza proprio perché possano essere conservate. Non possiamo spingerci troppo in là con queste analisi (c'è sempre qualcosa di un po' chirurgico, un po' sadico in esse), ma è importante rendere esplicite queste cose perché manipolano sia chi parla sia chi riceve. Esplicitarle può aiutare a dissipare alcuni malintesi. È chiaro che io non rientro in nessuna delle due logiche che ho brevemente citato: né nella logica della conferenza né in quella della lezione. Poiché questo doppio rifiuto rischia di portare alla frustrazione, vorrei giustificare questo rifiuto: quando si tratta di trasmettere qualcosa della natura che voglio trasmettere, spesso è necessario rompere con le forme, soprattutto con quelle consolidate. Molto spesso, quando ci viene chiesto, come si dice in gergo, di "usare le forme" – forme di buone maniere, forme di rispetto, forme di espressione in generale, eccetera – si esercita una certa censura. Sebbene sia chiaro che nessun discorso è totalmente esente da censure,

credo che spesso sia importante rompere con le strutture più ovvie per trasmettere qualcosa di nuovo. Prendo in prestito un esempio molto semplice dalla mia esperienza personale: quando abbiamo cominciato a fare la rivista *Actes de la recherche en sciences sociales*²⁸⁵, ci siamo resi conto molto rapidamente che, semplicemente cercando una modalità di espressione che ci permettesse di esprimere ciò che volevamo esprimere, stavamo rompendo con i vincoli sociali che la maggior parte delle riviste si impone senza nemmeno rendersene conto. Ad esempio, in pratica nessuna rivista di scienze sociali, ad eccezione dell'antropologia, utilizza la fotografia come mezzo di comunicazione. C'è un'eccezione, ma è una rivista americana che è stata concepita fin dall'inizio come rivista di divulgazione, il che è indicativo di una rappresentazione gerarchica dei linguaggi. Ho spesso detto che i sociologi hanno la tendenza a parlare in un registro per metà concreto e per metà astratto: bisogna sapere a cosa stanno pensando per capire quello che dicono, devono fare riferimento al concreto, ma il concreto non viene mai nominato. Il discorso sociologico si aggira da qualche parte sospeso tra il concetto realmente costruito e autosufficiente, e il concreto puramente e semplicemente mostrato, ma il suo status di *metaxu*²⁸⁶, metà carne e metà pesce, che non appare, si rivela nel momento in cui un altro linguaggio giustappone il costruito e il concreto e, allo stesso tempo, introduce un rapporto completamente diverso con l'oggetto. Questa analisi, che non voglio prolungare troppo, ha implicazioni sociali molto ampie. Le istituzioni, e in particolare le istituzioni del discorso legittimo, sono organizzate in modo tale da richiamare un certo tipo di forma. Uno spazio sociale come questo [cioè la sala dove si svolge la conferenza] – ci sono diverse persone, una sedia, dei microfoni, una tradizione, delle strutture mentali, eccetera – richiede implicitamente un certo linguaggio, una retorica alquanto oratoria. Penso che uno dei modi più semplici di vivere in uno spazio retorico sia quello di calarsi in quello spazio, di entrare nelle forme richieste dalla forma sociale dello spazio, nella misura in cui essa controlla la forma sociale della relazione e il contenuto sociale del discorso. Questo è relativamente importante e ci tornerò nella parte formale del mio discorso perché, anche se non amo molto le formule facili, le forme sono, come la lingua di Esopo, la migliore o la peggiore delle cose²⁸⁷. In un certo senso, come ho detto la volta scorsa, la forma è una garanzia contro la violenza, contro la barbarie: usare la forma significa porre dei freni,

prevenendo l'irruzione brutale del naturale, e di ciò che può comportare in termini di violenza incontrollata. Allo stesso tempo, le forme, quando diventano formalismi, ad esempio logici o matematici, hanno anche la straordinaria virtù di essere autocontrollate: in una certa misura, possiamo lasciarci trasportare dall'automatismo della forma con una certa garanzia di sicurezza logica. Posso riassumere questo tipo di ambiguità in una parola: le forme svolgono quasi sempre due funzioni, una logica e l'altra sociale, e una delle forme per eccellenza della violenza simbolica alla cui analisi da tempo lavoro consiste nel far passare delle forme sociali per forme logiche, per esempio un determinato accento per intelligenza. Se ci pensate, questa osservazione ha molte implicazioni. Si può far passare un esercizio retorico come un atto di comunicazione scientifica. C'è quindi l'esempio limitato della forma puramente sociale (una forma di educazione, una forma di retorica, ecc.) e l'altro estremo è la forma logica. Uno dei casi più perversi di violenza simbolica è quello in cui le forme logiche vengono usate come forme sociali: così, nelle scienze sociali, ci sono usi puramente retorici della matematica (o, più in generale, dei segni esterni della logica), e l'ambiguità della forma si manifesta in tutta la sua forza. Una cosa che sto cercando di introdurre (come sempre, non si è mai completamente inconsapevoli o totalmente liberi...) è una sorta di distanza dalle forme, che è una distanza sociale consapevole, deliberata, da queste due situazioni sociali: la conferenza mondiale – se ancora esiste qualcosa del genere – e la lezione scolastica. Mi dilungo un po' perché potrebbe essere utile per alcuni di voi integrare la vostra ricezione in diverse forme di ricezione sociale. In effetti, se analizzassimo lo spazio dei luoghi legittimi di espressione, vedremmo, anche se si tratta ancora di una schematizzazione, che lo spazio propriamente scolastico (per esempio, le *Grandes écoles*, certe istituzioni accademiche, ecc.) è legato a forme di comunicazione che potrebbero dirsi autoritarie. Il tratto distintivo della scuola è l'amore per la definizione: la scuola dà definizioni, classifica, etichetta, delimita le classi, mette ordine, trasmette essenzialmente ordine e vuole mettere ordine nel cervello delle persone, rispondendo a un'aspettativa inconscia di sicurezza che è racchiusa nella definizione di corso di cui ho parlato prima. Quello che chiamiamo "buon corso" è un corso che offre una garanzia di sicurezza, un corso in cui le frasi iniziano e finiscono, in cui le definizioni sono coerenti; si potrebbe anche parlare di socratismo, il che è il colmo. Bisogna rendersi conto (non è

un giudizio di valore) che ci sono luoghi in cui la scuola è funzionale. Ci sono momenti ed emergenze in cui è funzionale, proprio come la disciplina militare è utile in tempo di guerra. Detto questo, una delle proprietà dell'istituzione in cui abbiamo la fortuna di trovarci in questo momento [cioè il *Collège de France*] è che c'è proprio un grado di libertà rispetto a queste definizioni scolastiche [...], anche se la libertà scolastica non è ovviamente mai totale e non arriva mai alla libertà assoluta. Voglio semplicemente dire che l'istituzione scolastica è vincolata da definizioni esplicite: trasmette un sapere pre-digerito, pre-costruito, è vincolata da dizionari che sono strumenti di potere e che danno alle parole un certo significato (anche se le parole sono sempre posta in gioco di lotte più o meno importanti), dice: "C'è una definizione e una sola definizione", "Ideologia": dirò cos'è". Ovviamente, la scuola si estende in aree in cui non ci si aspetterebbe di trovarla. Bisogna aprire gli occhi: le persone che danno definizioni sono spesso persone con potere intellettuale, che vogliono imporre una visione legittima.

La ricerca, per definizione, non si trova a suo agio in questi spazi, perché spesso rompe con le forme, si fa beffe delle definizioni, le restringe, le generalizza e le ritiene sempre provvisorie. Queste osservazioni hanno ovviamente una funzione apologetica, e si può giustamente vedere in esse una giustificazione autointeressata dei limiti del mio insegnamento, ma allo stesso tempo credo in quello che dico.

Distribuzione del capitale e profitti della distinzione

Vorrei tornare a ciò che ho detto l'ultima volta. Avevo fatto una distinzione tra tre stati del capitale culturale: lo stato incorporato – che ho rapidamente descritto – lo stato oggettivato e lo stato istituzionalizzato o codificato. Ricorderò rapidamente ciò che era rilevante dal punto di vista di ciò che sto per dire: il capitale incorporato funziona con un valore distintivo nella misura in cui è distribuito in modo diseguale. Per rendere questo punto molto semplice, basta pensare allo status particolare degli alfabetizzati in società prevalentemente illetterate. Il letterato – che non è un intellettuale – è essenzialmente una persona che sa scrivere in una società in cui la maggior parte delle persone non ne è capace. È una definizione triviale, ma se la sviluppiamo e la rendiamo esplicita, troviamo una serie di

caratteristiche: il letterato, ad esempio, sarà la persona che scrive (o, spesso, fa mostra di scrivere) amuleti, che mette dei segni che sembrano arabi o un versetto del Corano, e il valore distintivo della sua riconosciuta capacità di scrivere è dimostrato dal fatto che gli viene concesso il potere da cui potrà trarre profitto: sarà rispettato, sarà trattato con rispetto, gli verranno fatti regali allo *Eid*, e così via. Nelle nostre società, il punto di rottura è ovviamente altrove. Inoltre, non c'è una divisione principale, ma una serie di divisioni che vanno dai diversi livelli di istruzione fino alle cesure tra intellettuali/non intellettuali o colti/profani. Tutte queste divisioni non sono necessariamente così nette, poiché il titolo scolastico ha la particolarità di creare divisioni nette mentre, in assenza di titoli scolastici, abbiamo dei continuum. Ogni cesura corrisponde a una separazione, a una distinzione tra chi il titolo ce l'ha e chi non ce l'ha, con i primi che raccolgono i profitti della distinzione. Potremmo ragionare come i sociologi che, per misurare la "mobilità sociale" – concetto scientificamente discutibile²⁸⁸ – in una data popolazione, fanno riferimento all'ipotesi di assoluta indipendenza tra la professione del padre e quella del figlio. In statistica, ciò avviene spesso confrontando una frequenza osservata con una frequenza teorica, assumendo che non vi sia alcuna relazione tra le due variabili considerate. Questa ipotesi teorica è sostanzialmente l'ipotesi della eguaglianza delle chances. È un'ipotesi teorica interessante – non implica in alcun modo una filosofia egualitaria – per misurare gli effetti di una distribuzione ineguale. Ogni volta che abbiamo una distribuzione ineguale, il confronto con una distribuzione uguale ci permette di vedere l'effetto della distribuzione ineguale: nel caso delle qualifiche scolastiche, per esempio, la distribuzione ineguale della conoscenza di Mozart o di Joyce ha di per sé un effetto di distinzione e porta a profitti dalla distinzione, il che significa che l'utopia di una società in cui tutti hanno letto Joyce ci permette di vedere cosa succede in una società in cui non tutti lo hanno letto. È un ragionamento semplice, ma importante per comprendere uno degli effetti più importanti della distribuzione del capitale culturale. Immaginate che né voi né io avessimo a disposizione la scrittura e che non l'avessimo mai avuta: tutto ciò che facciamo sarebbe praticamente impossibile²⁸⁹. In una società senza scrittura, dove non è possibile l'accumulo di capitale culturale in forma oggettiva e dove il capitale esiste solo allo stato incorporato, ci sono disuguaglianze nella distribuzione del capitale culturale perché ci sono sempre poeti o

coloro che parlano meglio degli altri all'assemblea. Ma le disuguaglianze di capitale sono molto meno pronunciate che nella nostra società. La cultura (conoscenza di riti, tradizioni, del calendario agrario, proverbi, detti, ecc.) è molto più uniformemente diffusa, distribuita e, al limite, non funziona così fortemente come capitale²⁹⁰.

[...] Quel che avevo detto in maniera astratta (il capitale esiste solo in relazione ad un campo, un mercato, ecc.) può essere visto molto bene in questo caso: una competenza culturale funziona come capitale solo sulla base della ineguale distribuzione. Di conseguenza, si può vedere che il valore simbolico, polemico, pratico di una competenza dipenderà dalla struttura della distribuzione di questa abilità: [...] non appena una capacità è universalmente diffusa (ad esempio, andare in bicicletta), perde le sue facoltà di distinzione, “distinzione” non implica l’“intento di distinguere” – potrei non avere intenzione di distinguermi ed essere percepito come distinto dal semplice fatto che la competenza che manifesto non è comune... Di sfuggita, dobbiamo attirare l'attenzione sull'universo degli aggettivi: se vi divertite a cercare in un dizionario le voci “unico” o “comune”, scoprirete, passando dall'una all'altra il vostro inconscio sociale: è come la scienza dei sogni.

Queste due voci sono probabilmente le migliori per la comprensione della filosofia sociale implicita che respiriamo: l'unico e il comune (o il volgare, ecc.), è sempre l'opposizione tra uno e il multiplo, tra il raro e il distinto. Essa trova il suo principio nelle strutture oggettive che ho appena descritto, nel fatto che un certo numero di caratteristiche sono distribuite in modo non uniforme, e derivano il loro valore dalla ineguaglianza nella loro distribuzione: queste opposizioni operano nella oggettività e divengono le strutture del nostro cervello attraverso il quale percepiamo i comportamenti degli altri e attraverso le quali attribuiamo spontaneamente valore alle cose rare. Queste possono sembrare proposizioni verbali; come sempre, il principio, quando viene espresso, sembra triviale. Ma basterebbe applicarlo per dare origine a tutta una retorica, attraverso una sorta di definizione costruttiva, che è un test fondamentale: la retorica può essere generata da quanto ho appena detto sul comune e sul raro, poiché l'opera della retorica consiste sempre nell'allontanarsi dal più comune. Non c'è definizione di retorica più sostanziale di quella del bello: siamo sempre in strutture relazionali nella misura in cui il principio generatore di tutte le

classificazioni sociali, di cui le classificazioni estetiche sono una dimensione, è questa opposizione tra il comune e il non comune, l'unico e il frequente. Il capitale culturale, come tutti gli altri tipi di capitale, ha valore in certo modo in relazione agli altri; ogni lotto di capitale ha un valore in relazione agli altri lotti. È sbagliato descrivere il rapporto di appropriazione culturale con il linguaggio del comunismo culturale: lo spettatore di un museo che guarda un quadro, l'ascoltatore di musica che ascolta un brano, il lettore che legge un libro... Tutta una parte del discorso sulle opere d'arte ricorda ciò che Spinoza scrisse sullo *amor intellectualis Dei*: non c'è monopolio di Dio, tutti possono averlo senza privare nessun altro²⁹¹. Molto di ciò che si scrive sulla cultura è di questo tipo. Se c'è un ambito in cui l'illusione comunista spontanea è diffusa, è in relazione alle cose culturali e alla lingua in particolare; tutte le definizioni saussuriane sono di questo tipo: “la lingua, un tesoro comune”²⁹². In realtà, questo “tesoro comune” non è poi così comune, nella misura in cui le strutture che ci permettono di appropriarci del linguaggio, ad esempio quello che viene oggettivato nei dizionari o nelle opere classiche, sono distribuite in modo molto ineguale. ogni rapporto con il “tesoro comune”, in altre parole tra un singolo agente e le risorse storicamente accumulate dall'umanità (biblioteche, ecc.) è mediato dal rapporto di concorrenza con gli altri detentori dei mezzi di appropriazione. Ancora una volta, si tratta di osservazioni apparentemente banali, ma che, se sviluppate, hanno una serie di conseguenze. Ad esempio, mi sembra che le domande che vengono così spesso allegramente discusse nelle scuole (“Che cos'è leggere?”, “Che cos'è la lettura?”, ecc.) nascano da una rappresentazione mitizzata o (la parola “mitizzata” suona peggiorativa...) errata del reale rapporto tra il detentore di un'abilità culturale e l'oggetto culturale a cui essa si applica. In un certo senso, il rapporto con l'oggetto culturale non è mai uno a uno: questo rapporto, vissuto come ciò che costituisce il “personale” per eccellenza, è sempre un rapporto impersonale nella misura in cui, da un lato, la competenza culturale necessaria per decifrare è acquisita socialmente e, dall'altro – lo stiamo capendo, ma non era ovvio quindici anni fa²⁹³-, il rapporto con l'oggetto nasconde un rapporto con altri, non lettori o co-lettori. Nel caso delle “letture” (quando diciamo “*Leggere il Capitale*”²⁹⁴, “leggere l'Iliade” o “leggere Mallarmé”), è chiaro che la lettura è sempre una rilettura, una contro-lettura, in altre parole, una relazione sociale. Niente illustrerebbe

meglio la nozione di profitto della distinzione che ho menzionato di questa nozione di “lettura”: in un certo senso, “leggere Marx” significa assicurarsi dei profitti in relazione al capitale, ed è importante saperlo perché il perseguimento di questi profitti in relazione al capitale può portare a *Leggere il Capitale...* Sapere che non esiste una lettura pura, una lettura solitaria, che la lettura avviene sempre in uno spazio di lettori, è molto importante dal punto di vista epistemologico. Sapere che non esiste la lettura pura, la lettura solitaria, che la lettura avviene sempre in uno spazio di lettori, è molto importante dal punto di vista epistemologico (è uno dei miei motti; l’avete sentito spesso, ma credo che meriti di essere ripetuto in ogni caso, ogni volta): sapere che quando leggo un testo, lo co-leggo con altri, contro altri è uno strumento epistemologico per controllare la mia lettura e i miei probabili errori di lettura. Forse se mi chiedessi, ogni volta che leggo, se quello che trovo quando leggo non sia il prodotto della mia relazione nascosta con i co-lettori che voglio confutare, smentire, superare, rispondere o stupire, la lettura sarebbe più scientificamente garantita. Spesso non ho il tempo di dare tutte le implicazioni delle mie proposizioni e non è sempre facile trovare l’esempio giusto al momento giusto, ma queste considerazioni triviali diventano rapidamente brucianti e dolorose quando le si applica lì dove è necessario, cioè al proprio lavoro. Mi esprimerò in modo più formale – ecco qui, ho il testo scritto davanti a me, quindi posso produrre effetti scolastici: la struttura del campo, cioè la distribuzione ineguale del capitale, è alla base degli effetti specifici del capitale, cioè l’appropriazione dei profitti e il potere di imporre le leggi di funzionamento del campo più favorevoli al capitale e alla sua riproduzione. Non credo che voi abbiate capito nulla di quello che ho appena detto, e non importa perché l’ho già detto in un altro modo! Non l’ho fatto apposta, ma mostra l’effetto di un discorso in forma scolastica, che non presuppone necessariamente di essere compreso e non cerca di essere compreso. Non è uno scherzo, è una verità scientificamente validata. Molto tempo fa, per misurare con un esperimento empirico la ricezione del discorso dei professori – questo è stato il nostro primo intervento nel campo dell’educazione – abbiamo inventato una sorta di test per misurare i diversi livelli e le diverse forme di comprensione²⁹⁵: per esempio, c’era un testo immaginario ma plausibile che un professore aveva pronunciato in cui un certo numero di parole era usato di proposito in modo inappropriato. L’idea mi era stata suggerita da Éric

Weil, un noto professore di filosofia e lettore di Sheridan, che mi aveva detto: “In Sheridan c’è un personaggio chiamato Mrs. Malaprop che usa sempre le parole a sproposito”²⁹⁶; questo mi ha fatto sobbalzare, ho detto: “È fantastico! Quindi avevamo un testo in cui c’era un contesto e una decina di righe in cui un certo numero di parole erano usate a sproposito, ma non dicevamo quali, dicevamo solo: “Cercate le parole a sproposito”. Si avevano due possibilità di sbagliare: parole perfettamente appropriate potevano essere indicate come inappropriate e viceversa. Un’altra prova è stata quella di chiedere le definizioni²⁹⁷. La conclusione che è emersa è del tutto in linea con l’ideologia cattedratica sulla comunicazione, secondo la quale “non capiscono nulla di quello che diciamo, non arriva”. Questa conclusione di primo livello è di scarso interesse, soprattutto perché contiene troppi pregiudizi professorali. Ma c’è una seconda conclusione: se gli insegnanti lo sanno così bene, se lo deplorano così solennemente e se continuano a parlare così, è perché c’è qualcosa che non va, è perché ci trovano qualche profitto. Spingendo questo interrogativo fino all’estremo, dobbiamo chiederci come possano continuare a funzionare tante situazioni comunicative quando in termini di comunicazione non passa niente (la messa, per esempio). Si dice spesso che il linguaggio è uno strumento di comunicazione, ma qual è questo straordinario strumento che, non svolgendo la sua funzione, continua a essere accettato da tutti, e quali sono le condizioni sociali necessarie perché ciò avvenga? La nozione di autorità pedagogica²⁹⁸ (per qualsiasi insegnante, consiste nel dire senza esserne consapevole: “Sono degno di essere ascoltato” – “ascoltato” non significa “capito”) è nata, ad esempio, dalla constatazione che quando un messaggio viene inviato c’è un 80% di mero rumore, di dispersione. Detto questo, come nelle scienze naturali, i fatti empirici non spiegano nulla. Non basta constatare la dispersione. Dobbiamo chiederci perché e a quali condizioni le cose continuano a funzionare. Com’è possibile che nessuno dica: “Ma non ci capiamo niente”? (Non dovrete mai dire quello che sto dicendo ora in una situazione di insegnamento, perché vi esponete...) Ecco cosa c’è dietro alcune delle cose che ho detto questa mattina. Se vi interessa, un testo pubblicato nel 1965 da Mouton, *Rapport pédagogique et communication*, contiene un resoconto di questo test, nonché analisi di dissertazioni e varie altre cose riguardanti la comunicazione tra insegnante e allievo in una situazione didattica. Il linguaggio, il capitale o un’abilità culturale di

qualsiasi tipo (può essere il possesso di un bell'accento, il possesso di una cultura musicale o la conoscenza del calcolo delle matrici) iniziano quindi a funzionare come capitale in una certa struttura di distribuzione in relazione a un campo; supponendo che tutti posseggano [questa abilità], essa perderebbe ogni valore e diventerebbe come la scrittura. Questo è il primo punto che ho sollevato. Ho anche sottolineato che uno dei fattori che favoriscono gli effetti simbolici del possesso del capitale è il fatto che la trasmissione di questo capitale passa in gran parte inosservata. Senza soffermarmi su questo punto, chiarisco una piccola caratteristica: ho citato, tra le disuguaglianze nascoste, la disuguaglianza del tempo di esposizione alla cultura legittima e il fatto che, per i bambini la cui cultura familiare è più vicina all'ambiente scolastico, il tempo di esposizione alla cultura richiesto dalla scuola è in qualche modo aumentato di tutti gli anni precedenti l'ingresso a scuola. Questa sorta di parte nascosta dell'acquisizione fornisce, oltre a un vantaggio reale, un vantaggio ideologico nella misura in cui questa acquisizione nascosta viene percepita come fondata in natura. Non ci torno sopra, sto solo facendo notare che una delle mediazioni importanti tra capitale economico e capitale culturale è ovviamente il tempo: se dovessimo cercare una sorta di equivalente universale per giustificare le riconversioni – come si fa a trasformare il capitale economico in capitale culturale o il capitale culturale in capitale economico? – Uno dei possibili parametri di riferimento potrebbe essere il tempo. In questo caso particolare, il legame tra capitale economico e capitale culturale si stabilisce attraverso il tempo necessario per la riconversione. Gli specialisti del capitale umano se ne sono accorti chiaramente – ed è merito di [Gary] Becker averlo sottolineato – ma mi sembra che abbiano perso il vantaggio teorico di ciò che avevano acquisito facendo di questa equivalenza un semplice strumento per la valutazione monetaria del capitale culturale. Se è vero che il capitale culturale dipende dal numero di anni di studio, possiamo misurare il valore del capitale culturale in base al numero di anni scolastici necessari per acquisirlo, partendo dall'idea che il tempo in cui un individuo può prolungare il processo di acquisizione dipende dal tempo in cui la sua famiglia può fornirgli del tempo libero; allo stesso tempo, possiamo calcolare in salari persi, per così dire, l'equivalente degli anni di studio aggiuntivi. Non tornerò su questo punto, era più che altro un promemoria o un'aggiunta.

Il capitale culturale oggettivato e la sua appropriazione

Ho iniziato a parlare un po' dello stato oggettivato, e aggiungerò solo alcune cose nuove. Come ho detto prima, lo stato oggettivato è costituito dalle biblioteche, dai computer, da una città come Firenze e così via. Possiamo misurarlo sulla base di indicatori oggettivi – quanti dipinti, libri, mappe, ecc. – Si potrebbe dire che Lourdes è un capitale religioso oggettivato e misurabile in termini di numero di pellegrini, altari e così via. Anche in questo caso, sto dicendo cose piuttosto semplici, ma se le sviluppassi (anche se questo mi porterebbe fuori dalla logica del mio discorso, che non voglio perdere del tutto), scopriremmo cose molto importanti sul problema dell'accumulazione iniziale del capitale o sul pellegrinaggio come forma primitiva di accumulazione del capitale in molte società. Questo è di per sé un intero mondo di ricerca e di lavoro che potrebbe essere intrapreso o ripreso sulla base di questa idea, ma non entrerò nei dettagli. Un punto importante: se, a differenza del capitale incorporato, il capitale oggettivato è trasmissibile nella sua proprietà legale o nella sua realtà materiale (possiamo trasmettere quadri, biblioteche, ecc.), non è autosufficiente. Infatti, possiamo trasmettere un quadro senza trasmettere la cultura che normalmente lo accompagna e che è la condizione della sua appropriazione, che diremmo autentica. Dicendo “normalmente”, introduciamo un giudizio di valore: questo corrisponderà alla divisione tra i borghesi ricchi di capitale economico e quelli ricchi di capitale culturale. Questo divario fondamentale è alla base di lotte sociali permanenti; molte vignette o commenti al ritorno dalle vacanze si concentrano sul fatto che ci sono persone che possiedono cose senza possedere il modo legittimo di farle proprie. Per fare un esempio, un documento molto interessante è il discorso di Daninos sui piccoli borghesi che portano la macchina fotografica sulla pancia e che non vedono le cose ma le fotografano perché non possono appropriarsene nel modo vero e adeguato²⁹⁹. Come la maggior parte delle cose che diciamo sugli altri, questo discorso è ovviamente razzismo di classe. Allo stesso tempo, contiene un elemento di verità sociologica: una delle funzioni sociali della fotografia è probabilmente quella di dare a coloro che vogliono appropriarsi delle cose e che hanno la sensazione confusa di non avere gli strumenti legittimi per farle proprie – sappiamo che, statisticamente, la fotografia è piccolo-borghese – una via di

mezzo per appropriarsene nonostante tutto, attraverso un'appropriazione che è, diciamo, un'appropriazione culturale meccanizzata³⁰⁰.

La macchina fotografica è un ottimo esempio di capitale culturale oggettivato. Potremmo ricordare tutto ciò che Bachelard dice dello strumento scientifico, che è scienza reificata³⁰¹: la macchina fotografica è scienza reificata, e quando viene usata per fotografare i monumenti, ad esempio, è un modo per ottenere un sostituto dell'appropriazione legittima, che consiste nel saper guardare il fregio del Partenone, decifrarlo, avere una tipologia, e così via. Il capitale culturale oggettivato pone quindi la questione della modalità di appropriazione legittima: si può possedere un quadro, appenderlo al muro, averne la proprietà legale senza averne la legittima proprietà simbolica. Esiste una sorta di dissociazione tra le due modalità di appropriazione³⁰². Per esempio, all'interno della classe dominante, c'è chi va alle gallerie d'arte, ma non può comprare, e c'è chi non va alle gallerie, ma può comprare. È una divisione che dà origine a tutta una serie di discorsi. In molti luoghi di cultura ci sono libri in cui le persone mettono i propri pensieri, e ci sono testi straordinari, assolutamente flaubertiani, in cui sono espressi nel modo più innocente i prodotti ideologici della cultura che ho appena descritto in modo rapido e discreto, perché sarebbe insopportabile se mi spingessi troppo oltre. Questa opposizione tra artisti e borghesia, tra i detentori del capitale culturale e, quindi, degli strumenti legittimi di appropriazione delle opere culturali e i detentori di strumenti economici non accompagnati da capitale culturale, ha dunque la sua radice in questa proprietà del capitale culturale oggettivato: il possesso culturale non si dà necessariamente con il possesso economico. Da questo punto di vista, c'è un importante sviluppo da fare dal punto di vista della storia sociale dell'arte e della letteratura: ogni oggetto culturale, sia esso una statua Dogon o un computer, porta con sé una sorta di aspettativa implicita di ricezione legittima³⁰³. In altre parole, l'oggetto culturale richiede un habitus conforme, cioè qualcuno che sia disposto a riconoscere l'oggetto per quello che è. Al Beaubourg, se si vede un mucchietto di sabbia [che in realtà è opera di un artista contemporaneo] e un bambino ci va a giocare – è successo – c'è un malinteso, perché l'oggetto culturale non viene riconosciuto, nel doppio senso del termine: non viene riconosciuto come oggetto culturale e, allo stesso tempo, come oggetto culturale che richiede un atteggiamento conforme, cioè di rispetto. L'oggetto culturale

non deve essere toccato, questa è una definizione del sacro: lo si vuole toccare, ma non lo si tocca. Se non si riconosce la dignità dell'oggetto culturale in quanto oggetto culturale, si fa un'interpretazione sbagliata e si distorce il suo significato. I pittori moderni, che sono molto raffinati, giocano molto con questo aspetto – tendono trappole, ci dicono: “Tocca! Penso che gli oggetti culturali più avanzati, come l'arte concettuale, comportino l'integrazione di un metadiscorso sull'oggetto culturale del tipo che sto tenendo. I pittori non necessariamente affrontano questo metadiscorso, ma in pratica padroneggiano una teoria della pittura come qualcosa di sacro che non deve essere toccato (come Marcel Duchamp, mettono i baffi alla Gioconda, ecc.); in pratica, giocano con le visioni dell'oggetto culturale a un grado avanzato di raffinatezza. Tutto questo presuppone un campo molto autonomo, che rinvia a una proprietà dei campi: più i campi diventano autonomi, più si gioca sul gioco, più l'opera diventa un metadiscorso sul metadiscorso... Non sto affatto svalutando questo gioco, che pone la questione del rapporto tra metadiscorso scientifico e metadiscorso pratico: ci sono momenti in cui certi campi, per la legge stessa delle loro credenze, del loro funzionamento, producono un discorso su se stessi che è tangenziale a quello che la scienza direbbe di loro, con la differenza che la scienza lo dice dall'esterno, mentre i produttori di metadiscorsi indigeni lo dicono dall'interno, con i profitti che ne derivano. In filosofia, avete esempi nella contemporaneità³⁰⁴ e, quando parliamo di ciò che è dentro con i profitti che ne derivano, non diciamo mai tutto, altrimenti ci metteremmo fuori: restiamo ai margini, essendo il margine in un campo il luogo in cui possiamo avere sia i profitti dell'essere dentro che quelli dell'essere fuori. Penso che se ne siete consapevoli, avrete capito... (Non aggiungo altro perché è molto difficile analizzare la contemporaneità, il che ci riporta a un problema permanente per i sociologi: lo storico può dire tutto e noi lo celebriamo per cose che farebbero impiccare il sociologo. Un magnifico articolo delle *Annales*, “Le lobby Colbert”, offriva una splendida descrizione della rete di relazioni per metà familiari e per metà amicali che sostenevano il potere della “lobby Colbert”³⁰⁵. Ma se dovessimo fare la stessa cosa sulla lobby X, Y o Z – usando i nomi propri di oggi – con un'analisi delle genealogie, delle relazioni, dei legami, ecc. sarebbe mostruoso. È ancora più stupido perché è più facile scoprire le relazioni e i legami dei contemporanei, ma non si

possono pubblicare le genealogie, il che pone dei problemi. Se ci pensate, questo la dice lunga su cosa sono la storia e la sociologia e su quello che spesso si dice della sociologia – che non è scientifica – ma non mi dilungo).

Mezzi di produzione e capitale culturale

Dalla discrepanza tra proprietà legale e proprietà simbolica, legittima, si possono trarre una serie di conseguenze. Ho mostrato alcuni esempi di appropriazione culturale di opere culturali, ad esempio di opere d'arte, ma c'è un ambito in cui probabilmente saremmo più sorpresi di vedere sviluppi di questa nozione, ed è l'esempio della macchina e quindi di quello che la tradizione marxista chiama capitale costante³⁰⁶. Uno dei problemi dell'analisi che ho appena fatto è che la macchina stessa è soggetta allo stesso tipo di analisi del quadro: man mano che la storia progredisce e le macchine, gli oggetti tecnici, incorporano energia (incorporano energia, producono energia, trasformano energia) – questo è ciò che differenzia una macchina da un computer, per esempio – ma anche quella che potremmo chiamare energia informativa e capitale culturale, le macchine entrano nella classe delle opere d'arte nel senso che la loro appropriazione socialmente, ma anche tecnicamente, legittima presuppone che la persona che vuole usarle abbia un capitale culturale incorporato conforme.

Potremmo così sviluppare un'intera teoria materialista, nel senso più ampio del termine³⁰⁷, dei quadri dirigenti: i dirigenti – categoria incomprensibile per la tradizione marxiana tradizionale, la cui definizione di capitale non lascia spazio al capitale culturale, o lo coinvolge solo marginalmente e superficialmente perché non sa che farsene – hanno uno status ambiguo perché l'accento è posto o sul fatto che non sono proprietari, in senso strettamente economico, degli strumenti di produzione che usano e servono, o sul fatto che ne traggono un profitto, in senso strettamente economico, degli strumenti di produzione che essi utilizzano e servono, oppure sul fatto che traggono un profitto dal loro capitale culturale vendendo i servizi forniti dalla loro capacità di far funzionare correttamente il capitale economico oggettivato nelle macchine. Se lo status ambiguo risiede in questo rapporto, penso che le strategie ambigue dei detentori della proprietà legale ed economica delle macchine e dei mezzi di produzione si possano spiegare anche con l'ambiguità della proprietà puramente

economica, non appena si esce dalla generazione dei proprietari-inventori: nelle imprese in cui il proprietario deve riunire i servizi dei detentori del capitale specifico adeguato, e soprattutto i servizi raggruppati – in un’impresa di ricerca collettiva, eccetera – c’è chiaramente una contraddizione, una tensione e conflitti di tipo molto particolare tra i detentori del capitale economico e i detentori del capitale culturale, che è la condizione per il funzionamento del capitale culturale, che è la condizione per il funzionamento del capitale economico con una componente culturale oggettivata. Il problema della concentrazione del capitale culturale necessario al funzionamento di uno spazio, di un ufficio di design, ecc. può essere descritto in termini di questo tipo di dualità nella proprietà degli strumenti economici. Potremmo azzardare qui una piccola legge tendenziale, anche se sono sempre molto cauto su questo argomento: potremmo pensare che all’aumentare del capitale culturale incorporato nell’apparato e nelle strutture economiche, quello che Arrow chiama investimento informazionale³⁰⁸ – userò di nuovo questo linguaggio la prossima volta –, la forza collettiva dei detentori del capitale culturale necessario al funzionamento del capitale economico oggettivato tende ad aumentare. Ovviamente, questa tendenza sarebbe molto più forte se il detentore del capitale economico non avesse i mezzi per mettere in competizione i detentori del capitale culturale e se questi ultimi, date le condizioni in cui sono stati plasmati – la logica della competizione, ecc. – non fossero predisposti a entrare in competizione e quindi a neutralizzarsi a vicenda in questa competizione.

L’appropriazione legittima delle opere culturali

Mi fermo qui, ma prima ho aperto una linea di indagine che non ho seguito fino in fondo, quando ho detto, in relazione alla maschera Dogon, che ogni opera culturale contiene una sorta di definizione implicita di appropriazione legittima. Un’opera culturale dice: “Sono quello che sono e chiedo di essere guardato in questo modo, quindi di essere riconosciuto come opera culturale”, con le conseguenze per lo spettatore in termini di postura – “non devo muovermi, non devo fare rumore, devo tenere un tono basso, devo parlare a bassa voce”, e anche “devo avere il codice appropriato”. Il produttore dell’opera ha infatti investito la sua opera di un

codice implicito, senza saperlo, senza che sia esplicito – tornerò su questo punto – e questo codice è tacitamente richiamato dall’opera³⁰⁹. Ciò solleva la questione della chiave legittima, della cifra. Per dirlo in modo semplice, un’opera culturale richiede sia una forma di credenza, di adesione, di riconoscimento, sia una forma specifica di conoscenza; gli equivoci nella percezione storica delle opere culturali derivano dal fatto che molto spesso esse sopravvivono allo habitus per cui sono state prodotte senza smettere di essere venerate e riconosciute, a costo di essere fraintese³¹⁰. Si tratta di una banalità, ma, anche in questo caso, vi stupireste se la sviluppassi appieno. In ogni caso, penso che una parte del lavoro della storia letteraria, per esempio, sarebbe soggetta a una serie di domande: le opere culturali, dalla Bibbia a Mallarmé passando per le Tavole di Hammurabi, hanno la proprietà di sopravvivere non solo ai loro produttori, ma anche ai loro impliciti legittimi destinatari. Allo stesso tempo, sopravvivono nella loro esistenza culturale, cioè come opere che vengono riappropriate, percepite e comprese, a costo di continui fraintendimenti e riletture. Questo è ciò che Weber ha detto della Bibbia: i primi protestanti hanno letto la Bibbia con gli occhiali di tutto il loro atteggiamento, di tutto il loro habitus³¹¹, il che significa che hanno aggiunto molte cose. Tutti lo sanno, ma non se ne comprendono appieno le conseguenze, se non altro guardando alla lettura originale, storicamente validata, quella che l’opera richiede, e alle condizioni storiche di questo tipo di riletture. I presocratici, per esempio, sono un immenso fraintendimento storico, una sedimentazione storica di fraintendimenti, e ci si può chiedere se la storia della filosofia non sia la storia di enormi fraintendimenti sedimentati, sovrapposti, il che non vuol dire che non sia interessante. Ma forse significa che la dossografia delle letture è il presupposto di ogni lettura. “Leggere Marx” significherebbe innanzitutto leggere i lettori di Marx, non per andare al di là di essi, ma per pensare ciò che le loro letture hanno costituito in termini di categorie di percezione che orientano la lettura e la sua pretesa di andare al di là di essa. Vi assicuro che non si tratta di una operazione triviale: un’intera forma di celebrazione letteraria o filosofica verrebbe spogliata dei suoi fondamenti.

Seconda ora (seminario): tempo e potere

Quanto detto all'inizio si applica perfettamente a questo tipo di saggi provvisori, riflessioni su argomenti rischiosi che propongo nella seconda ora. Poiché i miei temi di ricerca sono spesso ad alto rischio e ad alto profitto, a volte possono portare a degli scacchi, a dei fallimenti. Pertanto, ciò che dico non deve essere preso come vangelo, ma piuttosto come proposte suggestive che dovrebbero incoraggiare la riflessione, innescare ulteriori discussioni, ecc. Ciò è particolarmente vero per questa seconda ora. L'ultima volta ho insistito sul rapporto che possono avere con il tempo persone che, a causa della loro posizione nel mondo sociale e del loro sprovvistamento, sono le più sprovviste di potere. Quello che ho detto si può riassumere in due parole: tempo e potere. Che esperienza del tempo può avere chi non ha potere sul mondo sociale? Ho analizzato alcune situazioni limite, in particolare quella del sottoproletario³¹² e quella di chi si è trovato inserito in istituzioni totalitarie come i campi di concentramento, che sono il limite di una serie di istituzioni – la caserma, il convento, eccetera – in cui tutto può accadere. Quanto ho appena detto richiede una correzione. Ho citato uno dei più grandi libri della sociologia, *Asylums*, in cui Goffman cerca di individuare le invarianti delle istituzioni (il manicomio, il convento, il collegio, il campo di concentramento, forse ne sto dimenticando qualcuna³¹³) che chiama istituzioni totali o totalitarie. Queste istituzioni sono caratterizzate dal fatto che le persone che vi entrano devono in qualche modo abdicare alla loro precedente personalità; l'ingresso in queste istituzioni è spesso simboleggiato da una sorta di rito di passaggio, di deculturazione, di anonimizzazione – ad esempio, il taglio di capelli zero per i militari –, destinato a provocare una sorta di metanoia, per usare la parola dei mistici³¹⁴. *Metanoia* è il cambiamento d'anima e di corpo, dato che uno dei modi più sicuri per provocare un cambiamento dell'anima è quello di cambiare i corpi, l'apparenza dei corpi, le tecniche corporee, i ritmi corporei e così via. Questo tipo di manipolazione totale della persona sociale mira a produrre quello che si rivela come l'effetto della reclusione asilare. Queste istituzioni, che possono sembrare in varia misura orribili, riescono paradossalmente a produrre nei veterani una sorta di assuefazione, o addirittura di attaccamento all'istituzione, che Goffman chiama asilizzazione: in un manicomio – questo è l'esempio principale di Goffman – gli antichi degenti sono talmente abituati al manicomio, come si suol dire, che fanno fatica a uscirne. Questo processo di asilizzazione è un effetto

comune a queste istituzioni, ma quando ho parlato delle caratteristiche comuni a queste istituzioni, ho pensato che ci fosse una differenza. Il convento e la prigione hanno delle regole in comune e, se l'avete letta, la Regola di San Benedetto³¹⁵ è un documento molto interessante: le istituzioni totali regolano i più piccoli dettagli della pratica in modo tale da istituire una perfetta sincronizzazione di tutti i comportamenti degli individui. Una delle caratteristiche della socializzazione è la sincronizzazione. L'ultima volta ho insistito sulla descrizione che Schütz propone dell'esperienza temporale del mondo normale, questo tipo di universo soggetto alla legge della buona continuità e della perfetta prevedibilità; la condizione di questa prevedibilità è la sincronizzazione delle pratiche, che non significa necessariamente sottomissione a un tempo perfettamente omogeneo. La divisione del lavoro modula queste cose. La sincronizzazione è uno dei mezzi utilizzati dai gruppi per creare questo tipo di uniformità, di anonimato. Ci ho riflettuto, ma, nell'elenco di Goffman, i campi di concentramento sono un'eccezione: pur avendo un certo numero di proprietà dell'istituzione totale (confinamento ed espropriazione spinti al limite) e un certo numero di caratteristiche del mondo conventuale (regolarità, riti, ecc.), introducono una differenza radicale, cioè l'assoluta imprevedibilità per quanto riguarda le cose più essenziali, le questioni di vita e di morte. Pollak scrive a proposito dei campi, ad esempio, che le strategie oggettive inscritte nell'istituzione sembravano essere dirette a due scopi: da un lato, infrangere ogni speranza, cioè proibire qualsiasi struttura di anticipazione del futuro, rompere queste leggi di buona continuità inscritte sia nel nostro habitus che nell'oggettività ordinaria, e, dall'altro, proibire qualsiasi anticipazione razionale attraverso, per così dire, l'istituzione dell'imprevedibilità³¹⁶. In altre parole, il modo più radicale di destrutturare, di distruggere le strutture dell'aspettativa, come dicono i fenomenologi, è quello di deluderle costantemente. Non voglio dilungarmi troppo, come possiamo vedere nel caso della caserma (è difficile usare un linguaggio che non sia carico di valori e di connotazioni peggiorative per parlare di tutto questo³¹⁷) e del suo funzionamento come istituzione totale e totalitaria. La caserma ha procedure che ricordano quanto ho appena detto. Si crea un'imprevedibilità permanente: il tempo del soldato che viene addestrato è sempre aperto, sempre libero, molto simile a quello del sottoproletario, e allo stesso tempo sempre occupato perché potrebbe

accadere qualcosa in qualsiasi momento. L'effetto di questo tipo di arbitrarietà istituita è quello di produrre una sorta di distruzione dell'anticipazione che rende il soldato disponibile a qualsiasi ingiunzione. Il casermizzato ("casermizzazione" è l'equivalente di asilizzazione) è disponibile per tutto, sempre, con lo stesso disincanto e la stessa sottomissione, essendo la rivolta stessa parte di una forma di sottomissione a un universo in cui tutto è possibile. Queste situazioni limite, in cui l'arbitrio è istituito come potere assoluto di mettere in atto qualsiasi cosa in qualsiasi momento, funzionano come analizzatori di tutto ciò che è implicito nelle situazioni normali, in cui si accetta tacitamente che un'infinità di cose non possono accadere, che un'infinità di cose sono impossibili, senza che sia necessario porle come escluse o impossibili. I nazisti avevano la teoria del potere assoluto e assolutamente arbitrario – io lo avevo indicato, sempre facendo riferimento all'articolo di Pollak, definendo il Führer come il produttore carismatico di diritto legittimo che non è passibile di giudizio da alcuna costrizione giuridica o contrattuale esterna. Questo tipo di teorizzazione del puro arbitrio, di ciò che Weber avrebbe chiamato creazione giuridica carismatica, che non deve rendere conto a nessuno se non al produttore stesso, questo tipo di diritto del non diritto, di delegittimazione o di rifiuto di qualsiasi costrizione giuridica, mostra sia cosa sarebbe uno spazio di questo tipo in termini di temporalità vissuta, sia quali sono le condizioni sociali di possibilità della nostra esperienza ordinaria della temporalità. Questo è più o meno quello che volevo dire. In sostanza, ho analizzato l'esperienza del tempo in situazioni di totale impotenza e, allo stesso tempo, il rapporto tra una forma di potere e un certo tipo di esperienza temporale.

L'azione sulle strutture e l'azione sulle rappresentazioni

Vorrei ora analizzare le due forme di potere che mi sembrano svilupparsi a partire da una analisi dei rapporti tra il tempo e il potere. Il potere che si osserva nelle situazioni limite come il campo di concentramento si esercita sulle chances oggettive, sulle probabilità oggettive, sulle possibilità che qualcosa accada o meno. In altri termini si esercita sul gioco stesso. Il potere assoluto è il potere di cambiare le regole del gioco a ogni turno: "testa vinco io, croce perdi tu" – è il potere arbitrario che possedendo il

potere di cambiare le regole in ogni momento, vince a ogni giro. “la ragione del più forte è sempre la migliore”: il potere assoluto può in ogni momento stabilire per editto la regola più favorevole alle sue aspettative e ai suoi desideri. Evidentemente la forma limite non si realizza che raramente: è nei racconti di fiabe, nella magia, che si cerca il potere assoluto, che è un potere magico, il potere di avere tutto subito. La magia più ordinaria, la magia malefica, quella che consiste nel conficcare il cuore di una bambola nell’effigie del proprio nemico, è, come abbiamo sempre detto, un’azione a distanza, ma è soprattutto un’azione che annulla il tempo: la magia è istantaneista, non aspetta, e la ricerca del potere assoluto è la ricerca del potere di ottenere tutto subito. Potremmo ricollegarci a noti lavori di psicologia infantile o di psicoanalisi: l’istantaneità del desiderio presuppone un potere assolutamente arbitrario per essere soddisfatto. Nell’esistenza sociale ordinaria, situazioni di questo tipo sono – stavo per dire grazie a Dio – improbabili e raramente osservabili, ma sono il numero limitato di situazioni ordinarie in cui gli agenti sociali possono manipolare le possibilità oggettive. Un ministro può quindi decidere che non ci saranno trenta *agrégés* ma sessanta, o viceversa. Faccio un esempio molto semplice e abbastanza noto nella nostra esperienza, ma ci sono molte azioni di potere che consistono nel trasformare le probabilità oggettive, come dice Cournot, le probabilità oggettive inscritte nell’oggettività che una cosa accada o meno. La seconda forma di potere consiste nell’agire, non più sulle probabilità oggettive, ma su quelle che Cournot chiama le probabilità soggettive³¹⁸, che possiamo anche chiamare epistemiche, o anticipazioni vissute. Può quindi trasformare le aspirazioni. È subito chiaro che questi due tipi di potere sono profondamente diversi. Per dirla brevemente e in maniera provvisoria, c’è, da un lato, un potere politico reale effettivo che trasforma le strutture in modo oggettivo e, dall’altro, un potere simbolico esercitato da poteri culturali (potere sacerdotale, intellettuale, ecc.) che, pur non potendo trasformare le opportunità oggettive, può trasformare le relazioni con queste opportunità oggettive. Esempi tipici di azioni simboliche che manipolano centralmente le rappresentazioni soggettive sono il “siate realisti, chiedete l’impossibile” sentito nel maggio 68 o, al contrario, le esortazioni al realismo. È il problema classico degli apparati sindacali quello di elevare le aspirazioni (“Dobbiamo puntare su di noi! Dobbiamo muoverci!”) e allo stesso tempo di frenarle: un problema degli

apparati sindacali è quello di giocare in questo margine molto stretto tra il sociologismo e l'utopismo delle due possibilità; si tratta di incoraggiare i dominati, le cui speranze soggettive tendono a essere oggettivamente adeguate alle possibilità oggettive, a elevare le loro aspirazioni fino al punto in cui diventerebbero folli, perigliose, utopiche, millenarie, suicide. Un leader che esercita un potere simbolico avrà quindi delle strategie per manipolare questo rapporto tra possibilità e speranze.

Il potere di tipo 1 che viene esercitato sulle strutture oggettive della aspirazione può davvero sconvolgere le aspettative, come nel caso di alcune misure politiche. L'abbassamento dell'età pensionabile³¹⁹, ad esempio, è un'azione che modifica profondamente la struttura delle aspettative e, allo stesso tempo, le rappresentazioni del divario tra giovani e anziani³²⁰. Esistono, quindi, manipolazioni di opportunità oggettive che hanno, per estensione, effetti sociali ben superiori a quelli apparenti, ad esempio perché manipolano i limiti di età: l'accesso al diritto di voto e la maggiore età a diciotto anni³²¹. Supponiamo di emanare leggi sull'età normale per il matrimonio: tutti i sogni delle ragazze potrebbero venirsene trasformati. L'ho detto implicitamente: chi ha il potere di agire sulle strutture oggettive agisce anche sulle strutture soggettive incorporate, nella misura in cui le strutture incorporate tendono ad adeguarsi, con ritardo, alle possibilità oggettive. In altre parole, chi agisce sulle strutture oggettive agisce anche sulle strutture incorporate, e trasforma le rappresentazioni trasformando le strutture in relazione alle quali queste rappresentazioni sono costituite. Il contrario è meno vero, e si vede subito che il potere simbolico che agisce sulle rappresentazioni è un potere dominato, nel senso che può dire alle persone, come facevano gli stoici: "Adegua le tue aspirazioni alle tue possibilità" – *amor fati*. Il *fatum* è l'opportunità oggettiva: ciò che ci definisce socialmente. È una serie di possibilità legate alla nostra nascita, e il nostro luogo di nascita socialmente definito può essere descritto da una serie di probabilità. Misure politiche possono cambiare questo stato di cose ("C'è un bastone da maresciallo nella tua giberna"), e in modo reale se, ad esempio, si introducono quote come quelle che nei Paesi dell'Est europeo consistevano nel prendere l' $x\%$ dei figli dei lavoratori in tutte le quote. Quindi, trasformando le strutture delle opportunità oggettive, possiamo influenzare indirettamente le rappresentazioni, mentre al contrario – e questo è il motivo per cui il potere simbolico rimane un potere dominato –

la trasformazione delle aspirazioni può portare a una reale trasformazione delle strutture solo nella misura in cui la rappresentazione trasformata delle opportunità porta a un'azione trasformata in relazione alle strutture. Il potere simbolico può trasformare realmente le strutture solo attraverso la mobilitazione che produce rendendo pensabili azioni tacitamente escluse come impensabili, cioè più che impossibili. Detto questo, il potere di tipo 1, che agisce sulle strutture oggettive, mostra la sua superiorità, la sua forza particolare, in quanto può creare le condizioni favorevoli al successo del potere di tipo 2. L'aspetto più perverso di situazioni come il campo di concentramento è che la totale disorganizzazione delle strutture oggettive su cui si possono fondare le aspettative genera una sorta di demoralizzazione, in tutti i sensi, che crea il terreno più favorevole per tutte le manipolazioni esercitate dal potere di tipo 2. L'ho detto implicitamente la volta scorsa a proposito del rapporto speciale tra i sottoproletari e i movimenti millenaristi, che sono movimenti magici: quando nulla è possibile, tutto è possibile, e la destrutturazione di tutte le aspettative, di tutte le strutture oggettive del tempo, fornisce una base per manipolazioni quasi illimitate. Per esempio, ci interroghiamo su alcuni movimenti passati o presenti che si scontrano con il razionalismo politico a cui siamo abituati perché siamo nati con movimenti sociali del tutto particolari, e penso a un libro molto bello di Tilly sul periodo 1830-1930 intitolato *Le Siècle des rebelles*³²². Tilly mostra che un importante fenomeno storico che spesso passa inosservato è la codificazione e la razionalizzazione del movimento di ribellione. Seguendo le orme di Hobsbawm e Thompson³²³, egli contrappone le rivolte precapitalistiche, che in genere nascevano bruscamente da un effetto economico immediatamente percepibile, come l'aumento del prezzo del pane (si annunciava un aumento del prezzo del pane e si scatenava una rivolta) o l'arrivo degli esattori delle tasse, alle forme di manifestazione e di rivolta che si svilupparono gradualmente nel XIX secolo con l'invenzione di apparati professionali nazionali capaci di organizzare movimenti su scala nazionale e dotati di tecniche di mobilitazione razionali. Lo striscione, il cartello, lo slogan sono una serie di invenzioni storiche che hanno contribuito all'inquadramento delle manifestazioni, al controllo dei loro limiti.

La strategia sindacale di cui ho parlato prima, che consisteva nell'innalzare le aspirazioni ma non fino al punto di renderle irragionevoli e

di distruggere il proprio scopo, si è concretizzata nell'istituzione del servizio di ordine pubblico della CGT, che non è stato inventato in un giorno. Queste invenzioni storiche mostrano l'ambiguità del tipo di manifestazione moderna. La visione spontaneista, cioè magica, che si è sviluppata nel movimento di sinistra del 1968 ha dimenticato che il controllo di tipo stoico ("non chiedere l'impossibile") di questi movimenti moderni è il prodotto di una genealogia storica. Se torno al punto, possiamo notare che il tipo di politica razionale che si sviluppa a partire dai movimenti organizzati è diventato naturale – non ci stupiamo più, ad esempio, quando una manifestazione viene annunciata per una data specifica, ma proviamo a immaginare una rivolta per la fame annunciata per il 14 luglio: il disordine stesso è prevedibile; è, come diciamo, "incanalato", controllato, e gli eccessi devono essere evitati. Questo presuppone universi sociali del tipo che ho descritto, cioè universi sociali normali, con aspettative, possibilità oggettive relativamente costanti, probabilità. Possiamo stimare il numero di manifestanti in anticipo, e le statistiche misurano il prima e il dopo. Il ruolo delle statistiche è molto importante: diventano un'arma politica, sono costantemente presenti. Se guardiamo alle rivolte iraniane³²⁴, per esempio, è vero che non capiamo, e credo che un certo numero di cose, le differenze radicali tra le manifestazioni contemporanee hanno a che fare con quello che ho detto prima: gli universi in cui, per ragioni economiche o politiche, le strutture oggettive dell'aspettativa sono capovolte, in cui tutto diventa possibile, sono terreni molto favorevoli per una forma di manipolazione del potere di tipo 2 che può essere esercitata praticamente senza limiti. Sono cose che il senso comune sa: le strategie della disperazione sono le strategie di chi non ha più nulla da perdere, che sono al di là del vincere o perdere. E allo stesso tempo tutto diventa possibile; la vita stessa può cessare di essere una posta in gioco suprema. Queste cose mi sembrano importanti per comprendere alcuni fatti storici. Il potere simbolico manipola la rappresentazione delle opportunità e dice alle persone: "Hai più possibilità di quanto pensi", "Sii ragionevole, non chiedere l'impossibile", "Se chiedi questo, non lo otterrai", o "Se scioperi troppo a lungo...". Queste strategie di manipolazione sono utilizzate anche nel sistema scolastico: "Faresti meglio ad andare in uno IUT, stai puntando troppo in alto con l'università delle scienze"³²⁵. Ovviamente, queste strategie di manipolazione della

rappresentazione delle opportunità contribuiscono alla logica oggettiva delle opportunità: come faccio sempre notare, le strutture non determinano mai meccanicamente il comportamento, ma agiscono solo attraverso la mediazione della rappresentazione che gli agenti hanno di queste strutture, e manipolare la rappresentazione delle strutture, cioè in questo caso particolare la rappresentazione delle opportunità, significa dare una piccola possibilità di sfuggire alle strutture. Se esiste un grado di libertà rispetto all'effetto delle strutture, è nella misura in cui la rappresentazione delle strutture è, entro certi limiti, manipolabile, con gli effetti corrispondenti (ciò che chiamiamo "presa di coscienza"³²⁶, parola atroce che ha fatto perdere cento anni alla sociologia scientifica delle rappresentazioni sociali), perché un margine di libertà è lasciato ai detentori del potere simbolico.

L'azione simbolica

Questo potere simbolico si esercita attraverso il discorso, ma anche attraverso azioni di un certo tipo. Ad esempio, le cosiddette "azioni provocatorie" mostrano che certi limiti impensabili possono essere trasgrediti da qualcuno che li trasgredisce. Una delle azioni più tipiche del maggio '68 è stata la trasgressione di confini inavvertiti, come nel caso dello studente che si rivolge all'insegnante dandogli del tu: alcuni dei confini più potenti, confini la cui trasgressione è impensabile, che non sono nemmeno percepiti come tali, sono stati rivelati come tali attraverso la trasgressione simbolica. L'attraversamento simbolico di un confine è l'atto sacrilego per eccellenza. È generalmente riservato al sacerdozio che, in termini durkheimiani³²⁷, detiene il monopolio dell'attraversamento del confine tra sacro e profano. Il sacrilegio provocatorio ha una funzione liberatoria perché ci mostra il confine, e quindi la possibilità pratica di superarlo: "Ha dato del tu al professore, ma non è morto, non l'abbiamo ucciso, non gli abbiamo sparato". Se da un lato dobbiamo insistere su questo potere simbolico e sulla libertà che questo tipo di effetto analitico – che non ha nulla a che vedere con la consapevolezza – rappresenta, dall'altro dobbiamo anche vederne i limiti: un'azione simbolica, come il superamento dei limiti, è concepibile per chi la compie ed esemplare per chi la osserva solo se si verificano determinate condizioni oggettive, poiché la stessa trasgressione può portare al manicomio o al Pantheon. Perché un

comportamento che si fa beffe delle probabilità oggettive abbia una possibilità oggettiva di essere riconosciuto come legittimo, ragionevole e applaudito, le strutture oggettive devono trovarsi in uno stato di incertezza oggettiva che favorisca la possibilità di un'incertezza soggettiva su queste strutture. Max Weber insisteva sul fatto che il profeta è colui che parla quando gli altri non hanno più niente da dire, perché tutti gli altri sono fermi di fronte al mondo, alla sua assurdità, alla sua incoerenza, alla sua catastrofe, ai suoi cataclismi, alle carestie, ecc. “noi che abbiamo attraversato il deserto, troveremo una soluzione”. Questa capacità logoterapeutica del profeta è stata attestata dai lavori degli etnologi, ma è solo quando il sacerdozio è gradualmente crollato che arriva il tizio vestito di stracci con un bastone in mano e parla. Lo abbiamo visto nel maggio del '68: ci siamo divertiti a tenere una statistica delle persone che si sono espresse ufficialmente su “Le Monde”. Per tutto il periodo caldo, abbiamo visto i nomi di persone sconosciute e, quando l'ordine è tornato, i nomi noti sono tornati a dire che non era successo nulla. Il ruolo del sacerdozio è quello di ristabilire l'ordine simbolico e di dire: “Vedete, c'è stato un momento di follia collettiva, uno psicodramma³²⁸, ma le strutture oggettive sono state ristabilite e tutto è tornato in ordine, ve lo dico io”. Se, come ho detto la volta scorsa, possiamo ancora avere l'impressione che il lavoro simbolico sia inutile, è perché le condizioni per il successo del potere 2 sono così radicate nel potere 1 che possiamo dirci: “Che diavolo stanno facendo? Stanno insegnando ai pesci a nuotare”, un'osservazione che vale tanto per la parola del disordine quanto per quella dell'ordine. In un periodo di disordine oggettivo, quando le strutture oggettive vengono sconvolte, la parola dell'ordine non si sente più. Dapprima non può più parlare, è stata uccisa dall'indignazione. E dopo, anche se gridasse, non riuscirebbe a farsi sentire. Così è anche all'inverso. Per questo, non è vero che dare forma in parole a ciò che può essere ascoltato e a ciò che nell'oggettività viene detto altrimenti, è non fare nulla. La messa in discorso, che è il segno contraddistintivo del potere di tipo 2, è, in un certo senso, la realizzazione completa, il compimento sociale di ciò che sta accadendo oggettivamente nel sociale. Una situazione di crisi – è la metafora del bastone del maresciallo nella giberna – può essere descritta come una trasformazione delle strutture oggettive di opportunità: per un momento, tutto diventa possibile, o almeno l'impossibile cessa di essere impossibile come di solito.

Nelle situazioni di tipo “rivoluzionario”, finché le trasformazioni delle strutture delle chances oggettive non si sono infine concretizzate in un discorso che dice: “I cittadini, il popolo, ecc.”, questi possibili sono meno possibili di quanto non lo divengano quando viene detto che sono possibili. Viceversa, il ripristino dell’ordine va da sé: nell’ordine sociale normale descritto da Schütz, quando metto la mia lettera nella cassetta delle lettere, presumo che un postino la smisterà e che un altro la porterà al destinatario domani. Non formulo nemmeno tutte queste ipotesi come ipotesi. Sono io, in quanto scienziato, a costituirle, perché una delle proprietà di queste ipotesi, della *doxa*, è che non devono nemmeno essere costituite: sono certo di una certezza che va oltre la certezza, perché non deve nemmeno essere detta. Ma nel momento in cui si verifica una crisi e c’è la possibilità che una lettera non giunga il giorno dopo, è importante che qualcuno dica che la trasmissione della corrispondenza è stata ristabilita. Non è ridondante: come dice Mallarmé, non è un pleonasma con il mondo³²⁹. Il simbolico è quel tipo di falso pleonasma che contribuisce alla realizzazione.

Il ruolo di rassicurazione della regola

Per continuare, volevo tornare un attimo su Kafka, perché è proprio al centro di questi temi. Lo dirò in due parole: ciò che è strano, e che uno dei commentatori, Doležel³³⁰, ha notato, è che Kafka produce una sorta di mondo capovolto. Se ricordate ciò che ho detto a proposito della legge sul nazismo e ciò che Weber ha detto a proposito della legge come ciò che assicura la prevedibilità, dovremmo aspettarci che il tribunale sia il luogo della massima prevedibilità, il luogo in cui le strutture oggettive dell’aspettativa sono rigorose, assestate. Nel caso di Kafka, il tribunale è completamente imprevedibile. Può riunirsi in qualsiasi momento e fare qualsiasi cosa, mentre la banca, al contrario, è un luogo di razionalità, prevedibilità e organizzazione³³¹. Lo stesso commentatore fa notare che tutti i nomi associati al tribunale sono tabù, come se il tutto fosse innominabile: i giudici non hanno nome, e il fatto che il giudice sia ritratto ma non si sappia chi sia contribuisce a questa impressione di imprevedibilità³³². Qui vediamo il ruolo rassicurante della prevedibilità. Il mondo sociale non funziona solo sulla base di una regolarità oggettiva, ma sulla base della regola, anche quando la regola si limita ad affermare ciò che accadrebbe in assenza di

regole. Ci sono un sacco di regole che, a mio avviso, non sono altro che *flatus vocis*, che raddoppiano una regolarità che avverrebbe comunque. Ritengo che sia un grave errore per gli etnologi credere che la regola agisca. Secondo una magnifica frase di Weber (ricordo di averla pronunciata in un seminario a Princeton³³³ e, poiché non ho detto che era di Weber, i miei colleghi l'hanno vista come un tratto del materialismo avanzato), obbediamo alla regola solo quando l'interesse ad obbedire supera l'interesse a disobbedire³³⁴. Questa proposizione non è completamente vera, ma è importante tenerla a mente quando si pone la domanda. Molto spesso, quando scoprono una regola, gli etnologi pensano di avere una spiegazione: "La regola è che...", "i Cabili non si sposano di martedì", ecc. In realtà, può darsi che il principio non sia affatto presente nella norma o, in ogni caso, che l'effetto della norma sia del tipo che ho appena menzionato e che la norma rafforzi una regolarità. Vorrei ricordare la distinzione che ho fatto tra regolarità ("Il treno arriva regolarmente in ritardo") e regola ("È la regola che il treno arrivi in ritardo"). Se la regola ha agito nella misura in cui esiste una regolarità che è alla base della sua efficacia, è meglio saperlo, per non interrompere l'analisi quando la regola è stata trovata, ad esempio quando si tratta di regole di parentela. In secondo luogo, una volta trovato quello che riteniamo essere il principio oggettivo di regolarità, non dobbiamo fermarci e dire: "La regola è l'ideologia" – la sociologia non è semplice, soprattutto al giorno d'oggi in cui viviamo con dualismi come materialismo/idealismo. La regola può quindi avere l'effetto di contribuire all'efficacia della regolarità, enunciando la regolarità; da qui le condotte che ho menzionato la volta scorsa: le condotte che consistono nel mettersi in regola sono una tipica illustrazione della distinzione tra regola e regolarità. Lo sappiamo tutti nella pratica, e i sociologi impiegano anni per scoprire cose che sanno nella pratica sin da quando erano molto giovani (il che non significa che siano inutili, perché anche se lo sai nella pratica, è molto difficile esplicitarlo). Quando diciamo: "Non costa nulla, metti in regola e basta", oppure "Scrivi due parole a tua cugina", stiamo mettendo in atto qualcosa del genere: "Devi farlo in ogni caso, non costa nulla", ma questa piccola cosa che non costa nulla trasforma completamente il significato dell'azione. Non è il principio dell'azione, ma la verità dell'azione. Nel mondo sociale, la vita di tutti i giorni è piena di queste cose, e così ci troviamo di fronte al problema del diritto: se obbediamo alle regole nella misura in cui è nel

nostro interesse obbedire loro, significa che il diritto non serve a nulla? Niente affatto. Innanzitutto, è assurdo assumere il diritto come principio esplicativo delle pratiche. Quando ho iniziato a occuparmi di sociologia, ho chiamato questa tendenza a considerare la legge, la norma scritta, come principio esplicativo delle pratiche³³⁵ “giuridismo” (credo che gli etnologi anglosassoni lo chiamassero “legalismo”). Ma se dobbiamo stare attenti a non vedere le regole esplicite come principio delle azioni, non dobbiamo cadere nell’errore simmetrico e opposto di dire che la legge non serve a nulla, che è pura ideologia, una sovrastruttura – tutte le sciocchezze che siamo abituati a sentire. In realtà, questa sovrastruttura agisce proprio perché trasforma la natura della realtà, trasforma l’esperienza e blocca le rappresentazioni: se penso che questa sia la regola, non presterò ascolto alla persona che mi venisse a dire: “Sai, tua sorella, se ti piace davvero, ecc.” [risate in sala]. Questo è molto importante: una delle funzioni chiave della regola è quella di porre dei limiti alla manipolazione delle rappresentazioni delle chances oggettive, e quando ci si misura con una legge correttamente costituita, ci si misura con una parte molto più forte rispetto a quando ci si scontra con qualcuno che ha solo il suo senso etico. È più facile discutere con Sancho Panza, con la *Kadijustiz* per dirla con Weber, perché si possono sempre mettere in contraddizione i due significati dell’equità: “Tu dici che devi tagliare a metà [l’oggetto per cui due persone stanno litigando], ma se si tratta di un bambino, che cosa farai³³⁶? Per dirla con Weber, la legge è razionalizzazione, in altre parole due millenni di lavoro legale e di precedenti accumulati. Tutte le mosse sono previste e, allo stesso tempo, l’azione carismatica, dirompente, profetica e negativa si scontra con una resistenza molto dura, soprattutto quando il diritto è diventato una struttura incorporata ed è diventato uno spirito giuridico che esiste.

Il tempo e l’esercizio del potere

Concludo con un ultimo tema che mi limito ad accennare: il problema del rapporto tra tempo e potere. Ho indicato due forme di potere, ma ho lasciato in sospeso la questione fondamentale del tempo necessario per esercitare il potere. Si tratta, a mio avviso, di una questione assolutamente cruciale dal punto di vista teorico. Il punto di partenza della riflessione che sto per fare è stato fornito da un’osservazione di Max Weber – credo si tratti dei problemi

del potere politico – secondo cui il problema dell’accumulazione iniziale del potere politico è il problema del tempo: i notabili appaiono solo quando c’è un piccolo surplus e la gente ha tempo da dedicare ai propri affari personali, e Weber fa un paragone con la situazione del rettore che smette di fare ricerca. Questo tipo di paragone, che non è molto comune nella letteratura sociologica (perché molti sociologi sono rettori o potrebbero esserlo), è molto importante perché mostra che un problema di qualsiasi potere è che la gestione del potere richiede tempo. Possiamo porci la domanda, ad esempio, per i due tipi di potere che ho distinto: ci vuole più o meno tempo per gestire il potere di tipo 1 e quello di tipo 2? Faccio in fretta perché potrete ripetere quello che ho detto prima: meno il potere è istituzionalizzato, più bisogna esercitarlo di persona, più bisogna pagare di persona. Avevo contrapposto il potere personale, precapitalistico, al potere del delegato, e una delle soluzioni al problema della gestione temporale del potere è la delega, che permette il dono dell’ubiquità – esercito il potere per delega e posso essere sia qui che altrove se ho un plenipotenziario che mi dà l’onni-temporalità. Ho detto che il potere assoluto è un potere magico, è Dio. Tutto sommato, ho fatto un grande commento alla vecchia frase di Lagneau: “Il tempo è il segno della mia impotenza”³³⁷. Non so se intendesse dire tutto questo (lo preciso, non per pavoneggiarmi, ma per dire che certamente non pensava a questo genere di cose). Il potere dà vicarietà, vicari, sostituti e, quindi, ubiquità, che è il vecchio sogno che, secondo Feuerbach, abbiamo proiettato su Dio³³⁸. Mi dà l’onni-temporalità, poiché posso essere qui e altrove. Detto questo, non tutti i poteri si prestano allo stesso modo, e vediamo che il potere del tipo “capitale culturale”, per la semplice ragione che il capitale culturale è incorporato, è difficilmente delegabile: il profeta difficilmente può delegare il suo potere, altrimenti qualcuno lo tradisce, è Pietro che rinnega, etc. Il profeta, quando non viene tradito (perché qualcun altro dice: “Ma perché non io?”), dato che è l’autore del messaggio legittimo, vede, e questo è il peggio, il suo messaggio routinizzato, ciò che Weber chiama la “routinizzazione del carisma”³³⁹. Il potere burocratico è più facile da delegare. Ultimo punto: la gestione del potere richiede tempo in modi diversi, a seconda del tipo di potere e del modo in cui viene oggettivato: incorporato in strutture oggettive, delegato, e così via. Ad esempio, se a Weber è venuta in mente l’antinomia del rettore, è perché il mondo universitario si basa in gran parte sul capitale culturale,

che è un capitale incorporato e conserva una dimensione personale, anche quando è altamente burocratizzato, sancito da programmi, dizionari, frequenza obbligatoria, ecc.³⁴⁰ Le antinomie del tempo sono quindi avvertite in maniera particolare in questo universo. Un'ultima osservazione. Non so se riesco a formularla in due frasi... Esito perché sarà così semplicistica che sarà quasi sbagliata... Diciamo che una delle antinomie del potere è che, poiché esercitarlo richiede tempo, i più potenti tendono ad avere meno tempo degli altri. Dopo di che, possiamo qualificare le cose... Perché una proprietà ovvia che non è mai stata detta è che il tempo non si accumula. Avrebbe dovuto essere detto fin dall'inizio; è un assioma.

Sulla rottura operata dalla rivista "Actes de la recherche en sciences sociales" nella presentazione dei risultati di ricerca, cfr. il testo che apre il primo numero: Pierre Bourdieu, *Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 1, 1975, pp. 4-6.

Cfr. *supra*, p. 30, nota 41.

Allusione a una riflessione di Esopo che Jean de La Fontaine ricorda in *La vie d'Ésope le Phrygien (Oeuvres complètes)*, t. I, Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1991): la lingua è la "migliore delle cose" in quanto "vincolo della vita civile, chiave delle scienze, organo della verità e della ragione" e la peggiore delle cose in quanto è contemporaneamente "madre di tutti i dibattiti, nutrice delle cause, fonte di divisioni e di guerre, [organo] dell'errore e, quel che è peggio, della calunnia".

P. Bourdieu pensa ai lavori sviluppati dopo la seconda guerra mondiale basati sull'analisi statistica delle tavole di mobilità, incrociando la posizione sociale degli individui con quella dei loro genitori, *La Distinction* ha diversi passaggi critici su questa tradizione di ricerca, in particolare le pp. 145-146.

P. Bourdieu, che aveva riflettuto nel corso delle sue ricerche in Algeria sugli effetti del passaggio dall'orale allo scritto, cfr. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 311-313, tr. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, ha pubblicato nel 1979 nella sua collana "Le sens commun" la traduzione francese di un libro importante sulla questione: Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. J. Bazin e A. Bensa, Minuit, Paris 1979.

Qualche anno prima di questo corso era stata pubblicata nella collana "Le sens commun" la traduzione di un libro che trattava della distribuzione della competenza musicale nelle società africane ed europee: John Blacking, *Le Sens musical*, trad. É. e M. Blondel, Minuit, Paris 1980.

La formula (che evoca quel che gli economisti dicono a proposito dei "beni non rivali" non si ritrova in questi precisi termini in Spinoza. Un parallelo operato ne *La distinzione* tra l'amore dell'arte e l'amore intellettuale di Dio, suggerisce che P. Bourdieu abbia in mente il seguente passo: "Questo amore verso Dio non può essere inquinato dalla

passione dell'invidia e della gelosia: ma anzi tanto più è accresciuto, quanto più uomini possiamo pensare uniti con Dio dallo stesso vincolo di amore”, cfr. Baruch Spinoza, *L'Etica*, a cura di P. Martinetti, Paravia, Torino 1941, p. 225.

Saussure vede per esempio nella lingua: “un tesoro depositato dalla pratica della parola nei soggetti appartenenti a una medesima comunità, un sistema grammaticale che esiste virtualmente in ogni cervello, o più esattamente nel cervello di un insieme di individui”, cfr. *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1962 p. 30; tr. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005. Sulla “illusione del comunismo linguistico”, cfr. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, in part. pp. 67-68. Qui probabilmente si allude ai lavori che P. Bourdieu aveva dedicato alla cultura negli anni Sessanta e alle resistenze che avevano potuto incontrare.

Allusione al volume collettaneo di Louis Althusser *et al.*, *Lire Le Capital*, Maspero, Paris 1965. Nel 1975, P. Bourdieu aveva pubblicato *La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de Lire “Le Capital”*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 5, 1975, pp. 65-79; poi ripreso con il titolo *Le discours d'importance*, in *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, pp. 379-396.

Cfr. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron et Monique de Saint Martin, *Les étudiants et la langue d'enseignement*, in *Rapport pédagogique et communication*, Mouton, Paris-La Haye 1965, pp. 37-69.

P. Bourdieu richiama qui dei lavori condotti all'epoca in cui insegnava due giorni la settimana alla *Faculté des lettres* di Lille (insegnò a Lille dal 1961 à 1964, dove aveva per collega il filosofo Éric Weil). Mrs. Malaprop è un personaggio della pièce teatrale *The Rivals* (1775) del drammaturgo e uomo politico irlandese Richard Brinsley Sheridan, cui è dovuto dunque il neologismo *malapropism* – “abuso del linguaggio”.

Il primo proponeva una serie di frasi; veniva chiesto di “sottolineare le parole che vi sembrano utilizzate in maniera scorretta [...]. Alcune frasi possono non contenere nessun termine impiegato a sproposito [...] Ed ecco un esempio: “La scienza moderna prova che i fenomeni sono sottoposti a un determinismo azzardato” [...] Il termine “azzardato” qui non va bene”. Il secondo test si presenta in questi termini: “Definite, il più rigorosamente possibile, i termini seguenti: Antinomia; Catasto; Epistemologia; Estensione (di un concetto); Manicheismo”.

La nozione è usata in particolare in Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *La Reproduction*, Minuit, Paris 1970.

Queste notazioni sui romanzi di Pierre Daninos sono sviluppate in Pierre Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Minuit, Paris 1965, pp. 100-101, e in *Différences et distinctions*, in Darras, *Le Partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France*, Minuit, Paris 1966, pp. 124-125.

Cfr. P. Bourdieu, *Un art moyen*, *op. cit.*

“Gli strumenti non sono che teorie materializzate”. Cfr., Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, Paris 1975 [1934], p. 16.

Sull'opposizione tra appropriazione materiale e appropriazione simbolica, si veda *La Distinction*, *op. cit.* in particolare il capitolo intitolato *Il significato della distinzione* (in cui le modalità di appropriazione simbolica sviluppate dalle frazioni particolarmente

ricche di capitale culturale appaiono, almeno per certi aspetti, come un sostituto dell'appropriazione materiale consentita dal capitale economico).

P. Bourdieu aveva sviluppato analisi in questo senso l'anno precedente, cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, lezione del 12 ottobre 1982, p. 230-ss, cfr. tr. it., *Sociologia generale*, vol. I, *op. cit.*, pp. 211-240.

Allusioni che richiamano le note che P. Bourdieu formula ne *La Distinction* riguardo alle analisi di Jacques Derrida (*La Distinction, op. cit.*, sezione *Parerga et paralipomena*, pp. 578-583), dato che Derrida era senza dubbio un dei filosofi che egli ha qui in mente.

Daniel Dessert e Jean-Louis Journet, *Le lobby Colbert: un royaume ou une affaire de famille ?*, in "Annales", vol. 30, n° 6, 1975, pp. 1303-1336.

Marx definisce "capitale costante", "la parte del capitale che si converte in mezzi di produzione, cioè in materia prima, materiali ausiliari e mezzi di lavoro, e non cambia la propria grandezza di valore nel processo di produzione". Il capitale variabile invece corrisponde a "la parte del capitale convertita in forza-lavoro cambia il proprio valore nel processo di produzione. Riproduce il proprio equivalente e inoltre produce un'eccedenza, il plusvalore, che a sua volta può variare, può essere più grande o più piccolo". Karl Marx, Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, tr.it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 243.

P. Bourdieu aveva già richiamato questo punto (che tratta anche in *La Distinction, op. cit.*, p. 348) nella lezione del 19 aprile.

L'allusione riguarda probabilmente quel che Kenneth Arrow chiama semplicemente la "conoscenza" nell'articolo in cui presenta il principio del *learning by doing*, cfr. *The economic implications of learning by doing*, in "The Review of Economic Studies", vol. 29, n° 3, 1962, p. 155-173) e che P. Bourdieu cita in altri luoghi (*Le Sens pratique, op. cit.*, p. 130; *Les trois états du capital culturel, op. cit.*, p. 4). Arrow in questo articolo insiste principalmente sul fatto che la conoscenza cresce nel tempo e sottolinea il ruolo dell'esperienza nell'accrescimento della conoscenza e della produttività.

Su questi punti cfr. la seconda parte di P. Bourdieu, A. Darbel et D. Schnapper, *L'Amour de l'art, op. cit.*, pp. 67-109.

Su questi punti cfr. la lezione del 12 ottobre 1982, in Pierre Bourdieu, *Sociologia generale*, vol. 1, pp. 221 – ss., e l'ulteriore articolo, *Piété religieuse et dévotion artistique*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 105, 1994, pp. 71-74.

M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme, op. cit.*, che ha una serie di passaggi per esempio sulla nozione di *Beruf* che Max Weber descrive come un "prodotto della Riforma" secondo Weber, il grande contributo storico di Lutero consiste in una traduzione: "è incontestabile che già nella parola tedesca *Beruf* [...] riecheggia anche, per lo meno, una rappresentazione religiosa – quella di un compito assegnato da Dio". Proprio questo il termine scelto da Lutero per la sua Bibbia in tedesco e ancora: "Lutero leggeva la Bibbia attraverso gli occhiali del suo stato d'animo complessivo del momento", cfr. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, tr. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, rispettivamente p. 62 e p.72.

Cfr. P. Bourdieu, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, op. cit.

Erving Goffman, che propone una tipologia di istituzioni totali, cita come esempi anche le case di riposo per anziani o gli orfanatrofi, gli ospedali psichiatrici, le carceri, le navi, le fortezze coloniali, ecc., cfr. E. Goffman, *Asylums*, op. cit., p. 34.

In greco il termine *metanoia* (μετάνοια) designa un mutamento del sentire, P. Bourdieu lo impiega in riferimento agli usi religiosi di cui tratta e che sono associati all'idea di conversione

Questo testo del VI secolo intende delineare l'organizzazione della vita monastica. Ha conosciuto una enorme diffusione fino ai giorni nostri. Erving Goffman vi fa riferimento più volte quando analizza lo "universo del recluso" in *Asylums*, op. cit.

M. Pollak, *Des mots qui tuent*, op. cit.

All'epoca in cui si tengono queste lezioni, l'esperienza della caserma è familiare a una gran parte della popolazione maschile, dato che il servizio militare rimase obbligatorio in Francia fino al 1997. (All'inizio degli anni Ottanta il governo socialista aveva preso in considerazione, senza però realizzarla, la possibilità di ridurlo a metà, portandolo a una durata di sei mesi).

Cournot richiama l'attenzione sul "doppio significato della parola probabilità, che si riferisce talvolta a una certa misura della nostra conoscenza, e talvolta a una misura della possibilità delle cose, indipendentemente dalla nostra conoscenza di esse. [È [...] dal linguaggio dei metafisici che ho preso in prestito, senza scrupoli, i due epiteti di oggettivo e soggettivo, [...] per distinguere radicalmente i due significati del termine probabilità" (Antoine-Augustin Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Vrin, Paris 1984 [1843], pp. 4-5). Parla poi della "distinzione fondamentale tra le probabilità che hanno un'esistenza oggettiva, che danno una misura della probabilità delle cose, e le probabilità soggettive, che si riferiscono in parte alla nostra conoscenza, in parte alla nostra ignoranza, variabili da un'intelligenza all'altra, secondo le loro capacità e i dati che le vengono forniti" (ibid, p. 106), e accenna al fatto che la probabilità soggettiva "cesserà di esprimere una relazione realmente e oggettivamente esistente tra le cose; assumerà un carattere puramente soggettivo, e sarà suscettibile di variare da un individuo all'altro, secondo il grado della sua conoscenza" (*Ibid.*, p. 288). Sulla nozione di probabilità, P. Bourdieu pubblicherà in seguito nella sua collana "Liber" la traduzione francese di Ian Hacking, *L'Émergence de la probabilité*, trad. M. Dufour, Seuil, Paris 2002 [1975].

L'età legale del pensionamento è stata abbassata a sessant'anni nel 1982. È una delle riforme sociali del governo socialista giunto al potere nel 1981.

Su questa questione cfr. Pierre Bourdieu, *La jeunesse n'est qu'un mot* (1978), in *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 143-154.

La maggiore età e il diritto di voto erano stati abbassati in Francia a diciotto anni nel 1974.. Charles Tilly, Louise Tilly et Richard Tilly, *The Rebelious Century, 1830-1930*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

Eric Hobsbawm, principalmente *Les Primitifs de la révolte*, trad. Reginald Laars, Paris, Fayard, 1963 [1959], tr. it, di B. Foà, *I ribelli. forme primitive di rivolta sociale*,

Einaudi, Torino 2002; Edward E. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski, Marie-Noël Thibault, Paris, Gallimard-Seuil, 1988, tr. it. di B. Maffi, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., Milano, il Saggiatore, 1969.

P. Bourdieu ha certamente in mente le manifestazioni che hanno avuto luogo in Iran nel 1978 e che hanno portato alla caduta dello scià e alla presa del potere da parte dello ayatollah Khomeini.

IUT è la sigla che individua gli *Instituts Universitaires de Technologie*, istituiti nel 1966, e a lungo considerati una scelta di ripiego rispetto ad altre facoltà [N.d.T.].

La problematica della “presa di coscienza” e la sua critica erano già state toccate negli anni precedenti, cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, tr. it. *Sociologia generale* 1, *op. cit.*, p. 104, pp. 110-114.

Riferimento all’importanza che le analisi durkheimiane della religione attribuiscono all’opposizione tra sacro e profano, cfr. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*

Raymond Aron aveva utilizzato il termine “psicodramma” nei suoi articoli sul Figaro del maggio e giugno 1968 (articoli poi ripresi in *La Révolution introuvable*, Fayard, Paris 1968).

In realtà questa formula attribuita a Mallarmé (qui da Bourdieu, ma anche da altri autori) non compare nell’opera del poeta, né nella sua corrispondenza. Si tratta senza dubbio di un’osservazione riportata o presa a prestito, come molte altre che gli sono state attribuite.

Lubomir Doležel, *Proper names, definite descriptions and intensional structure of Kafka’s “The Trial”*, in “Poetics”, vol. 12, n° 6, pp. 511-526.

Ibid. p. 523

“Quando Joseph K. chiede a Titorelli il nome del giudice di cui il pittore aveva fatto il ritratto, Titorelli risponde: “*Das darf ich nicht sagen*” (“Non mi è permesso dirlo”). Questa risposta indica che i nomi propri dei giudici sono tabù. Il Tribunale del Processo è un mondo alienato, separato, sconosciuto e inaccessibile. (*Ibid.*, p. 523).

Ricordo che risale senza dubbio all’anno universitario 1972-73, che P. Bourdieu aveva trascorso allo *Institute for Advanced Studies* di Princeton, come *visiting member*.

Forse P. Bourdieu pensa ai passi in cui Max Weber insiste sul fatto che è meno frequente che le regolarità sociali poggino sull’obbedienza a delle norme o a dei costumi piuttosto che su quanto i partecipanti considerano come loro “interessi normali” per esempio: “Quanto più rigorosamente essi agiscono in modo razionale rispetto allo scopo, tanto più reagiscono in maniera simile di fronte a date situazioni; e da ciò sorgono omogeneità, uniformità e continuità di disposizione e di azione, le quali sono di sovente molto più stabili di quando l’agire si orienta in base a norme e doveri che effettivamente abbiano valore ‘vincolante’ in un ambito di uomini.”, *Economia e Società*, *op. cit.*, vol. I, p. 27.

Cfr. P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, *op. cit.*, in part. pp. 314-319.

Riferimenti alla giustizia che Sancho Panza amministra sulla sua isola e al giudizio di Salomone e, probabilmente in maniera più generale a una frase di Max Weber che P.

Bourdieu conosceva nell'edizione tedesca e inglese di *Economia e società*, non riportata in quella francese: "La forma ideale di questa giustizia razionale è la 'giustizia di cadì', dei 'giudizi salomonici' quali erano pronunciati dall'eroe di questa leggenda...e da Sancho Panza come governatore" cfr. *Economia e Società.*, vol. II. *op. cit.*, p. 159.

"L'estensione e il tempo non sono separabili. Ma che cos'è il tempo nella nostra percezione? Quando non ci rappresentiamo l'estensione delle cose noi ci rappresentiamo la nostra potenza sulle cose, vale a dire il potere che noi abbiamo di raggiungere sensazioni che al momento non abbiamo, e di farlo con determinati mezzi o intermediari. È quindi la possibilità di movimento di me stesso che non è rappresentata dall'estensione. L'estensione è il segno del mio potere. Il tempo è il segno della mia impotenza. Esprime la necessità che lega questi miei movimenti a tutti gli altri movimenti dell'universo", cfr. Jules Lagneau, *Cours sur la perception*, in *Célèbres leçons*, PUF, Paris 1964, pp. 175-176.

"Dio è ciò che è l'uomo e ha ciò che ha l'uomo, ma in misura infinitamente maggiore. La natura di Dio è la natura della fantasia oggettivata! Dio è un essere sensibile, ma astratto dai limiti della sensibilità, l'essere sensibile che non ha limiti. Ma che cosa è la fantasia? la sensibilità libera da ogni limite, da ogni misura. Dio è l'esistenza eterna, cioè l'esistenza perpetua, l'esistenza in tutti i tempi; Dio è l'esistenza onnipresente, cioè l'esistenza in ogni luogo; Dio è l'essere onnisciente, cioè l'essere consapevole di ogni cosa singola, di ogni cosa sensibile senza distinzione, senza limitazione di tempo e di luogo", cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, tr.it di C. Cometti, *Prefazione* di A. Banfi, Feltrinelli, Milano 1971, p. 225.

Cfr. Max Weber, *Economia e società*, vol. I, *op. cit.*, pp. 246-ss: "*La trasformazione del carisma in pratica quotidiana*".

Sul potere e sulla gestione del tempo nel mondo universitario cfr. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*

LEZIONE DEL 3 MAGGIO 1984

Prima ora (lezione): Sartre e il “pensiero in conserva”. – Pensare in modo triviale. – La riappropriazione del capitale culturale. – Alienazione generica e alienazione specifica. – Lo stato istituzionalizzato del capitale culturale – Seconda ora (seminario): Delega e rappresentazione (1) – La relazione di delega. – La relazione di rappresentazione. – La favola della Société des agrégés.

Sartre e il “pensiero in conserva”

Mi sono fermato [nella mia ultima lezione] al punto in cui ho descritto un certo numero di proprietà del capitale culturale nel suo stato oggettivato, e in cui ho identificato un certo numero di problemi posti dall'uso individuale o collettivo di questo capitale culturale oggettivato. E ho sottolineato che una proprietà di questo stato del capitale è che il capitale culturale oggettivato può funzionare solo se viene in qualche modo riattivato dai detentori del capitale culturale incorporato. Questa subordinazione, per così dire, del capitale culturale oggettivato alla riappropriazione è stata discussa e persino sfruttata. Il discorso “la lettera uccide, lo spirito vivifica”³⁴¹ riassume questo punto di vista, ma ha oscurato le importanti proprietà del capitale culturale oggettivato che ho sviluppato. Come spesso accade, rendere esplicite le proprietà di una cosa sociale è reso difficile dagli ostacoli sociali e, in questo caso, dagli interessi particolari che hanno i produttori del discorso sul mondo sociale, –in questo caso sul capitale culturale – a sviluppare una visione o l'altra del mondo sociale, del capitale culturale. Ad esempio, alle pagine 47-50 del terzo volume de *L'Idiot de la famille*³⁴², Sartre sviluppa a lungo il tema “la lettera uccide, lo spirito vivifica”, ovvero gli stereotipi intellettuali sugli effetti dell'oggettivazione del capitale culturale. In questo testo, che non è uno dei suoi scritti più originali, Sartre insiste sul lato morto, per così dire, di questo insieme molto vago che, seguendo Hegel, chiama “Spirito oggettivo”. Ad esempio, descrive questo Spirito Oggettivo divenuto cosa, divenuto realtà oggettiva, come “pensiero mineralizzato”³⁴³ (p. 47): è la ricaduta, per così dire, dell'io trascendentale riducibile alle sue oggettivazioni, la ricaduta del per-sé nel discorso lineare, nella materialità. Un'altra formula molto sartriana e molto falsa: *pensée de conserve*, “pensiero in conserva”³⁴⁴.

Sartre tocca un punto importante: il capitale oggettivato si conserva e, in un certo senso, non è sbagliato dire che la scrittura, per esempio, è pensiero conservato, ma è un'altra cosa dirlo come lo dico io e come lo dice Sartre, che denuncia invece di enunciare – e molto spesso basta questo fonema, cioè denunciare invece di enunciare, per non vedere quello che stiamo denunciando. Ancora una volta, una difficoltà della sociologia è che molte cose, anche vere, che sono state dette, sono state dette nella modalità della denuncia anziché dell'enunciazione, che è un modo di dirle senza dirle, senza sapere che le stiamo dicendo e senza sapere che cosa stiamo dicendo. L'espressione “pensiero in conserva” stigmatizza, l'analogia con “lattina” funziona immediatamente a livello di deonorizzazioni inconse: “pensiero in conserva”, il che mi fa venire in mente “mass-media”, “*médiatisation*”, “*mass médiatisation*”, insomma tutto un discorso che si è svolto nel mondo intellettuale negli anni Cinquanta, che consisteva nel dire che la massificazione del pensiero era dovuta a questa sorta di “pensiero in scatola”, questo pensiero molto fabbricato, inscatolato e impacchettato fornito dai moderni mezzi di comunicazione³⁴⁵. Questa denuncia del “pensiero in conserva” nasconde qualcosa di molto importante che cercherò di spiegare più avanti: la parola scritta, che è la forma elementare dell'oggettivazione, è storicamente la condizione di ogni capitalizzazione intellettuale. Finché non possiamo oggettivare, cioè conservare, preservare, ci sono molte cose che non possiamo fare con il pensiero. Basta cambiare le parole, ed esprimersi in modo non peggiorativo, perché questo “pensiero in conserva” appaia in una luce favorevole: è un pensiero conservato, un pensiero riservato, un pensiero tesaurizzato, un tesoro che può essere accumulato solo con semplici tecniche di conservazione. Non ci sarebbe quindi alcuno scandalo nel dire che la scrittura sta al pensiero come la moderna refrigerazione sta ai beni di consumo. È vero che beni che prima erano deperibili e non trasferibili, o trasmissibili, possono essere conservati quasi in eterno, con la deformazione che viene introdotta nel momento in cui il parlante di un discorso, per esempio, è il relatore di quel discorso (questa sarebbe la critica della testimonianza, che potrebbe poi essere ripresa in un altro contesto). Anticipo quello che dirò dopo: la critica di Platone alla poesia è sempre stata letta male³⁴⁶. Purtroppo, si tratta di un caso particolare di un fraintendimento generale del pensiero antico: leggendo la parola “poesia” come se si riferisse a Mallarmé (o piuttosto, se

si pensa ai lettori di Platone, a François Coppée), pensiamo sempre alla condanna della poesia come a una condanna del discorso poetico. Secondo Havelock, uno storico del pensiero americano che ha scritto un libro molto importante su Platone³⁴⁷, la denuncia platonica della poesia non è rivolta alla poesia che conosciamo, ma alla poesia del poeta arcaico. Il poeta arcaico è fondamentalmente un recitatore improvvisato che, essendo un tutt'uno con ciò che dice, non può sapere cosa sta dicendo. Non ha la parola scritta, non ha il testo davanti a sé che può essere criticato, che può essere rivisitato, che può essere riletto e riletto ancora, e che permette di trovare contraddizioni, di mettere insieme cose che vengono dette una dopo l'altra. Se riusciamo così bene a superare le contraddizioni nella vita quotidiana, è perché non facciamo cose contraddittorie allo stesso tempo. La parola scritta rende accessibile al primo arrivato l'esercizio socratico, che consiste nel tenere a mente tutto ciò che è stato detto per mettere in contraddizione i momenti successivi del discorso, perché ci permette di tornare indietro ("Ha detto questo e ora dice quello: c'è una contraddizione"). Ciò che Platone denunciava con la parola poesia non è semplicemente ciò che è sempre stato trattenuto nel tipo di lettura moraleggiante che Platone molto spesso ha autorizzato, ossia il fatto che il poeta non dica nulla, che non sia morale. Secondo il lavoro di Havelock, che ritengo fondato, ciò che Platone storicamente condannava era il fatto che, nella tradizione della poesia orale, il poeta è un mimo.

Anche la nozione di mimesi (μίμησις) [in Platone e Aristotele] deve essere ripensata, così come quella di poiësis (ποίησις); se intendiamo la mimesi non come "imitazione", ma come "mimica", o come "fatto di mimare", pensiamo a un mimo piuttosto che a qualcuno che imita – questi sono problemi del XVII secolo. Se pensiamo alla mimesi come a un modo quasi corporeo di recitare ciò che diciamo, è chiaro che Platone intende dire: "Viva il pensiero in conserva! Il pensiero conservativo o in scatola è l'inizio della logica, perché potremo sottoporre questo discorso sfuggente al controllo di terzi, ma anche del parlante stesso. Il poeta, da parte sua, è coinvolto nel tema platonico dell'entusiasmo³⁴⁸ che, anche in questo caso, è stato commentato in modo fantasioso quando si riferisce semplicemente al mimo. Aristotele, se lo traduciamo parola per parola, avanza l'idea che l'uomo sia "il più mimico di tutti gli animali"³⁴⁹: è colui che può giocare corporalmente *in absentia* della cosa; Può fare con il suo corpo (è chiaro

che si tratta del corpo) qualcosa che non c'è – per esempio, la storia di Achille, la storia di Patroclo – ma, nella misura in cui il suo strumento di espressione è il suo corpo (la sua bocca fa parte del suo corpo), non è distante da ciò che dice e, allo stesso modo, non è distante da ciò che dice e non sa ciò che dice: è, in un certo senso, posseduto – termine importante – più che possedere. Non produce realmente ciò che dice nel senso etimologico della parola “produrre”³⁵⁰; non lo produce alla luce del sole, davanti a sé, in modo da poterlo guardare, fermarsi e tornare indietro. Nelle società senza scrittura, i poeti usano strumenti musicali, si chiedono cosa diranno prima di iniziare, creano una sorta di rituale evocativo, quasi magico, affinché l'ispirazione possa tornare – un'altra parola ottocentesca proiettata su società arcaiche – nel senso di memoria, ma anche di presenza corporea in ciò che si racconta e allo stesso tempo nel pubblico che è presente. Perché tutto questo torni, dobbiamo lavorare con il corpo in un modo molto diverso dall'esercizio del logico, del commentatore o del lettore da camera che analizza effetti, paragoni, metafore, *enjambments* e così via. Questa analisi mostra fino a che punto, quando non ci fidiamo di ciò che diciamo, le parole parlano da sole. Attraverso di esse, il sistema scolastico trasmette una sorta di *doxa* semisapiente (ispirazione, ecc.). Per poter dire qualcosa su ciò che è veramente il mondo sociale, dobbiamo demolire questa sorta di associazione di idee apprese. Torno a Sartre. Egli dice: “*pensée minéralisée*” (pensiero mineralizzato) (p. 47), “*pensée de conserve*” (pensiero in conserva) (p. 49) o “*opacité à dépasser*” (opacità da superare), che è la ritraduzione di Sartre di un luogo comune: la “capacità di superare” è l'opaco in sé, il trascendente per sé. Si vede come si possa sempre vestire filosoficamente o, peggio ancora, abitare filosoficamente un luogo comune. Un'altra formula formidabile: “L'idea scritta, cioè cosificata”³⁵¹. “Cosificata” è una parola molto forte. “Cosificato” è un'ottima parola, ma si può sentire altrettanto facilmente “reificato” o “oggettivato”, che non sono la stessa cosa. Questo non significa – e mi pongo il problema – che il pericolo, la probabilità o la possibilità di reificazione non siano coinvolti in qualsiasi oggettivazione. Tuttavia, è importante pensare in modo più complesso e un po' più dialettico, e chiedersi che cosa è coinvolto nell'oggettivazione, che cosa l'oggettivazione rende possibile. Ma poiché viviamo in una società dell'oggettivazione, come in mezzo ai libri (soprattutto Sartre – ha avuto il

buon senso di dirlo, è il suo più grande merito³⁵²), l'oggettivazione è evidente. L'epoca del libro, l'idea di cosa possa essere un mondo senza libri, un mondo in cui la memoria è strettamente orale, è sicuramente la più difficile per chi, come Sartre, è nato tra i libri. Allo stesso tempo, le proprietà dell'oggettivazione sono oscurate a favore delle proprietà della cosificazione o della reificazione, cioè dell'alienazione del soggetto parlante nella cosa detta – questo è ciò che si intende con “la lettera uccide”. Tutto questo è a pagina 49, e il tema “la lettera uccide, lo spirito vivifica” è un vecchio topos perché Sartre, come tutti, è passato attraverso la scuola dei topoi e i topoi scolastici. “La lettera uccide, lo spirito vivifica” è forse un vecchio topos di cui ha dissertato nell'adolescenza: dava l'impressione di uno che pensa, e ci si rende conto che stava raccontando dei topoi. Questo può accadere a chiunque – anche al soggetto parlante che state ascoltando in questo momento – ma credo sia importante cercare di mettere in luce queste propensioni di un pensiero che si crede liberato.

Pensare il triviale

C'è una regola della vigilanza, e in particolare della vigilanza epistemologica, che può essere enunciata in modo scherzoso: così come solo gli imbecilli fanno i furbi, è sempre quando il pensiero si crede molto libero che è più esposto a essere mascherato a se stesso. È, per esempio, quando si fa la mossa del dubbio radicale che ci si trova nel pregiudizio filosofico per eccellenza, che consiste nell'identificare il dubbio radicale con l'atto filosofico. Così ci stupiamo quando Wittgenstein nel XX secolo, tre secoli dopo il ribaltamento cartesiano, osa dire: “Ma cos'è questo ribaltamento? (Leibniz lo aveva già fatto, ma era passato inosservato, come molte intuizioni di Leibniz)³⁵³”.

C'è una pagina molto bella di Wittgenstein su questo dubbio radicale identificato con l'atto filosofico³⁵⁴: è talmente consustanziale all'atto filosofico che, quando si è immersi nella tradizione dotta della libertà filosofica, non ci si può sentire più liberi di quando si riproduce questo tratto liberatorio. Ma la trappola sta proprio in una tradizione disciplinare che, come tutte le tradizioni, si fa dimenticare come tradizione e si impone con l'illusione della libertà. Ho voluto dire questo perché molto spesso, nelle scienze sociali, una conquista scientifica che ha richiesto molto sforzo

per essere acquisita appare ovvia quando viene proposta senza drammatizzare la questione e senza specificare cosa sostituisce. Così, quando in precedenti occasioni ho detto che, per riappropriarsi del capitale oggettivato in un libro, occorre un agente dotato di capitale incorporato in grado di riappropriarsi del capitale oggettivato, lo avrete ammesso, oppure vi sarete detti: “Vale la pena di farne un dramma? Non ci sta forse dicendo che abbiamo bisogno di lettori se vogliamo che i libri funzionino come libri e vengano appropriati in un modo specifico? Non è così semplice, perché si possono subito mettere insieme tutte le perle dell’ideologia della lettura su cui si basa gran parte dell’educazione letteraria, tutte le cose che si possono fare nella testa di chi ascolta o nella testa di chi pensa senza averci pensato. Ecco perché dobbiamo tornare a queste ovvietà triviali. Dopo aver detto alcune cattiverie sui filosofi, potremmo dire che fondamentalmente due dei più grandi filosofi dell’età moderna hanno detto la stessa cosa: Husserl diceva che pensare correttamente è molto spesso ripensare le trivialità³⁵⁵ e Wittgenstein ha passato la vita a dire che, per pensare cose semplici, bisogna pensare cose ingannevolmente complesse in modo semplice. In sociologia, bisogna farlo continuamente, e se c’è un mondo in cui non si deve avere paura di essere banali, è proprio la sociologia. Se la sociologia è così rara, è perché è socialmente estremamente triviale pensare davvero alle cose sociali.

La riappropriazione del capitale culturale

Chiusa questa parentesi, torno al capitale oggettivato, che è, in un certo senso, lettera morta, non può essere “riattivato” – termine husserliano³⁵⁶ – che a condizione che venga attivamente riappropriato da un agente sociale dotato degli strumenti specifici di riappropriazione: per riappropriarsi di un’opera culturale, bisogna disporre del capitale specifico adeguato. “Riattivato” e “riappropriato” sono due parole diverse, e conducono su due strade diverse: “riattivato” ci riporta a Sartre – “La lettera uccide, lo spirito vivifica” – mentre “riappropriato” rappresenta il progresso, ricordandoci che la lettura, ad esempio, è un atto di appropriazione che presuppone una proprietà, un possesso specifico. Questa semplice parola smentisce il mito, cui ho accennato la volta scorsa, del comunismo linguistico e culturale, secondo cui la cultura è di tutti: il capitale culturale oggettivato appartiene a

chi ha i mezzi per appropriarsene, e la distribuzione della cultura appropriata sarà proporzionale, omologa, alla distribuzione degli strumenti di appropriazione. Se estendiamo quanto appena detto a uno dei settori in cui l'illusione del comunismo è più forte, quello del linguaggio, vediamo cadere interi blocchi di preconcetti, come il tema che ho citato la volta scorsa della "lingua come tesoro" di Saussure. Una proprietà del capitale culturale nel suo stato oggettivato, che Popper, per esempio, ha visto molto chiaramente³⁵⁷, è che si presenta agli agenti sociali con le apparenze della realtà oggettiva: si presenta come un mondo, una sorta di universo autonomo e coerente che tende a esistere da solo. Sebbene sia il prodotto dell'azione storica, è un mondo che ha una sua legge, trascendendo le volontà individuali. Questo è evidente nel caso della scienza: non possiamo fare quello che vogliamo di questo mondo, esso ha una forza oggettiva che può essere sperimentata come una sorta di forza intrinseca delle idee vere, nel linguaggio di Spinoza³⁵⁸. La forza oggettiva di questo capitale culturale oggettivato si impone a ciascuno di coloro che si confrontano in questa cultura, ma anche alla collettività.

In sostanza, l'esistenza di un capitale culturale oggettivato dà luogo naturalmente a un'ideologia dell'autoproduzione e dell'autoriproduzione della cultura. Frasi come "La scienza avanza" o "Il progresso scientifico..." suggeriscono un mondo con leggi proprie, un cosmo analogo a quello economico a cui fa riferimento Weber (il cosmo economico ha le sue leggi e, come dice Weber, chiunque voglia trasgredire le leggi dell'economia si troverà disoccupato se è un lavoratore e fallito se è un imprenditore. Il capitale culturale oggettivato è un mondo di questo tipo: è una sorta di economia della produzione culturale che va *motu proprio*, con forza propria, automaticamente e che si sviluppa – ci sono, infatti, tutte le metafore organiciste: si "sviluppa", "aumenta", "progredisce", e così via. La filosofia spontanea della storia delle cose culturali è una sorta di hegelismo morbido. In una conferenza pubblicata come piccolo libro³⁵⁹, Gombrich tenta di descrivere questo sub-hegelismo che permea le scienze sociali, e in particolare le scienze storiche delle opere (soprattutto dell'arte), e che riduce l'hegelismo a due dimensioni. In primo luogo c'è il tema dello *Zeitgeist* [lo spirito comune a un'epoca], in altre parole l'unità delle opere culturali di un'unica società. Sulla copertina del libro [dell'edizione originale (Oxford University Press, 1969)], un cerchio è diviso in quarti,

ognuno dei quali rappresenta una dimensione della cultura (scienza, arte, ecc.), per illustrare questa rappresentazione confusa che abbiamo: tutto fa parte di un'epoca. Gombrich mostra come questa idea (che è già un errore di alto livello) aleggi in particolare un tipo di storia dell'arte. Egli mostra che persino Panofsky, che è uno dei meno sospettati di confusione intellettuale, cerca corrispondenze tra le arti, tra le arti e le scienze, tra la filosofia e la storia, ecc. Questa è la prima dimensione della filosofia spontanea della storia, che io collego all'esistenza di un capitale culturale oggettivato. La seconda sarebbe l'idea di una storia autotelica, cioè che ha i propri fini e si dirige con la propria dinamica verso i propri fini. Questa illusione che il mondo culturale si muova da solo si ritrova in persone molto diverse tra loro: in Popper, ad esempio, così come in Althusser. Esiste un ordine della scienza che contiene il proprio sviluppo, e la parola "sviluppo" può essere presa nel senso di "sviluppo di una formula matematica", o nel modo della riproduzione allargata, nel senso di "crescita", "superamento", e così via. Ma queste due illusioni sono strettamente legate all'esistenza di un capitale culturale oggettivato e condividono una sorta di realismo dell'intelligibile, una reificazione dell'intelligibile. Potremmo dire che questa illusione è per il capitale culturale ciò che il feticismo delle merci è per il capitale economico, se volessimo fare un'analogia – ma cancellerò questo paragone subito dopo averlo fatto. È l'illusione di una storia delle idee senza agente, di una storia della letteratura o dell'arte senza artista, senza filosofo, senza agente e senza spazio. A mio avviso, questa storia autonoma e auto-moventesi delle idee è radicata nell'esistenza delle biblioteche, e si finisce per avere una sorta di visione partenogenetica delle idee espressa in formule come "l'arte imita l'arte" o "capire un filosofo è capire il filosofo a cui si è opposto", il che ovviamente non è cosa falsa. Non tornerò su questo punto, che ho sviluppato a lungo, ma non si può capire il movimento delle idee, soprattutto dal momento in cui il campo è autonomo, senza supporre che i produttori di idee si riferiscano alle idee di altri produttori di idee. Le idee sono ovviamente molto importanti nella storia delle idee, ma la visione auto-movente della storia delle idee contiene un errore pericoloso, perché dimentica ciò che ho detto prima in modo banale: non c'è vita, non ci sono cose oggettivate – in questo senso, non è falso che "la lettera uccide, lo spirito vivifica" – se non c'è qualcuno che le rianima, le riattiva, ma chi le rianima se non gli agenti sociali? Le idee non

inizieranno a combattersi, non si faranno nulla l'una con l'altra: vengono riattivate dagli agenti sociali e così, pur rimanendo idee, diventano strategie nelle lotte storiche; funzioneranno sempre sul doppio registro della relazione tra idee ("L'idea di X contraddice quella di Y") e la lotta sociale, la strategia ("X vuole essere più forte di Y", "X vuole prendere il posto di Y" o "X vuole confutare, nel senso di annullare, Y"). La formula piatta e triviale che ho esposto prima ("Per funzionare, il capitale culturale oggettivato deve essere subordinato alla riappropriazione") nasconde quindi qualcosa di molto importante che porta, in un certo senso, a mettere in discussione un modo di fare storia della filosofia, dell'arte e della scienza, illusione particolarmente probabile nel caso della storia della scienza. Ora, io credo che, come sempre, dobbiamo vedere le cose nella loro complessità, e che in questo caso l'illusione della partenogenesi sia ben fondata. (Nelle scienze sociali, ogni volta che scopriamo un'illusione – Hegel diceva "L'illusione non è illusoria"³⁶⁰ – dobbiamo chiederci perché questa illusione molto reale, in quanto illusione, non appaia come un'illusione, o di fatto funzioni come moneta illusoria). Le proprietà del capitale culturale oggettivato lo rendono autonomo. Tutti sanno che a un dato momento i problemi sono nell'aria e che i tre o quattro matematici che possono trovare la soluzione la trovano solo perché il problema esiste per loro solo come problema, e perché la soluzione è in qualche modo contenuta nel problema. Nelle scienze, sapere che esiste un problema è già un'informazione molto importante. Una volta compreso, il problema è mezzo risolto; nella scienza, sapere che esiste un problema è già un'informazione molto importante. È un'ovvietà ripetuta dagli accademici.

Una volta compreso, il problema è mezzo risolto; nella scienza, sapere che esiste un problema è già un'informazione molto importante. L'agiografia e la mitologia dello scienziato o dell'artista-creatore *ex nihilo* sfruttano questi dati oggettivi in modo sbagliato, ma è necessario riprenderli per rendere conto della possibilità di questo sfruttamento ideologico; essi fanno parte delle proprietà reali dello spazio in cui si producono le idee. Se una storia delle idee senza agenti e senza spazio di produzione è un fantasma, allora una storia delle idee che si riduca alla storia dello spazio di produzione senza coinvolgere lo spazio delle idee come spazio che struttura le possibilità di tutti gli agenti nello spazio di produzione sarebbe altrettanto sciocca (è una legge sociale: la ragione per cui il pensiero sessista è così

comune in tutte le società – non solo tra i Bororo³⁶¹, ma anche nelle tesi di laurea – è che pensiamo in coppie antagoniste. L'accoppiata "individuo/società" è una delle più redditizie per la diffusione di luoghi comuni, mentre mi sembra che qualsiasi sociologia degna di questo nome stia cominciando a parlare di frantumarli. Di fronte a questa realtà estremamente complessa, dobbiamo mettere in discussione l'idea di uno spazio, di uno Spirito oggettivo con una sua dinamica e una sua logica, e allo stesso tempo constatare che l'esistenza di uno spazio culturale oggettivo, delle biblioteche, è alla base dell'apparenza di uno spazio oggettivo di questo tipo, e anche della realtà della pratica di questi agenti, che deve essere reintrodotta se vogliamo capire che il mondo delle idee oggettivate sta cambiando. Gli agenti sociali non si scontrano con biblioteche, ma con altri agenti sociali che sono biblioteche... (Questa analisi mostra la difficoltà: bisogna costantemente sfiorare le trivialità, metterle a distanza e non essere soddisfatti quando si è liquidata una trivialità perché contiene, ad esempio, il principio della spiegazione dell'errore che si sta combattendo. Sviluppare ciò che è implicito nell'idea che il capitale culturale possa esistere in uno stato oggettivo, cioè in un modo indipendente dagli agenti sociali e che trascende gli agenti sociali, significa scoprire la potenzialità di un'alienazione culturale che non è semplicemente l'alienazione di coloro che, essendo stati espropriati degli strumenti di appropriazione, sono espropriati della possibilità di appropriarsi della cultura oggettivata, e sono persino spossessati del loro stesso spossessamento. (Una proprietà spettacolare del capitale culturale è che l'espropriazione non implica la coscienza dell'espropriazione, e questa proposizione può quasi essere estesa al capitale economico, anche se la privazione assoluta non può passare inosservata – anche se il problema dei sottoproletari che ho toccato mostra che le cose non sono così semplici...) Un paradosso, nel caso del capitale culturale, è che l'espropriazione non si accompagna alla coscienza dell'espropriazione. Ancora una volta, questo è sempre stato detto dagli uomini di cultura, ma nella modalità "*Faut-il être bête...*(bisogna essere stupidi)", cioè sul tema della stupidità (cfr. *Bouvard e Pécuchet*: sarebbe lungo da sviluppare, ma si potrebbe fare un'analisi precisa del rapporto tra il suffragio universale o la democrazia e l'elogio del mandarinato da parte di Flaubert³⁶², basandosi sugli scambi tra Flaubert e Taine all'epoca in cui Flaubert scriveva *Bouvard e Pécuchet* e Taine il suo

saggio sulla storia contemporanea, che era una sorta di denuncia di tutti i difetti della democrazia³⁶³). La denuncia dell'incultura o dell'espropriazione della cultura come stupidità, con tutto ciò che il cambio di connotazione comporta (stupidità, bestialità, venalità e tutti i vizi che ne conseguono), è un'affermazione che si annulla da sola come affermazione: è un modo per le persone colte di negare il fatto fondamentale dell'appropriazione culturale. Se ricorriamo al linguaggio adeguato che, mi sembra, permette di usare questo concetto neutro, informe, freddo di "capitale culturale allo stato oggettivato", diremo: "Le conoscenze, i metodi, i sistemi, i modi di pensare, le formule matematiche, le formule di cortesia, insomma tutto ciò che può essere incluso nella cultura, esiste allo stato oggettivato nei libri, ecc. e può essere appropriato solo da chi possiede gli strumenti di appropriazione". E – ma tralascio questo punto – è in famiglia, a scuola, ecc. che si possono acquisire questi strumenti di appropriazione.

Alienazione generica e alienazione specifica

Ma poiché questi strumenti di appropriazione sono distribuiti in modo diseguale, l'accesso a questo capitale culturale oggettivato sarà diseguale. Allo stesso tempo, non possiamo parlare dell'alienazione generica descritta da Sartre. Quando Sartre dice: "La lettera uccide, lo spirito vivifica", quando dice che il pensiero oggettivato è pensiero mineralizzato, pensiero in conserva, sta denunciando l'alienazione generica, descrivendo un'invariante dell'umanità. In sociologia, le frasi che valgono per ogni essere umano, con una sorta di quantificatore universale come fattore, come quelle che iniziano con "L'uomo...", sono molto difficili da scrivere. La filosofia, invece, fa molto spesso analisi dell'essenza, e le analisi della tradizione fenomenologica in cui Sartre si colloca pretendono di essere universalmente valide, perché, sottoposte alla *epoché*, non sono soggette a relativizzazione storica, non sono inserite nella storia, e così via. Sartre pensa di proporre una descrizione dell'effetto universale antropologico, un'antropologia dell'oggettivazione, mentre una sociologia dell'oggettivazione dissolve questa invariante. L'antropologia dell'oggettivazione non è priva di interesse. Senza dubbio queste analisi dell'essenza sono estremamente pericolose per tutte le ragioni che ho citato. Ma quando le mettiamo al loro posto – col pizzico di cattiveria che questo

implica – ci permettono di vedere che c'è un problema. Qui forse non riusciamo a vedere che c'è un problema, e l'analisi dell'essenza mostra che, in un certo senso, il pensiero, quando diventa oggettivo, sfugge al suo stesso locutore. C'è quindi qualcosa di trans-storico: tutta l'oggettivazione che racchiude universalmente la potenzialità dell'alienazione, quella che potremmo chiamare alienazione generica, (la tendenza a sostituire le alienazioni generiche con le alienazioni specifiche è un grande malinteso, sia politico che scientifico). Permettetemi una digressione. Quando contrapponiamo le alienazioni sessuali descritte dalla psicoanalisi alle alienazioni descritte dalla sociologia, usciamo dal campo dell'alienazione specifica ed entriamo in quello dell'alienazione generica. È una vecchia strategia, quella dei celebri versi di Malherbe: “la morte bussava anche alla porta dei re”, “siamo tutti mortali”³⁶⁴. Questa è l'alienazione più generica – ed è la medesima definizione del sillogismo “Socrate è un uomo, ecc.”³⁶⁵ – che è antropologica, universale. Il sociologo dirà subito che “siamo tutti mortali, ma non allo stesso modo”, che non moriamo alla stessa età, allo stesso modo, o nelle stesse occasioni, e così via. Ecco perché i sociologi sono così irritanti: in fondo, l'antropologia è molto meglio, molto più rassicurante, molto più universale – a tutti piace l'universale: credo che questa sia una proposizione antropologica che si può formulare... Possiamo fare una proposizione universale dal fatto che quando diciamo qualcosa, è *verba volant*, subito svanisce, mentre quando le cose sono scritte, rimangono? In realtà, dipende da chi parla – ci sono persone le cui parole sono più durature del bronzo – e da chi scrive. Ciò non significa che non si debbano mettere in discussione queste tendenze intrinseche, ma che si debbano mettere in discussione con il motivo ulteriore che ho introdotto: c'è nell'oggettivazione una potenzialità antropologica universale (per dare un nome a questo tipo di leggi antropologiche...) di reificazione, nel senso che oggettivazione e reificazione sono le due facce dello stesso fenomeno e che i profitti dell'oggettivazione sono sempre suscettibili a essere pagati da un costo di reificazione – è una bella formula. Stabilito questo, possiamo chiederci in quali condizioni sociali funziona l'oggettivazione. Quali sono le condizioni di riappropriazione? Come sono distribuite socialmente? Quali sono le condizioni economiche e sociali dell'acquisizione? Possiamo vedere che la sorta di potenziale universale di alienazione che è inscritta in tutte le oggettivazioni si trasforma in una struttura differenziale di opportunità di

alienazione. Potremmo ritradurre questo in relazione al linguaggio, essendo il linguaggio il tipo per eccellenza di oggetto culturale in relazione al quale si sono maggiormente sviluppate le teorie dello sviluppo auto-telico, auto-movente, auto-dinamico: in Saussure possiamo leggere una forma di hegelismo. Sarebbe troppo lungo raccontarvi tutto il *Corso di Linguistica Generale*, anche se non sarebbe troppo inutile perché c'è una struttura che quasi sempre passa inosservata: c'è un ordine delle ragioni di Saussure come c'è un ordine delle ragioni di Cartesio, e quando dissociamo i momenti del discorso di Saussure dall'ordine delle ragioni, è come se prendessimo il Dio di Cartesio senza essere passati attraverso il dubbio, ed è quello che abbiamo fatto molto negli anni Sessanta con le traslitterazioni automatiche e meccaniche di Saussure (in semiologia, per esempio). Saussure si poneva il problema della costruzione del linguaggio come oggetto autonomo. Voleva costituirlo come tale contro tutte le altre forme di costruzione. Il rapporto tra lingua e geografia è una delle domande che si poneva: i limiti delle lingue sono nella geografia³⁶⁶? Avrebbe potuto anche chiedersi se non si trovino nella storia dello Stato, e così via.

Egli ha quindi definito – e potete consultare il testo – una straordinaria filosofia della storia del linguaggio. Per dirla in modo un po' metaforico, egli vede il linguaggio come una sorta di ghiacciaio che avanza e si ferma quando esaurisce la sua energia. In un certo senso, il linguaggio definisce i propri limiti: non è la geografia a delimitare il linguaggio, ma è il linguaggio a definire la sua geografia, la sua area. C'è una filosofia della storia: la lingua è autonoma, funziona da sola, si autoproduce, esiste indipendentemente dai parlanti, che in un certo senso non sono altro che gli esecutori. Sono lì perché, se c'è il problema della parola, il linguaggio deve essere parlato. Ed è proprio questo il punto: non si può parlare la lingua che se la si conosce. Ma dalla lettura di Saussure non si capisce come la si conosca. La domanda non si pone. Se Saussure è stato così popolare, è perché il suo pensiero è totalmente non genetico. Il pensiero genetico ripugna profondamente al pensiero di tipo filosofico. Per Saussure, il linguaggio esiste da solo, dandosi le proprie leggi e i propri limiti, e le sue leggi, che trascendono le volontà individuali, sono sia leggi di funzionamento che leggi di sviluppo. Allo stesso tempo, viene descritto come un universo che esiste al di là e al di fuori degli agenti sociali, e non viene sollevata la questione delle condizioni di sussistenza e persistenza di

questo universo. (Un problema di cambiamento viene un po' a galla: il cambiamento viene dal linguaggio o dalla parola? Parlo di Saussure in questo modo, che può dare l'impressione di essere esterno e arbitrario, cioè autoritario, perché non è essenziale per quello che sto dicendo e sto chiedendo la vostra fiducia, ma potrei usare i testi per dimostrare proprio quello che sto dicendo in modo piuttosto semplice). Porre il problema del linguaggio in questi termini significa rafforzare l'immagine di un universo autosufficiente e autogenerato. Questo esclude la questione delle condizioni di funzionamento della lingua e ci fa dimenticare che le risorse linguistiche nel loro stato oggettivato – nei dizionari, nelle grammatiche, nella letteratura, eccetera – esistono e sussistono, come capitale materialmente e simbolicamente attivo, effettivo, “vivente”, solo nella misura in cui vengono appropriate dagli agenti, secondo la loro capacità di appropriazione, la loro capacità di incorporazione, e allo stesso tempo, sono impiegate come armi e viste come poste in gioco nelle lotte che si svolgono nei campi della produzione culturale o, semplicemente, negli scambi simbolici quotidiani. Allo stesso modo, l'alienazione culturale legata all'oggettivazione non è una sorta di alienazione generica. Per tenere insieme i due momenti, potremmo dire che la possibilità generica di alienazione che è inscritta in ogni processo di oggettivazione esiste storicamente e socialmente solo nella forma di una possibilità specifica di alienazioni differenziali, differenziate in base al possesso di capitale culturale allo stato incorporato. Questo possesso è a sua volta legato a elementi quali il possesso di capitale economico, di tempo libero, ecc. Questa è l'analisi che ho voluto fare per dimostrare che, partendo da una proposizione triviale, banale, e attraverso una serie di messe a punto, si può arrivare a qualcosa di meno banale.

Lo stato istituzionalizzato del capitale culturale

Vengo ora al terzo stato del capitale culturale, che ho chiamato istituzionalizzato. Potremmo dire che lo stato istituzionalizzato è una forma dello stato oggettivato, ma credo sia meglio distinguerlo e vederlo come una specificazione dello stato oggettivato. Il titolo scolastico è l'esempio per eccellenza dell'oggettivazione istituzionale del capitale culturale. Rappresenta una forma oggettivata di capitale culturale che non deve essere

confusa con un libro... È un'oggettivazione, ma in un senso diverso. Il capitale culturale istituzionalizzato è un capitale incorporato garantito. È una garanzia oggettiva della proprietà del capitale culturale incorporato. Detto questo, e questo è importante, questa garanzia socialmente valida non implica una garanzia tecnicamente valida. Diciamo che non è completamente indipendente, altrimenti la magia sociale non funzionerebbe.

Questo è il senso di ciò che sto per dire: il titolo scolastico è un atto di magia sociale, un atto di istituzione che opera con la forza del discorso collettivo: “Io dico che è istruito e firmo per garantirlo, e se sono autorizzato a dire che è istruito e a firmare per garantirlo, la mia firma fa fede”. La firma è un atto di magia sociale, come negli amuleti...fa fede. È dunque una questione di fede, di convinzione, e i titoli sono *credentials* (credenziali) – una parola che non esiste in francese – crediti socialmente garantiti. Il titolo scolastico è una garanzia di capitale culturale incorporato. È la forma oggettivata del capitale culturale incorporato, ma non implica necessariamente un capitale culturale incorporato, per questo le cose sono difficili. Che interesse sociale presenta? Ancora una volta, l'analisi antropologica di tipo più generale va precisata. il titolo sfrutta una proprietà della parola scritta descritta da Sartre: la parola scritta è eterna, rimane, non si muove. Una volta appeso il diploma al muro, si è diplomati finché non c'è un terremoto, finché la casa non brucia, e così via. Una statua è una sorta di diploma di bronzo: con una statua si è per sempre la persona che ha inventato la chimica organica, socialmente garantita per l'eternità, *aere perennius* (“più durevole del bronzo”). La statuizione è una forma di oggettivazione che ha a che fare con la magia sociale: si viene statuiti come colti. Questa operazione di istituzionalizzazione è un “abile” sfruttamento (dico “abile” – usiamo sempre il finalismo quando parliamo del mondo sociale... – ripetendo che stiamo parlando di atti senza soggetto) della proprietà dell'oggettivazione di eternizzare, di far durare – nella scrittura, nel bronzo, e così via. L'oggettivazione rende anche le cose pubbliche. Se nessuno si alza e dice che sei un idiota, diventa ufficiale, di dominio pubblico e quindi collettivamente noto che sei colto. La prossima volta svilupperò le proprietà inscritte nell'oggettivazione. Il titolo, in un certo senso, “sfrutta” – ancora una volta si tratta di un vocabolario finalistico... – questa proprietà antropologica dell'oggettivazione, che è quella di

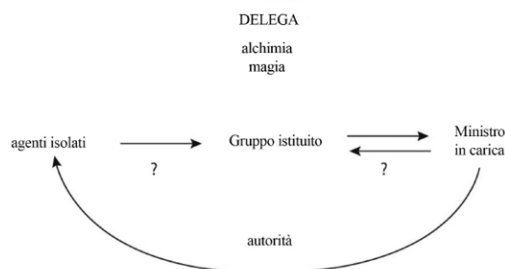
eternizzare, di rendere pubblico – ce ne sono altre che svilupperò in seguito – e si applica al caso particolare di questa cosa molto vulnerabile che è il capitale culturale incorporato. Ho detto [nelle sessioni precedenti] che il capitale culturale incorporato non ha la liquidità del capitale economico. È legato al corpo di chi lo porta. Questo è il problema che evoco sempre quando cito Kantorowicz sulla *imbecillitas* del principe: quando il principe è malato, bisogna comunque farlo re; allo stesso modo, quando il portatore del capitale culturale è malato e stanco, il capitale culturale è malato e stanco, e il capitale culturale muore con il suo portatore. Il titolo scolastico, invece, attraversa le epoche. Certo, può svalutarsi, come le banconote, ma è un'altra cosa, e ci sarà una forma specifica di alienazione se la mia salvezza culturale è legata a un diploma che si svaluta, il che è fastidioso, ma non mi trovo nella situazione di qualcuno che è sempre messo alla prova, che può sempre essere sfidato culturalmente in qualche modo, e il cui limite è l'autodidatta che deve dimostrare se stesso in ogni momento. L'analisi dell'autodidatta in *La Nausea* è un altro bell'esempio di mezza analisi – povero Sartre... sta invecchiando... È uno dei migliori esempi dell'etnocentrismo dell'uomo colto, che è molto generoso tranne che per gli aspetti che riguardano direttamente il suo capitale specifico: L'autodidatta di *La Nausea* è quello che ha imparato in ordine alfabetico³⁶⁷: se si ritrova alla lettera C, cade però sulla lettera F, cade dove il laureato beneficia degli effetti della scolarizzazione garantita, essendo l'uomo dalla cultura garantita proprio quello che non sarà esposto a domande, o che potrà liquidarle come banali o elementari. L'autodidatta, con il solo capitale culturale incorporato, è costantemente in bilico.

Allo stesso tempo, si sente nel mirino anche quando non lo è, ed è così che lo si riconosce. Si sente obbligato a rispondere, laddove qualsiasi ragazzo “cool” sa che dovrebbe avere un sorriso intelligente e un po' sdegnoso [risatine in sala] ... In breve, potremmo dedurre da questa opposizione tra lo stato socialmente garantito e lo stato non garantito una serie di cosiddette caratteristiche psicologiche. Questo porta a qualcosa di molto importante. Mi fermo qui, ma vorrei tornare per un attimo alla critica che ho fatto al lavoro degli economisti della scuola di Chicago, e di [Gary] Becker in particolare: non sanno che quello che chiamano capitale umano è garantito a scuola: lo misurano in termini di numero di anni di studio, il che non significa necessariamente che messa in conto la garanzia. Si dimentica che

il capitale scolastico non è semplicemente capitale “umano”, con tutta la vaghezza di questa parola (che si riferisce alle conoscenze, alle competenze e alle tecniche che la scuola trasmetterebbe, il che è una visione molto ottimistica del sistema scolastico); il capitale scolastico è essenzialmente la garanzia che tutto questo sia stato distribuito e acquisito. Di conseguenza, la correlazione che si può stabilire tra i titoli e, ad esempio, il rendimento scolastico o il salario non ha a che fare con una sorta di capacità tecnica che esiste allo stato incorporato nel portatore del titolo, ma con un titolo che può essere un titolo di magia sociale. È la correlazione tra il portatore di un amuleto e le sue caratteristiche. Credo che questo sia estremamente importante dal punto di vista della comprensione dei meccanismi economici in cui è coinvolto il cosiddetto capitale “umano”. Mi fermo qui, ma ci tornerò.

Seconda ora (seminario): delega e rappresentanza (1)

Quello che vorrei proporvi in questa seconda parte è una riflessione sui problemi della delega³⁶⁸. Questi problemi sono solitamente posti nel linguaggio della delega, mentre forse dovrebbero essere posti nel linguaggio della rappresentanza. Sostituirò quindi il linguaggio della delega con la questione della democrazia rappresentativa, che è una forma di governo in cui i cittadini delegano il loro potere a rappresentanti o delegati che agiscono per loro conto. Questo processo di delega, di rappresentanza, scaturisce da un processo estremamente oscuro sul quale dovrò riflettere un po' per cercare di togliere di mezzo un certo numero di questioni triviali. Procederò come sempre, partendo dal triviale per arrivare a qualcosa di sorprendente, almeno lo spero. Se esito a disegnare lo schema [qui sotto], è perché, come vedrete, ci sono molti punti oscuri. Normalmente, in questo processo di delega, vediamo singoli agenti che, ad esempio votando, delegano il loro potere ad agenti, ministri, procuratori di qualsiasi forma, e che poi esercitano l'autorità sugli agenti che li hanno delegati. Il mio lavoro consisterà nel portare alla luce, al di là della parte visibile della realtà, una serie di processi nascosti che mi sembrano estremamente importanti.



Inizierò cercando di ricostruire la rappresentazione comune della tipologia politica di cui ho parlato. Questa visione spontanea del sistema democratico meriterebbe un'analisi empirica che, in particolare attraverso le interviste, ne rivelasse le variazioni a seconda dell'estrazione sociale, del genere, ecc. Non avendo fatto questo lavoro empirico, propongo una sociologia spontanea della sociologia spontanea della rappresentazione – quindi quello che dico non è molto accertato – ma credo che si possa ammettere che esiste una sorta di psicanalisi bachelardiana selvaggia della rappresentazione primaria del meccanismo politico. Dobbiamo pensare a un'altra situazione in cui c'è delega: riprendendo la legge del mandato, i testi giuridici, dobbiamo studiare tutte le situazioni in cui un agente sociale dà potere, come diciamo noi, a un altro agente, gli trasferisce il potere di agire al suo posto. Questa è l'analogia della procura. Per permettere delle connessioni inaspettate, vorrei sottolineare che un problema importante nel pensiero di Heidegger³⁶⁹ – sia nel suo pensiero filosofico che in quello politico, che si maschera sotto l'apparenza di un pensiero puramente filosofico – è il problema della delega, della procura o, si potrebbe dire, della “grande preoccupazione”, della “preoccupazione al posto di”, dell’“essere preoccupati al posto di”. Nella visione heideggeriana, questo problema era fortemente legato alla messa in discussione della democrazia. Era una forma di denuncia precoce dello Stato assistenziale tanto di moda oggi³⁷⁰. Ciò che, a mio avviso, è alla base del discorso heideggeriano sul “prendersi cura di/al posto di”, sulla delega come inautenticità, è la “constatazione” che lo stato sociale, la previdenza sociale e le ferie pagate – questo era nell'aria negli anni Trenta – dispensavano gli agenti, nel linguaggio di Heidegger, dal prendersi cura in prima persona: ci si preoccupava per loro, si mandavano avanti le cose per loro, così non dovevano più preoccuparsi; come io autentico, si ritrovavano liberati dalla libertà di preoccuparsi. Il problema della procura è stato posto in quello che si potrebbe definire il

pensiero rivoluzionario-conservatore o pre-nazista, e sotto forma di una sorta di orrore per la plebe che, in canottiera, in modo molto indistinto, va sulle spiagge senza preoccuparsi del mondo (come dico sempre, penso che si debbano evocare immagini perché ci sono fantasie sociali dietro le teorie). La messa in discussione della delega e della rappresentazione che sto per fare può sembrare situata in un contesto del tipo che ho appena citato, ma è molto diversa da esso, ed è per questo che faccio questa sorta di avvertimento a causa della confusione che le mie osservazioni possono portare. (Se certe cose sono molto difficili da dire nelle scienze sociali, è perché molto spesso sono già state dette da persone che avevano pessime ragioni per dirle. Ad esempio, se è così difficile fare una buona sociologia degli intellettuali – implicitamente identificati con gli intellettuali di sinistra – è perché gli intellettuali di destra, che erano in una buona posizione per vedere e voler dire ciò che andava detto, ci sono già arrivati; e ciò che spesso protegge gli intellettuali dall’oggettivazione scientifica è che ciò che essa mostra è stato detto da persone tali che si può dire “non è vero” con buone probabilità che venga accettato³⁷¹. Questi problemi di delega, della procura, ovviamente, sono stati posti da tutta la tradizione autoritaria, come i figlioletti di Taine che ho citato prima. Allo stesso tempo, c’è una sorta di ritardo nella riflessione che, quasi inevitabilmente, presuppone una distanza critica, perché quest’ultima si blocca, si scontra con questo tipo di analisi-schermo che dicono la verità solo a metà, o che sollevano il problema solo per distruggerlo immediatamente, per cui molto spesso, tra i sistemi di difesa dal tipo di analisi che sto proponendo, c’è la possibile contaminazione con questo tipo di problematiche.

Il rapporto di delega

Detto questo, penso di poter iniziare. Il problema della delega è importante, perché si tratta di sapere a quali condizioni un agente sociale può parlare per un altro. La procura consiste nell’occuparsi “al posto di”: qualcuno si occupa dei miei interessi al posto mio. Questo “qualcuno” può essere un procuratore a cui ho dato pieni poteri per comprare una casa al mio posto. Può essere un prestanome, un politico, un vescovo, un sacerdote o un procuratore, per esempio un vicario che fa al posto del parroco quello che il parroco fa per me – ci sono procure a vari livelli. Si tratta di persone

che fanno per me cose importanti e che (è giusto dirlo) gestiscono i miei interessi meglio di quanto faccia io stesso – altrimenti non delegherei a qualcuno... Il problema della delega torna a quel fatto sociale di cui la sociologia deve tenere conto e che ho citato prima: gli agenti sociali sono incarnati. La sociologia dimentica sempre che gli agenti sociali hanno un corpo: il principio di individuazione arriva a questi esseri socializzati non collettivi, l'habitus, attraverso il corpo, e il corpo biologico pone molti problemi nell'universo sociale. Ci sono molte cose che gli agenti sociali vorrebbero fare ma che, avendo un corpo, non possono fare. Per esempio, non si può essere dappertutto, allo stesso tempo, alla *Assemblée nationale* e nel proprio collegio elettorale, insegnare un corso e scrivere libri... Ci sono cose che non si possono delegare e, tra quelle che si possono delegare, alcune sono più facili da delegare di altre. Essendo incorporato, il capitale culturale è difficile da delegare, mentre il capitale economico può essere delegato date determinate condizioni giuridiche. I problemi si pongono quindi sul piano antropologico e la procura è una grande invenzione storica. Il lavoro degli storici economici, ad esempio, sottolinea il fatto che la procura come atto giuridico è molto nuova. Ci sarà sempre uno storico che dimostrerà che è più antica, ma diciamo che è un'invenzione rinascimentale che si è diffusa ed è diventata un fenomeno sociale generale, mi sembra, nel XVI secolo. Non ci rendiamo conto di tutte le cose che erano impossibili finché non si poteva delegare, dare potere rappresentativo. Se guardate nel dizionario, vedrete che “delegare” significa dare potere a qualcuno. Io ho il potere e lo cedo. Posso farlo sotto forma di assegno in bianco (do il potere di parlare, di agire per conto mio), ma posso anche dare poteri circoscritti (per esempio, se do il potere al mio avvocato nel contesto di un caso specifico). Possiamo quindi porci il problema dell'estensione dei poteri che conferisco, la consapevolezza che ho della delega che sto facendo (per esempio, quando delego a un parlamentare, cosa gli sto dando...?), e – lo dico molto velocemente – possiamo confrontare l'estensione, il grado di oggettivazione dei poteri delegati a un vescovo, a un prefetto, e così via. La procura viene data a qualcuno che mi rappresenterà. La parola “rappresentare” è importante perché possiamo dire che la persona che mi rappresenta sarà lì al mio posto. In un certo senso, mi presterà il suo corpo: io non potrò esserci, ma è come se ci fossi; attraverso di lui avrò il dono dell'ubiquità e dell'oni-temporalità, e quindi realizzerò una sorta di sogno

divino (“Dio è ovunque, in ogni tempo”)³⁷². Qualcuno che fosse molto potente politicamente potrebbe avere tutti gli altri come procuratori, sarebbe ovunque. Queste fantasie immaginarie sono interessanti come strumenti di analisi della finitezza, per coloro che non hanno altra parola che la propria e che, ad esempio, possono dire: “Tutto ciò che posso dire è me stesso”. In un recente lavoro, Louis Pinto ha analizzato la forma retorica “popolare” che consiste nel dire: “Sono io che ve lo dico”³⁷³. Egli insiste sul fatto che è la retorica del povero, di coloro che, non avendo altro garante che se stessi e, al massimo, il proprio corpo (“io c’ero”, “io l’ho detto”, “io l’ho fatto”), devono in qualche modo pagare con la propria persona per garantire ciò che dicono, ad esempio con l’esclamazione, l’indignazione, la furia, quello che si potrebbe definire esibizionismo popolare (c’è tutta una letteratura al riguardo). In realtà, questa è l’ultima spiaggia di colui che può solo autenticarsi: se racconta una storia drammatica, deve piangere. Può autenticarsi solo pagando con quella cosa che è la garanzia per eccellenza dell’autenticità: l’emozione, la convinzione, la passione, e così via. Invece, quanto più si hanno garanzie incorporate o oggettivate (titoli, ecc.), tanto meno si deve pagare per se stessi: i titoli parlano per voi e si può semplicemente dire: “Mi sembra...”; si può essere relativisti o, al contrario, se si ha quella che chiamiamo un’autorità “naturale”, cioè nelle cose oggettive, ci si può permettere il lusso di stare a distanza in un dibattito, di valutare i pro e i contro, ecc. Queste osservazioni ci aiutano a capire la retorica politica, gli scontri e così via. È un principio di comprensione. Gli agenti sociali, in quanto portatori di un capitale più o meno oggettivato, agiranno in modo diverso dal punto di vista di ciò che stanno garantendo, dovendo garantire qualcosa. L’atto della delega nel contesto della procura più elementare, la procura legale, implica che io dia la procura a mio figlio, a mia moglie, a mio zio, eccetera: firmo un documento e lui agirà per mio conto. Io firmo un documento e loro agiscono per mio conto. La procura comincia a diventare un po’ complessa, e la potenzialità – torno a uno schema dello stesso tipo di quello che ho usato prima – di alienazione, che è inscritta in ogni delega come oggettivazione in un altro che ha i suoi interessi specifici, aumenterà quando non delegherò più a qualcuno che conosco, o almeno che è conosciuto e le cui competenze – questo significa anche limiti – o la cui giurisdizione sono note e riconosciute (così, la giurisdizione di un avvocato è definita: non si immischierà nei miei affari

personali, si interesserà al *mio* affare ma non ai *miei* affari). La delega può essere circoscritta nel tempo, nello spazio sociale e nel gruppo, ma non appena si passa, ad esempio, a deleghe da più a uno (o da uno a più), il problema si complica.

Se, ad esempio, delego il mio potere, insieme a molti altri, a qualcuno che accumulerà tutti questi poteri, si verifica una sorta di effetto di produzione di trascendenza: il delegato si presenterà davanti a me in nome di un potere che io ho contribuito a dargli dandone una piccola parte e, ad esempio, potrà ricordarmi che il suo potere mi trascende perché il mio contributo al suo potere è solo uno su mille. Quindi la delega può portare a processi in cui la famosa trascendenza del sociale, quella sorta di costrizione sociale³⁷⁴ di cui parla Durkheim si trova costituita in una persona. (È molto interessante: i durkheimiani ci danno tutti gli strumenti necessari per pensare la politica, ed è proprio quello a cui meno pensavano, quindi possiamo fare delle mosse teoriche molto interessanti rimpatriando nel campo della politica quello a cui pensavano per non pensare alla politica, e, dato che pensavano molto bene a quello che pensavano (religione, ecc.), ci danno i mezzi per pensare alla politica). Weber, invece, che ha lasciato *La scienza come professione*³⁷⁵, non è necessariamente il miglior fornitore quando si tratta di pensare alla politica). Durkheim introduce l'importante osservazione che il sociale è vissuto come qualcosa di trascendente. La cosa interessante è che, nel caso della politica, questa trascendenza si incarna in una persona singolare e apparirà nella forma irriconoscibile di una trascendenza sociale naturalizzata. Questo è il carisma, e potremmo chiamare Weber in soccorso: il carisma è carisma (χάρισμα), la grazia e, in definitiva, il dono. In un testo che, come la maggior parte dei suoi testi, non è stato molto letto, Weber dice che quando dice “carisma”, dice quello che altri intendono con *mana*³⁷⁶. Si tratta di effetti di distinzione tra contemporanei: credo che Weber avesse letto Durkheim (nell'Europa scientifica non si parlava d'altro) ed è molto utile sapere che il suo concetto di carisma è sinonimo di *mana*, perché due cose che pensavamo separatamente poi cominciano a comunicare tra loro e si guadagna molto a pensarle insieme. Quindi credo che Weber dica con la parola “carisma” quello che Durkheim intendeva con *mana*, cioè una sorta di potere ineffabile, inafferrabile, del tipo *baraka*, *mana*, *wakanda*, tutte quelle cose ineffabili di cui gli etnologi hanno scritto molto e di fronte a cui noi possiamo solo lasciarci sfuggire un'esclamazione

– vi rimando all’analisi di Lévi-Strauss nella sua “*Introduzione alle opere di Marcel Mauss*”³⁷⁷ – emettere un grido, un fischio di ammirazione. In sostanza, si tratta di cose che suscitano un’esclamazione, il trascendente, il risplendente di *hau*, ciò che è al tempo stesso terrificante e affascinante e che, nello stato ordinario del mondo, si trova in uno stato fluttuante: c’è il misterioso, lo straordinario, il non so che, il fantastico, il formidabile e, a volte, in determinate condizioni, questo si incarna in un uomo carismatico che appare come colui che concentra il luminoso, colui che può fermare le nuvole, portare la vittoria, salvare il Paese dalla rovina. Il carisma è il luminoso incorporato e quindi naturalizzato. Bisogna mettere insieme Weber e Durkheim perché il carisma weberiano è sempre un po’ sospetto, le fonti di Weber (Mosca, ecc.) sono bizzarre.... Non ho nulla da eccepire, è stato molto utile per le scienze sociali, ma sapere da dove le persone hanno tratto ispirazione rivela i limiti inconsci dei loro concetti: in Weber, la nozione di carisma rimane molto naturalistica; è poco sociologizzata, anche se Weber ha insistito tanto quanto Durkheim sulla necessità di storicizzare i concetti sociali. (Dice, ad esempio, che l’*auri sacra fames* non spiega nulla, e addirittura che è l’amore per l’oro che deve essere spiegato socialmente)³⁷⁸. Quindi dobbiamo anche sociologizzare il fascino, il carisma – è la stessa parola – del leader o del Führer³⁷⁹, utilizzando il tipo di analisi che sto facendo ora. I leader carismatici sembrano essere dotati per natura della capacità di compiere miracoli, imprese, cose straordinarie, inaudite, impensabili, fuori dalla portata della gente comune. Naturalmente, fanno queste cose straordinarie in condizioni straordinarie, nei momenti più difficili (il 10 giugno 1940 egli parla nelle tenebre³⁸⁰), e così via. Dal punto di vista di ciò che sto dicendo, il leader carismatico è qualcuno che concentra nella sua persona una sorta di potenzialità magica, la capacità di fare miracoli. Può dire: “Sto facendo dono della mia persona alla Francia”. Il carisma è personale e personalistico. In qualsiasi delega, il rappresentante di un gruppo si costituisce come colui che si impone come straordinario. La mia analisi è che si tratta di un processo di feticizzazione. In sostanza, farò un’analisi tipicamente marxista del carisma – si può vedere come si possano far lavorare insieme pensieri incompatibili. Cercherò di dimostrare che il leader carismatico è un feticcio, un “prodotto del cervello dell’uomo”, come dice Marx³⁸¹, che l’uomo adora nell’oggettività. Nel contesto della delega che più persone fanno a una persona, questa sorta di autocostruzione della

trascendenza del sociale in una persona, la naturalizzazione del potere dato dal riconoscimento collettivo, unanime, l'applauso collettivo che è la manifestazione pubblica di un sostegno esaltato, il plebiscito pratico, questa sorta di consacrazione nel senso magico del termine dotano la persona consacrata di un potere trascendente che si esercita su di ognuno di coloro che ritrovano in lui la consacrazione che gli hanno accordato. Questo è un primo momento.

La relazione di rappresentanza

Vorrei darvi subito le linee generali della mia analisi, che forse riprenderò in seguito in modo più dettagliato. Per quanto riguarda il primo momento, rimaniamo fondamentalmente nella logica della relazione di delega: individui singoli, uno per uno – condannati a ciò che Sartre chiama la serialità³⁸²: le loro azioni saranno puramente additive –, si riconosceranno in qualche modo come un Tutto realizzato, personificato in un leader carismatico capace di esercitare su di loro un vincolo simbolico o addirittura politico. Questo primo momento, questo rapporto di delega, illustra il passaggio che va dagli agenti isolati fino al ministro [P. Bourdieu si riferisce al diagramma che ha disegnato sulla lavagna]. Il ministro è colui che agisce “al posto di”. Ma questa relazione non ne nasconde forse un'altra – come spesso accade – più sottile e più difficile da vedere? Mi sembra che il rapporto di delega da un gruppo di uomini a un uomo nasconda il rapporto che si potrebbe chiamare di rappresentanza, che ci porta a credere che sia il gruppo a farsi portavoce. Possiamo analizzare e demistificare il rapporto di delega, come ho appena fatto (“Tu adori la tua stessa creatura, un feticcio, un prodotto dell'uomo davanti al quale l'uomo si inchina”), ma le cose non sono in realtà più complicate? La demistificazione non è forse ancora mistificata? Dire che il gruppo fa parlare un uomo a suo nome, o che il gruppo fa il portavoce, è forse dimenticare che anche il portavoce fa il gruppo. Ci ritroveremo con questa sorta di mistero della generazione spontanea: se è vero che gli uomini che fanno il portavoce sono in realtà fatti come gruppo dal portavoce, il portavoce può vivere se stesso ed essere vissuto come *causa sui*, come principio generatore di questa autorità che esercita sul gruppo, perché il gruppo non la eserciterebbe se non ci fosse lui a esercitarla. Mi spiego meglio. (Questo è sempre il solito problema

dell'esposizione: se procedo analiticamente, lentamente, non si capisce dove vado a parare e si perdono tutte le premesse, ma se do subito la chiave, questa ha un lato arbitrario. Cito sempre un romanzo di Faulkner, *A Rose for Emily*³⁸³, che è il paradigma del modello pedagogico per come lo vedo io. Questo romanzo racconta la storia di una rispettabilissima signora dell'aristocrazia del Sud degli Stati Uniti che vive in una bellissima casa antica e non fa quello che fanno tutti gli altri: non vuole pagare le tasse, non vuole adattarsi ai cambiamenti del Sud, eccetera, e il consiglio comunale le chiede di accettare di stare al gioco. Hanno luogo alcune piccole bizzarrie, attribuibili alla follia che spesso associamo all'aristocratismo originale, ma alla fine scopriamo che la donna ha ucciso il suo amante e ne ha conservato il corpo nella sua stessa casa, quindi tutte le stranezze che non avevamo capito [vengono spiegate gradualmente] ... Bisognerebbe rileggere il romanzo a quel punto per vedere tutto quello che non si è capito. L'insegnamento è così: bisognerebbe essere in grado di dire subito quello che si dirà alla fine, ma poi non c'è *suspense* [risate del pubblico] e, allo stesso tempo, si capisce solo se si torna all'inizio. Da qui la vera difficoltà dell'insegnamento, a parte naturalmente quando si dice: "Primo / Secondo / Terzo, ...", che sarebbe più facile, ma non potrei...) Dobbiamo prendere sul serio la parola rappresentante: cambiare la parola ha degli effetti, il rappresentante non è solo un delegato, il ministro non è solo un procuratore, in altre parole qualcuno che ha ricevuto un mandato, limitato o illimitato, preciso o impreciso. Se non parliamo più di "mandatario", teniamo conto del fatto che la il mandatario è un rappresentante, cioè qualcuno che dà una rappresentazione di ciò che dovrebbe rappresentare. Quando dice: "Io sono la classe operaia", "Io sono il popolo cristiano" o "Sto salendo su un aereo ed è il popolo cristiano che vola con me" – lo vediamo tutti i giorni – non è solo qualcuno a cui è stato dato il potere di fare quello che sta facendo, ma sta facendo qualcosa di molto più importante: sta facendo credere alla gente che il gruppo in nome del quale sta facendo questo esiste e che sta facendo quello che sta facendo. Così mette in atto una delle più straordinarie trovate filosofiche, quella dell'argomento ontologico. Nei giornali, la frase "La CGT è stata ricevuta all'Eliseo" significa, a seconda del periodo, che M. Séguy o M. Krasucki³⁸⁴, in altre parole una persona, è stata ricevuta all'Eliseo. Quando diciamo: "La CGT è stata ricevuta all'Eliseo e ha denunciato le manifestazioni", facciamo diverse cose: affermiamo

l'equazione dei canonisti che ho spiegato più volte ("il Papa è la Chiesa" o "la Chiesa è il Papa"), cioè l'identità tra il portavoce e il gruppo di cui parla, al posto del quale parla e per il quale parla, ma allo stesso tempo affermiamo qualcosa di molto più importante: il rappresentato esiste perché il rappresentante esiste. Nel momento in cui si pronuncia una frase in cui Dio è posto come soggetto, si pone anche una tesi di esistenza. Si nasconde una sorta di predicazione dell'esistenza: "Io sono il rappresentante del popolo, io do la rappresentazione del popolo, io sono il popolo, io manifesto il popolo, quindi il popolo è". Nella misura in cui riesco a far riconoscere questa manifestazione nella pratica, posso avere un potere che mi permette di manifestare, fino a un certo punto, ciò che manifesto. Posso organizzare delle manifestazioni, posso dire "Tutti alla Bastiglia". Questa è un'alchimia sociale e ciò che accade è molto complicato: degli agenti isolati vengono parlati, si parla per loro e, finché non parlano per dire che non è quel che direbbero se potessero parlare, si parla. Qualcuno dice: "Io sono ciò di cui parlo, sono ciò in virtù di cui parlo, quindi ciò che parlo direbbe ciò che io dico se potesse parlare, ho la procura, ma – cosa molto più importante ma per nulla evidente – è che ciò in nome di cui parlo esiste (ed esiste dato che io dico che esiste attraverso la mia rappresentanza)". La mia rappresentanza è sempre duplice: è una rappresentanza puramente materiale – io esisto, sono ciò di cui parlo, con un corpo, e in più parlo: ed è un segno e un segno che parla, e che può dire ciò che dice come segno, che può farci credere che dice ciò che dice come segno. La cosa essenziale che non dice è come funziona come segno, ed è questo che è fondamentalmente nascosto e che costituisce, credo, l'alchimia politica per eccellenza. Dato che non so se mi sto esprimendo bene, vi leggo una frase scritta che riassume questo schema complessivo: "È perché il rappresentante esiste, perché rappresenta, che il gruppo rappresentato esiste e che a sua volta fa esistere il suo rappresentante come rappresentante di un gruppo"³⁸⁵. Ovviamente, è circolare, ma il circolo vizioso è centrale nei meccanismi sociali (alchimia, feticismo, sono tutti circoli viziosi – vedi quello che ho detto prima). Ovviamente, è circolare, ma il circolo vizioso è centrale nei meccanismi sociali (alchimia, feticismo, sono tutti circoli viziosi – vedi quello che ho detto prima sul carisma) e questo diagramma [quello che P. Bourdieu ha disegnato alla lavagna] è completamente falso [risate del pubblico] perché crea una sorta di relazione lineare. È come le teorie del contratto sociale:

bisogna intenderle come uno sforzo di ripensare in maniera genetica, come una sorta di genesi teorica... ma se le si ripensa come una genesi reale, diventano assurde: nella realtà non ci sono individui che cedono il loro potere a qualcuno, le cose non vanno affatto in questo modo.

*La favola della Società degli agrégés*³⁸⁶

Un esempio farà capire meglio cosa voglio dire. Al tempo stesso, come tutti gli esempi, demolirà completamente tutto quel che ho detto [reagendo a risatine in sala:] no, è vero, gli esempi sono come gli schemi. È un'esperienza che ho fatto durante il Maggio '68. Come ricordavo la scorsa volta, questo periodo di crisi ha permesso l'emergere di parlatori senza mandato, non mandatari. Per esempio se un giornale come "Le Monde" accetta di pubblicare un testo che gli avete inviato, vi chiedono subito i vostri titoli, e si aggiunge un asterisco che indica "professore aggregato": si ha in questo modo un'autenticazione del valore delle vostre affermazioni – questo illustra quel che io ho raccontato questa mattina: non è in quanto persona che venite ammessi (e per altro siete ammessi in quel settore di libertà relativa che sono le "Opinioni libere"). Qualcuno che prende la parola sulla piazza della Sorbona per dire qualcosa d'interessante, come Ferdinand Lop – che forse non esiste più³⁸⁷ – è un fatto sociale: in ogni epoca c'è qualcuno che parla a nome proprio, che dice cos'è il mondo sociale, cosa dovrebbe diventare, eccetera, che viene considerato pazzo, idiota, *idios*, una figura singolare che parla solo per sé. Deve avere autorità, deve avere una scrivania dietro di sé, un microfono, insomma simboli di autorità: è in macchina, ha un microfono, legge slogan che sono un discorso collettivo e collettivizzabile su cui siamo tutti d'accordo, ha degli obiettivi. Ha un intero apparato – sia in senso pascaliano che in senso marxista, che spesso vengono confusi³⁸⁸. È proprio di questo che sto parlando, dell'apparato: è chiaro che il problema è quello della rappresentazione, e un apparato è essenzialmente una strategia di rappresentazione oggettivata. Il compito principale di un ufficio è quello di produrre un apparato, o di riprodursi come un apparato che produce un apparato in senso pascaliano. Torno al maggio del '68. Si diceva che tutti parlavano, che tutti avevano il diritto di parola, il che non è mai vero: anche in situazioni di massima apertura, le chances di accesso alla parola sono distribuite in modo

diseguale. Per esempio, tra le condizioni di accesso alla parola durante il maggio '68, c'era un capitale politico incorporato che era l'attitudine alle strategie di gruppo che si acquisiva nelle piccole leghe e in tutti i gruppuscoli della sinistra. Era necessario un apprendistato per accedere alla parola. Detto questo, rispetto alle situazioni ordinarie, la gerarchia delle condizioni di accesso alla parola era profondamente scossa. Se prendete "Le Monde" – come ho fatto io – e lo studiate scientificamente, vedrete che, come nelle società precapitalistiche, il profeta ha più probabilità di parlare del prete in una situazione di crisi – ne ho parlato l'ultima volta. È una legge generale: i tempi straordinari aumentano le possibilità di chi è meno attrezzato per parlare nelle situazioni ordinarie; è la rivincita del profeta sul prete. Nel maggio del '68, la parola era apparentemente completamente dispersa, distribuita a caso, ma le condizioni di accesso erano ineguali ed erano controllate in primo luogo dal capitale culturale con un contenuto politico incorporato – questa è un'implicazione di ciò che ho detto nella prima parte – e in secondo luogo dal capitale culturale con una dimensione politica oggettivata nelle sigle, negli uffici. Bastava chiamare la redazione di "Le Monde" al telefono e dire: "Sono il segretario generale dello Snésup [*Syndicat national de l'enseignement supérieur*]" e si veniva accolti con la rituale conferenza stampa "in quanto..."; il discorso legittimo era quindi un discorso legittimato da istanze che detenevano la legittimità. Un caso interessante che mi ha colpito all'epoca sono le parole che di tanto in tanto comparivano sui giornali, da parte dell'ufficio che doveva rappresentare la *Société des agrégés*. Vedrete, è come un apologo, è come una favola. Il rappresentante della *Société des agrégés* prendeva periodicamente la parola per dire: "È terribile", "È scandaloso", "Non possiamo fare questo, non possiamo dire quest'altra cosa", "Dobbiamo fare questo, dobbiamo dire quest'altro", e così via³⁸⁹. Ma anche in assenza di una verifica empirica, la gente sa che la *Société des agrégés* è un movimento senza base. E, se si verifica, si tratta effettivamente di un movimento praticamente senza base – che andrebbe analizzato. È un gruppo che esiste pochissimo, che esiste in virtù della forza della sua sigla. In un certo senso, è un gruppo allo stato puro. Quando prima ho menzionato l'argomento ontologico "dico che il popolo esiste, quindi il popolo esiste", c'è una certa plausibilità in questo. Ma se dico: "Parlo in nome degli *agrégés*, quindi il gruppo degli *agrégés* esiste", si vede che questo è un po' falsato... La potenzialità di usurpazione

è quindi distribuita in modo diseguale a seconda delle condizioni in cui il portavoce è costituito, riconosciuto, e così via.

Questo portavoce degli *agrégés* parlava per gli *agrégés* che, per la maggior parte, non condividevano la posizione da lui attribuita, per comprensibili ragioni sociologiche, e il portavoce ha provocato la rivolta di un certo numero di *agrégés* che volevano far sentire la loro voce. Che cosa potevano fare? Si sono trovati come individui isolati e seriali di fronte a un portavoce che avrebbe dovuto parlare per loro. Affrontavano il portavoce come avevano affrontato il mondo sociale prima della nascita del portavoce: eravamo tornati allo stato precontrattuale, pre-delega. Ma cosa è successo? Un certo numero di queste persone, espropriate della loro voce da qualcuno che parlava per loro, stanche di essere interpellate, crearono un nuovo gruppo, un'altra *Société des agrégés* con un altro nome. Pensiamo, ad esempio, al periodo che precede le elezioni presidenziali del 1981: c'è stata una serie di petizioni di persone che, pur essendo iscritte al partito, hanno denunciato il loro stesso partito³⁹⁰. È una situazione dello stesso tipo: le persone vengono riportate allo stato seriale davanti all'organo incaricato di salvarle dalla serialità. In altre parole, ci sono situazioni in cui viene revocata la logica magica della delega, in cui il portavoce che dovrebbe produrre il gruppo e rappresentarlo in tutti i sensi diventa, da strumento di espressione del gruppo, l'ostacolo all'espressione di ciò che non il gruppo, ma una parte del gruppo vorrebbe sentirsi dire. Ma la cosa interessante è che non si tratta di opposizioni universali e generali – dobbiamo sempre stare attenti alle equazioni “ $x = \text{Gulag}$ ” di questi tempi – ma di una possibilità oggettiva che può esistere in misura molto diversa a seconda della natura del gruppo e dei delegati, a seconda di come sono organizzati i delegati. Mi sembra che ogni volta che si verifica una situazione di questo tipo, non si riesca a uscire dalla logica della petizione, che rimane in una logica seriale (si raccolgono mille firme per dire “Sostituiamo X o Y”, “Buttiamo fuori Tizio”) ... Per esempio, la petizione dei cristiani che dicevano di non riconoscersi più in quello che diceva il Papa poteva uscire dalla logica seriale solo fondando la Chiesa riformata, cioè una nuova Chiesa che avrà un ufficio, una sigla, un apparato, una firma, insomma tutte le proprietà di cui ho parlato e che riprodurrà un certo numero di proprietà della delega come l'ipocrisia strutturale del mandato, il doppio gioco, ecc.

Seconda lettera ai Corinzi, 3, 6.

Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. III, Gallimard, Paris 1972, tr. it. parziale di C. Pavolini, *L'idiota della famiglia Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Il Saggiatore, Milano 1977.

“Le parole scritte sono pietre. Impararle, interiorizzare il modo in cui sono messe insieme, significa introdurre in noi un pensiero mineralizzato che rimarrà in noi in virtù della sua stessa mineralità, finché un lavoro materiale, esercitato su di esso dall'esterno, non verrà a liberarcene.”, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.* p. 47.

“La si è racchiusa [la comprensione multipla e contraddittoria della nostra specie] nella scrittura, ed essa è divenuta pensiero in conserva.”, *Ibid.*, p. 49.

Su questo punto, cfr. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues* in “Les Temps modernes”, n° 211, 1963, pp. 998-1021.

La critica di Platone alla poesia viene sviluppata ne *La Repubblica* (in particolare nei libri III e X), ma la si ritrova anche in altri dialoghi (*Ione*, 533d-534b, *Apologia di Socrate*, 22a-c, *Fedro*, 245a, ecc.).

Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1963.

Sul tema dell'entusiasmo poetico Platone ad esempio scrive: “Solo la Musa forma gli ispirati; e attraverso questi si costituisce una catena di altri, invasi da divina ispirazione. Tutti i buoni poeti epici, non per arte, ma perché ispirati e invasati dalla divinità, esprimono tutti quei loro bei canti, sì come i buoni poeti melici; e come gli agitati da coribantico furore, perso ogni freno razionale danzano; così i melici, perso ogni freno razionale, compongono quelle loro belle poesie”, Platone, *Opere complete*, vol. V, *Ione*, tr.it. F. Adorno, 533e, Laterza Roma-Bari 2003.

“Ed infatti in primo luogo l'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini, ed in questo l'uomo si differenzia dagli altri animali perché è quello più proclive ad imitare e perché i primi insegnamenti se li procaccia per mezzo dell'imitazione; ed in secondo luogo tutti si rallegrano delle cose imitate.”, Aristotele, *Opere, Poetica*, tr. it. M. Valgimigli, Laterza Bari-Roma 1977, 1448b, p.31.

Il verbo produrre viene dal latino *pro* (avanti) *ducere* (condurre).

“E questo significa che il pensiero vivente, in quanto superamento, è allo stesso tempo suscitato, servito e frenato da questa opacità da superare, che è appunto l'idea scritta, cioè l'idea cosificata”, J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, p. 49.

Cfr. Jean-P.Sartre, *Le parole*, tr. it. di L. De Nardis, Il Saggiatore, Milano 1964.

Per esempio: “Ciò che Cartesio dice qui sulla necessità di dubitare di tutto ciò che presenta la minima incertezza, sarebbe stato preferibile riassumerlo in [un] precetto [...] più soddisfacente e più preciso. [...] Vorrei che lui stesso si fosse ricordato del suo precetto, o meglio che ne avesse colto la vera portata. [...] Se Cartesio avesse voluto avesse voluto realizzare al meglio il suo precetto, avrebbe dovuto applicarsi a dimostrare i principi delle scienze e fare in filosofia ciò che Proclo voleva fare in geometria, dove è meno necessario. Ma a volte il nostro autore ha cercato l'applauso piuttosto che la certezza” cfr. G. W. Leibniz, *Remarques sur la partie générale des principes de Descartes* [1692], in *Opuscules philosophiques choisis*, *op. cit.*, pp. 17-18.

P. Bourdieu pensa probabilmente a un passo di questo tipo: “La domanda dell’idealista potrebbe forse essere questa: “con quale diritto io dubito dell’esistenza delle mie mani?” (E la risposta non può essere: “So che esistono”. Però, chi pone questa domanda trascura il fatto che il dubbio circa un’esistenza funziona solo in un giuoco linguistico. Che pertanto prima si dovrebbe chiedere: Che aspetto avrebbe un dubbio così? E questo non lo si capisce così, sui due piedi, cfr. Ludwig Wittgenstein, *Della certezza. L’analisi filosofica del senso comune*, § 24, tr. it. di M. Trincherò, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino 1978, p.7.

“Egli [il filosofo] dovrebbe ben sapere che proprio sotto la ‘ovvietà’ si nascondono i problemi più difficili, al punto che si potrebbe paradossalmente, me non senza un profondo significato, definire la filosofia come la scienza dei luoghi comuni”, cfr. Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, tr. it. di F. Mangini, O. Proietti, a cura di F. Mangini, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 129. Qui la traduzione italiana rende con “luoghi comuni” il tedesco *Trivialitäten*, che i traduttori francesi citati nel testo rendono con “banalité”: “le philosophe devrait bien savoir aussi que ce sont précisément les problèmes les plus difficiles qui se dissimulent derrière “ce qui va de soi” et cela est si vrai que, paradoxalement, mais non pas sans signification profonde, la philosophie pourrait être désignée comme étant la science des banalités”, cfr., *Recherches logiques*, t. II, Deuxième partie, trad. H. Élie, A. L. Kelkel e R. Schérer, PUF, Paris 1972, p. 137. Abbiamo preferito conservare “trivialità” nella traduzione italiana, dato che l’originale tedesco insiste sul termine, e lo stesso Bourdieu distingue nella lezione tra “banalità” e “trivialità”, cfr. ed. or. (hrsg. von U. Panzer) *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil, erster Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in *Gesammelte Werke*, Husserliana XIX/1, Martinus Nijhoff, La Hague 1984, p. 341.

I segni grafici, ad esempio, devono essere “riattivati” (*Reaktivierung*): “I segni grafici, considerati nella loro pura corporeità, sono oggetti di un’esperienza semplicemente sensibile, e hanno la possibilità permanente di essere, in comunità, oggetti di esperienza intersoggettiva. Ma in quanto segni linguistici, come le parole linguistiche, danno origine ai loro significati quotidiani. Questo risveglio è una passività, il significato risvegliato è quindi passivamente dato, così come ogni attività, una volta inghiottita nella notte, risvegliata in modo associativo, emerge prima passivamente come un ricordo più o meno chiaro. Come in quest’ultimo caso, nella passività che qui costituisce il problema, anche ciò che è passivamente risvegliato deve essere, per così dire, riconvertito nell’attività corrispondente: è la facoltà di riattivazione, originariamente propria di ogni essere umano in quanto parlante”, cfr. Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962 [1954], p. 186. Discussa la traduzione di Derrida che qui abbiamo reso dal testo francese, vedi nuova traduzione italiana di N. Argentieri, *L’origine della geometria*, Castelvechi, Roma 2023.

Cfr. Karl Popper, *Une épistémologie sans sujet connaissant*, in *La Connaissance objective*, trad. C. Bastyns, Complexe, Bruxelles 1978 [1972], p. 119-164, tr. it. di A. Rossi, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 2002. In particolare la sezione dedicata a *L’objectivité et l’autonomie du troisième monde*, in cui Popper rigetta l’idea per cui “un libro non è niente senza un lettore”. “Sebbene il terzo

mondo oggettivo sia un prodotto umano, una creazione umana, esso crea a sua volta, come fanno gli altri prodotti animali, un proprio dominio di autonomia”.

Il riferimento è a formule di Spinoza quali “*verum index sui*”, cfr. “Chi ha una idea vera sa al tempo stesso di averla e non può dubitare della verità della cosa”, cfr. *Etica*, II, proposizione 43, tr. it. e cura di F. Mangini e O. Proietti, in Baruch Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 878.

E.H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, Oxford University Press, London 1969; tr. fr. di P. Joly posteriore al corso: *En quête de l'histoire culturelle*, Monfort, Paris 1992.

Qui P. Bourdieu pensa probabilmente alle analisi che Hegel dedica all'illusione in campo artistico: “L'arte spazza via la parvenza e l'illusione di questo mondo cattivo, caduco, da quel vero contenuto dei fenomeni e dà loro una realtà più alta, generata dallo spirito. Lungi quindi dall'essere semplice parvenza, ai fenomeni dell'arte è da attribuire, di contro alla effettualità abituale, realtà più alta e esistenza più vera.”, cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetica*, trad. e cura di N. Merker, 2 voll., Feltrinelli. Milano 1963, vol. I, p. 15.

L'allusione qui è a C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2003.

Per esempio: “Credete che se la Francia, invece di essere in sostanza governata dalle masse, fosse nelle mani dei mandarini, saremmo dove siamo oggi? Se, invece di cercare di illuminare le classi più basse, ci fossimo concentrati sull'istruzione delle classi più elevate...”, cfr. *Lettre du 3 août 1870 à George Sand*, in Gustave Flaubert, *Correspondance*, t. III, Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1975, p. 389.

Gustave Flaubert, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 5 tomes, 1971-1975. Il libro di Hippolyte Taine è *Les Origines de la France contemporaine* (1875).

“Le pauvre en sa cabane, où le chaume le couvre, Est sujet à ses lois; [i.e. aux lois de la Mort] Et la garde qui veille aux barrières du Louvre N'en défend point nos rois”, cfr., François de Malherbe, *Consolation à M. Du Périer sur la mort de sa fille*, 1598.

Allusione al celebre sillogismo “tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, dunque Socrate è mortale”.

Cfr. la quarta parte *Linguistique géographique*, in *Cours de linguistique générale*, op. cit., pp. 261-289.

“Dallo stesso scaffale ha preso un altro volume, ne decifro il titolo a rovescio: *La Freccia di Caudebec*, cronaca normanna, della signorina Julie Lavergne. Le letture dell'Autodidatta mi sconcertano sempre. D'un tratto mi tornano in mente i nomi degli autori delle opere ch'egli ha consultato ultimamente: Lambert, Langlois, Larbalétrier, Lastex, Lavergne. È un lampo: ho compreso il metodo dell'Autodidatta: egli si istruisce per ordine alfabetico”, cfr. Jean-Paul Sartre, *La Nausea*, tr.it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1955, pp. 32-33.

P. Bourdieu aveva trattato del problema della delega in una conferenza tenuta per la *Association des étudiants protestants de Paris* nel giugno 1983. Il testo è stato poi pubblicato nel giugno 1984: *La délégation et le fétichisme politique*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 52-53, 1984, pp. 49-55.

Su questo punto e sulle idee sviluppate nel paragrafo cfr., P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, op. cit., poi pubblicato ampliato in volume: Id., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minit, Paris 1988; tr. it. di G. De Michele, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, il Mulino, Bologna 1989.

Se lo stato assistenziale è sempre stato nel mirino delle denunce dei liberali, agli inizi degli anni Ottanta è stato oggetto di una critica ancora più pesante di cui Pierre Rosanvallon ha proposto una sintesi in *La Crise de l'État-providence*, Seuil, Paris 1981.

P. Bourdieu cita frequentemente Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, come illustrazione della lucidità interessata degli intellettuali di destra, e l'articolo di Simone de Beauvoir, *La pensée de droite, aujourd'hui*, come esempio della resistenza degli intellettuali all'oggettivazione. Egli vi intravede due ostacoli a una "sociologia degli intellettuali". Si veda in particolare P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 1, op. cit. p. 70, e tr. it., *Sociologia generale 1*, op. cit., p.79. Cfr. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calman-Levy, Paris 1955; tr. it. di T. Compagna, *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milano 1978. Per i commenti di Bourdieu su questo libro, cfr. in particolare in *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992, in particolare le pp. 271 e 309-310; tr. it. di A. Boschetti e E. Bottaro, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2005, pp. 264, 285-287, 297-298. Pubblicato in due parti, l'articolo della Beauvoir rispondeva al libro di Aron, cfr. S. De Beauvoir, *La pensée de droite, aujourd'hui*, in "Les Temps modernes", n. 112 – 113, 1955, pp. 1539-1575 e n. 114-115, pp. 1955, 2219-2261; ripubblicato con il titolo *Faut-il brûler Sade*, Gallimard, Paris 1972; tr. it. *Dobbiamo bruciare Sade?*, Iota libri, Milano 1973.

Su questo punto vedi la chiusa della lezione precedente.

Louis Pinto, "C'est moi qui te le dis". *Les modalités sociales de la certitude*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 52, 1984, pp. 107-108.

É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 1981, in particolare il capitolo *Qu'est-ce qu'un fait social?*, pp. 95-107; ed. or. Alcan, Paris 1895; tr. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, cit., pp. 7-133.

Il riferimento è qui alla celebre conferenza tenuta da Max Weber nel novembre 1917, cfr. Max Weber *Wissenschaft als Beruf* (1917-1919), *Politik als Beruf* (1919), MWG, I/17, hrsg.von W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr Siebeck, Tübingen 1992; tr. it. di P. Rossi, F. Tuccari, *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006. La traduzione francese di questo testo si trova in M. Weber, *Le Savant et le Politique*, tr. fr. di J. Freund, in UGE, "10/18", 1963 [N.d.T.].

"Non tutti hanno la possibilità di entrare in estasi e di provocare in tal modo quegli effetti meteorologici, terapeutici, divinatori e telepatici che per esperienza sono raggiungibili solo in questo caso. Non sempre a queste soltanto, ma soprattutto a queste forze straordinarie devono venire associati particolari nomi come *mana*, *orenda* (per gli iraniani *maga*, da cui 'magico') e che noi intendiamo designare una volta per sempre con il termine 'carisma'.", cfr. *Economia e società*, op. cit., vol. I, p.412.

Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in particolare pp. xliii-xliv, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1966, pp. IX-LII; tr. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1984, p. 113.

Val la pena di ricordare che Weber definisce così il carisma: "Per carisma si deve intendere una qualità considerata straordinaria (e in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti e negli individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica, quanto nei duci della caccia e negli eroi di guerra) che viene attribuita a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare, e di conseguenza come "duce" (il tedesco recita appunto *Fuehrer*), *Economia e Società*, op. cit., p. 238.

Il 10 giugno 1940 è la data in cui il governo francese, di fronte alla sconfitta militare, lasciò Parigi. Il generale de Gaulle lanciò il suo appello alla resistenza da Londra sulla BBC il 18 giugno 1940. Il giorno prima era stato trasmesso alla radio francese il discorso del maresciallo Pétain, in cui annunciava la resa e "faceva alla Francia il dono della sua persona per alleviarne la disgrazia".

"Invece la forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta non ha assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso.

Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci", cfr. Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, tr. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 104-105.

Cfr. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 363-ss., tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

W. Faulkner, *Una rosa per Emily*, Adelphi, Milano 2014. P. Bourdieu è tornato sulla costruzione della novella *Una rosa per Emily*, in *Une théorie en acte de la lecture*, in *Les Règles de l'art*, op. cit., pp. 523-533.

Georges Séguy era stato segretario generale della CGT dal 1967 al 1982. Henri Krazucki gli era succeduto nel giugno 1982.

P. Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique*, op. cit, p. 49.

La *agrégation* è l'abilitazione per l'insegnamento nelle scuole secondarie in Francia [N.d.T.].

Il giornalista Ferdinand Lop (1891-1974) era noto per le sue burle, in particolare nel Quartiere latino.

Nel passo che segue, P. Bourdieu gioca sul doppio significato della parola "apparato", che si riferisce agli organi di governo di un'organizzazione politica, ma che viene anche

utilizzata da Pascal per indicare lo “sfoggio”, cioè gli abiti (ermellini o cuffiette) necessari a giudici e medici, detentori di “scienze immaginarie”, per guadagnarsi il rispetto (Cfr. B. Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 44 [82]); cfr. Blaise Pascal, *Pensieri*; ed. con testo a fronte a cura di C. Carena; *Prefazione* di G. Raboni, Torino, Einaudi, Biblioteca della Pléiade, 2004. Si veda anche P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit, in particolare le pp. 242-243 e 247.

- P. Bourdieu fa due riferimenti alla *Société des agrégés* e alle posizioni assunte dal suo presidente (Guy Bayet) nel maggio del '68 in *Homo academicus*, op. cit. p. 22 e p. 248.
- P. Bourdieu aveva probabilmente in mente le divisioni all'interno del Partito Comunista Francese. Nel 1978, ad esempio, un “Manifesto dei trecento” contestava un rapporto del Segretario generale del PCF e, nel 1981, un manifesto firmato da ex membri del Comitato centrale del PCF ne metteva in discussione la leadership (“Il partito non può venire confiscato da un gruppo ristretto di dirigenti”, “Le Monde”, 27 febbraio 1981).

LEZIONE DEL 10 MAGGIO 1984

Prima ora (lezione): titoli scolastici, discontinuità e burocrazia. – Capitale “informazionale”. – Codificazione e controllo logico. – L’effetto formalizzante della formalizzazione. – Seconda ora (risposte alle domande e seminario): per una storia delle tecnologie del pensiero. – Delega e rappresentanza (2). – L’ipocrisia strutturale del mandatario. – L’omologia e la doppia mossa. – Mandatari e corpo dei mandanti.

Prima ora (lezione): titoli scolastici, discontinuità e burocrazia

La volta scorsa mi sono limitato ad analizzare lo stato istituzionalizzato del capitale culturale. Mi limito a ricordare ciò che ho rapidamente accennato in una riflessione sull’autodidatta e sull’opposizione tra il capitale culturale non garantito, che è quello dell’autodidatta, e il capitale culturale garantito dal titolo scolastico. Una proprietà del capitale culturale istituzionalizzato, di cui il certificato scolastico è la forma più evidente, è la sua capacità di trascendere gli accidenti individuali, biografici e biologici. È una sorta di brevetto di conoscenza, di competenza culturale, che ha una funzione istituzionale. Vi fornirò solo qualche accenno a questa nozione facendo riferimento a una frase di Merleau-Ponty, che ha detto da qualche parte³⁹¹ secondo cui la magia collettiva ha una sorta di potere creativo che dobbiamo comprendere osservando come i vivi istituiscono i loro morti attraverso i riti del lutto. In questo senso, la parola “istituire” è, a mio avviso, estremamente importante. Con il titolo scolastico, abbiamo a che fare con la magia nel vero senso della parola. È un tipo di azione collettiva che ha tutti i crismi della razionalità: è riconosciuta e approvata collettivamente perché c’è una sorta di consenso sul suo significato. Detto questo, non è meno magica perché produce stati permanenti, differenze permanenti. L’esempio migliore è l’analisi dell’effetto concorso e, più in generale, dell’effetto frontiera, che è la forma più tipica di questa operazione di magia sociale. I sociologi durkheimiani hanno sempre insistito sulla divisione tra sacro e profano e sul fatto che la magia sociale si esercita tracciando dei limiti³⁹², dei confini, dei *templum* (un *templum* è ciò che si ottiene da una divisione che produce un dentro e un fuori: tracciare un rettangolo sul terreno, cioè un tempio, significa produrre un dentro sacro

e un fuori profano). Se questa fondamentale operazione sociale di divisione, che è l'operazione giuridica per eccellenza – il diritto è nel dominio della magia sociale – si esercita in modo costante nell'universo scolastico (si gerarchizzano le sezioni, i titoli, ecc.), il caso più visibile è quello del concorso che crea differenze assolute e permanenti, per tutta la vita, tra persone che, di fatto, sono su delle linee continue. Questa sorta di “discontinuità” è il segno distintivo dell'operazione magica: ci può essere una differenza di un decimale tra l'ultimo che passa e il primo che passa, ma la rottura sociale crea una differenza assoluta, per tutta la vita: alcuni saranno nominati politecnici, altri non saranno niente³⁹³... Queste rotture, queste brutali discontinuità introdotte dall'operazione sociale dell'istituzione, sono alla base di quelle realtà permanenti che sono i titoli scolastici. L'operazione di universalizzazione della magia sociale è chiaramente visibile negli effetti sociali dell'esistenza del titolo scolastico. Max Weber ha posto grande enfasi sul legame tra il titolo scolastico e l'emergere dei moderni sistemi di esame, che non sono poi così antichi. Nella maggior parte delle società europee, i principali esami sono comparsi nel XIX secolo in concomitanza con lo sviluppo di una “burocrazia razionale”, come dice Weber³⁹⁴. Questo perché le qualifiche accademiche hanno la funzione di produrre agenti intercambiabili, e una proprietà chiave della burocrazia è proprio – e ci tornerò tra poco – quella di trattare gli individui come un impersonale “Si” o, si potrebbe dire, come x, in altre parole, come persone che esistono solo all'interno di una formula molto generale e che possono quindi essere sostituibili³⁹⁵. Nella sua teoria dei tipi di autorità³⁹⁶, Weber sottolinea in particolare che tutti i tipi di autorità³⁹⁷ sono messi alla prova nel problema della successione: ogni tipo di autorità rivela la sua verità ultima quando si tratta di risolvere il problema della successione³⁹⁸. È fondamentale il tipo di autorità tradizionale che pone il minor problema di successione: la successione di tipo patrimoniale, da padre a figlio, è relativamente semplice. Nel caso della successione carismatica, tuttavia, il problema della successione si pone in modo drammatico: chi succederà a de Gaulle? O a Chanel? Chi sarà il successore di questo o quell'intellettuale dominante? La burocrazia risolve questo problema della successione della figura carismatica in gran parte attraverso il titolo scolastico, che permette di avere individui socialmente definiti come intercambiabili in termini di criteri rilevanti dal punto di vista della

burocrazia³⁹⁹. Il titolo scolastico pretende di garantire che i possessori dello stesso titolo siano identici, non sotto tutti i punti di vista, ma per quanto riguarda un insieme di competenze, sia tecniche che sociali, che sono legalmente garantite e che la burocrazia richiede. Possiamo quindi vedere il legame tra lo Stato, la garanzia dello Stato, il fenomeno della nomina che ho citato più volte, e il titolo scolastico. Per esempio, dobbiamo pensare alla nozione di titolo scolastico nazionale o regionale: i dibattiti sui titoli scolastici nazionali o regionali coinvolgono questioni estremamente importanti e sono legati agli imperativi oggettivi dei meccanismi burocratici.

Il “capitale informazionale”

Dopo aver esaminato i tre stati del capitale culturale nelle lezioni precedenti (lo stato incorporato, lo stato oggettivato e lo stato istituzionalizzato), vorrei procedere, sulla base della riflessione che vi ho appena fatto, a una generalizzazione del concetto che, mi sembra, dovrebbe conferirgli tutta la sua forza. Come ho spesso detto, cambiare la parola o estendere i significati di un concetto produce spesso importanti effetti teorici e permette di costruire la realtà sociale in modo diverso. Parte di ciò che mi accingo a fare consiste in un gioco di ritraduzioni: sostituendo la nozione di capitale informazionale a quella di capitale culturale, si mostra come questa informazione incorporata e oggettivata, che definisce il capitale culturale, sia un'informazione al tempo stesso strutturante e strutturata. Per questo motivo parlerò di “capitale informazionale” invece che di “capitale culturale” per designare le disposizioni costitutive di uno *habitus* che sono, da un lato, informate, strutturate sulla base di esperienze del mondo sociale e, dall'altro, informanti; potremmo anche parlare di strutture strutturate e strutture strutturanti. Questo capitale di informazioni strutturate e strutturanti è, per così dire, immagazzinato, da un lato, nel cervello, nella memoria o in disposizioni corporee più generali e, dall'altro, nell'oggettività, sotto forma di cose o istituzioni. Queste informazioni immagazzinate e strutturate avranno la proprietà di strutturare ogni nuova informazione ricevuta e, allo stesso tempo, il capitale informazionale funzionerà come un “codice” che può essere incorporato o oggettivato, termine inteso in senso giuridico o linguistico. Quello che vorrei analizzare

brevemente oggi è la nozione di codificazione o formalizzazione. Quando ho iniziato a lavorare nelle scienze sociali, sono stato colpito dal fatto che gli scienziati sociali, come alcuni antropologi, si accontentavano spesso di spiegare gli eventi sociali invocando delle regole. Gli antropologi inglesi denunciavano spesso il “legalismo”⁴⁰⁰ – quello che io chiamavo “*juridisme*” in francese – in altre parole, la tendenza a spiegare il comportamento degli agenti attraverso le regole esplicite che gli agenti potevano formulare come principi del loro comportamento. Contro questa visione, ho sviluppato la nozione di *habitus*, la cui funzione è proprio quella di affermare che gli agenti sociali possono generare pratiche strutturate e regolate senza avere una regola esplicita come principio per la produzione di queste pratiche. La nozione di *habitus* significa che esiste un tipo di capitale informazionale, strutturante e strutturato, che funziona come principio di pratiche strutturate senza che queste strutture che si trovano nelle pratiche esistano preventivamente prima della produzione delle pratiche come regole. Di qui l’opposizione tra la nozione di *schème*⁴⁰¹ (schemi), che uso costantemente per descrivere i principi delle pratiche come condizioni delle pratiche, e le nozioni di codice, schema, modello o regola che, a differenza dello schema – che è allo stato pratico, incorporato, e fa parte della persona che lo usa – sono esplicite e oggettive. Ma forse mi ero spinto un po’ troppo in là nel tentativo di reagire contro il legalismo o il legalismo e nel mettere in discussione l’efficacia specifica della regola. La domanda che vorrei porvi oggi riguarda questo punto: se è vero che tendiamo troppo a spiegare le pratiche con le regole, e se è vero che Weber ha ragione a dire che gli agenti sociali obbediscono alla regola solo quando l’interesse a obbedire supera l’interesse a disobbedire – una formula piuttosto notevole⁴⁰² –, resta il fatto che la regola esiste come fatto sociale e che dobbiamo interrogarci sull’efficacia specifica che può avere. Quando si parla di efficacia specifica delle regole, ci si può imbattere in persone molto strane, come Wittgenstein, che per tutta la vita si è posto le seguenti domande: Che cos’è obbedire a una regola? Che cos’è una regola? Che cos’è una regola giuridica, formale, algebrica? Il mio problema oggi è quello di sottolineare che, come dimostrano le strategie che consistono nel “mettersi in regola” (e che sono, credo – ne ho parlato nelle ultime due lezioni – molto importanti), il fatto di apparire conformi alla regola fornisce un ulteriore vantaggio specifico. Vorrei ora mostrare che cosa si intende con l’opposizione tra pratiche il cui

principio è costituito da schemi incarnati e pratiche il cui principio può essere costituito da schemi oggettivati; e vorrei allo stesso tempo interrogarmi su questo processo di oggettivazione. Questo ritorno al processo di oggettivazione è importante: fa parte della realtà sociale che il sociologo studia, ma fa anche parte dell'operazione stessa che il sociologo compie. Riflettere sui processi di codificazione significa riflettere sulla differenza tra un comportamento basato su schemi e un comportamento basato su regole, ma anche sull'effetto prodotto dal sociologo nelle pratiche di codifica. La più elementare operazione di codificazione, come la produzione di un codice statistico, il semplice atto di scrivere, trascrivere, produrre un diagramma o qualsiasi rappresentazione oggettivata, genera un effetto sociale che il sociologo deve prendere come oggetto. Altrimenti, corre il rischio di assoggettare ciò che sta analizzando a un effetto che è anche nella realtà. In altre parole, rischia di essere un giurista senza saperlo (e qui torniamo al problema del legalismo). Possiamo quindi analizzare gli effetti della codificazione di una prassi. L'esempio più elementare è la codificazione di una lingua: la lingua è un insieme di schemi linguistici, ma non è un abuso di linguaggio parlare di codice per una lingua che è effettivamente codificata e che è stata sottoposta al lavoro di oggettivazione svolto dai grammatici. Il linguaggio oggettivato come grammatica ha le stesse proprietà della logica, della legge o del metodo, e sono le proprietà generali di tutte queste forme oggettivate dei principi di produzione delle pratiche che vorrei mettere in evidenza.

Codificazione e controllo logico

Prima proprietà: qualsiasi codificazione implica un effetto di oggettivazione. Questo può sembrare banale, ma non è evidente. Per dimostrarlo, vorrei fare riferimento al lavoro svolto dagli etnologi sulla transizione dalle società orali alle società scritte. Mi riferisco al libro di Jack Goody, tradotto in francese con il titolo *La Raison graphique*⁴⁰³. Goody appartiene a una tradizione che cerca di riflettere sugli effetti sociali della comparsa della scrittura; egli ritiene che alcune delle proprietà che attribuiamo, spesso senza pensarci troppo, alla “mentalità primitiva” o alle “società arcaiche” potrebbero essere dovute al fatto che queste società non dispongono delle tecniche di conservazione del pensiero che la scrittura

fornisce. Havelock in un libro su Platone, in cui ritorna in particolare sulla critica di Platone alla poesia⁴⁰⁴ sottolinea il fatto che la critica platonica alla *mimesis* – tradotta come “imitazione” – è sempre stata fraintesa: ciò che Platone aveva in mente era la pratica poetica dei poeti, che erano obbligati in qualche modo a mimare (e non imitare) con il corpo ciò che dovevano dire per memorizzarlo, riportarlo in vita, riappropriarsene. Naturalmente va detto che, come tutte le cesure, anche quella “società della scrittura/società della non scrittura” non è assoluta: ci sono ancora molte cose nelle nostre società, alcune delle più importanti, che vengono trasmesse al di fuori della parola scritta, in modo mimetico. È il caso, ad esempio, della famiglia. Questa analisi della trasmissione mimetica non si applica solo alle società pre-scrittura, ma anche a tutta una serie di conoscenze che vengono trasmesse nelle nostre società. Questa appropriazione mimetica della conoscenza può essere descritta come un sortilegio. Platone dice che il poeta è posseduto dagli dei, che è padrone di un sapere che non padroneggia. Il romanticismo ha ripreso i temi dell’ispirazione e della musa, ma è una sorta di illusione retrospettiva che ci porta a proiettare sul passato rappresentazioni molto moderne e ci impedisce di vedere che la *mimesis* presocratica è in definitiva una sorta di danza in cui il poeta può riprodurre il suo discorso solo mettendo in gioco il suo corpo. L’assenza di qualsiasi tecnica di oggettivazione fa sì che la produzione mimetica di conoscenza sia, in un certo senso, priva di distanza, mentre l’oggettivazione permette questa distanza. Platone dice che, in fondo, i poeti non sanno cosa dicono: è un sapere che parla attraverso di loro e che scoprono come noi, ma, nel momento in cui lo scoprono, lo perdono, perché passano ad altro. La scrittura, invece, ci permette di fare un controllo logico, di confrontare momenti diversi del discorso (ciò che è stato detto al tempo t e al tempo $t + 1$): la logica inizia con l’oggettivazione. Vorrei qui citare una frase di Cavailles, (gettando un ponte tra due spazi teorici molto distanti, ma credo sia fondato): egli scrive in *Méthode axiomatique et formalisme*: “Il ragionamento scritto non può ingannare, perché nel suo disegno apparirebbero figure escluse”⁴⁰⁵. Cavailles identifica quindi l’oggettivazione scritta con il controllo logico, e questo è fondamentale ciò che intendeva Platone. Da questo punto di vista, sono utili i racconti degli etnologi sui saperi arcaici, e in particolare sui sistemi mitici. Ricordo uno straordinario testo di [nome inaudibile]⁴⁰⁶ che analizza il particolare modo

di parlare delle persone che recitano i miti, ad esempio un particolare tono di voce, e che mostra che, per essere in grado di produrre il sapere che l'etnologo trascriverà, gli agenti sociali devono assumere una postura corporea e vocale, una *mimé*, hanno tutto un rapporto con ciò che evocano; è solo a questa condizione che possono riattivare questo sapere. Allo stesso tempo (si vede bene la differenza con il sapere oggettivato, quando si può leggere a piacimento, quando tutto ciò che si deve fare è prendere il libro), questo sapere arriva o non arriva, e quando arriva, è in una forma che non si è sicuri di possedere.

L'effetto ufficializzante della formalizzazione

Una prima proprietà dell'oggettivazione che si può cogliere nel passaggio dalla parola orale a quella scritta è il fatto che l'oggettivazione è esplicita. Può essere comunicata universalmente, possiamo indicarla, possiamo dire: "Hai detto questo", possiamo essere d'accordo – è la parola *homologeîn* (ὁμολόγειν)⁴⁰⁷ su cui tornerò –, possiamo dire la stessa cosa, possiamo essere sicuri, possiamo trasformare il contratto linguistico tacito (i linguisti a volte usano questa espressione⁴⁰⁸) in un contratto legale sul quale possiamo essere d'accordo. Ma l'ambiguità della nozione di oggettivazione sta nel fatto che, passando dall'implicito all'esplicito, dal tacito o dal pratico allo scritto e al comunicabile, rendiamo qualcosa oggettivo e, allo stesso tempo, ufficiale: le operazioni di oggettivazione sono inseparabilmente operazioni di ufficializzazione. Non c'è quindi effetto tecnico dell'oggettivazione che non sia allo stesso tempo un effetto sociale. La parola scritta, ad esempio, permette un controllo logico, ma inseparabilmente e simultaneamente tutti gli effetti della pubblicazione, dell'ufficializzazione, della proclamazione pubblica, ecc. sono allo stesso tempo effetti sociali. Questa sorta di ambiguità nell'oggettivazione mi sembra centrale per pensare a nozioni altrettanto centrali, almeno nella problematica sociologica, come la razionalizzazione e il processo di razionalizzazione. Potremmo dire che l'oggettivazione è una condizione della razionalizzazione, che è sempre allo stesso tempo un'operazione tecnica e un'operazione sociale di pubblicazione. Provo a spiegarmi meglio: cosa significa "ufficializzare"? Ufficializzare significa rendere, come si dice, "di dominio pubblico" e un certo numero di operazioni sociali, in

particolare la magia sociale, consistono puramente e semplicemente nella pubblicazione. L'esempio tipico è la pubblicazione dei bandi di matrimonio: si può dire che il matrimonio è un legame reso pubblico, un legame che può essere esibito, proclamato, ricordato da segni permanenti come la fede nuziale; questo effetto di pubblicazione è un effetto di ufficializzazione che in un certo senso strappa la persona pubblicata alla segretezza, all'ufficiosità, alla vergogna, rendendola nota e riconosciuta. Il riconoscimento di un figlio è tipicamente un'operazione dello stesso tipo: si tratta solo di dichiarare pubblicamente, solennemente, in circostanze solenni, qualcosa che prima esisteva come fatto.

Questa sorta di trasfigurazione propriamente magica che l'ufficializzazione realizza è sempre intrecciata con la trasfigurazione propriamente logica di cui ho parlato prima: pubblicare è sempre allo stesso tempo motivare, rendere logico, omologare e, allo stesso tempo, universalizzare. È su questo punto, quindi, che potrei forse riunire i due significati dicendo che ogni codificazione tende a produrre sia l'universalizzazione che l'ufficializzazione: ciò che viene pubblicato, esplicitato, costituito come regola, invece di essere allo stato pratico sotto forma di schema, diventa qualcosa di universale che può essere prodotto da chiunque. Potremmo fare l'esempio delle tradizioni artigianali: finché non sono codificate, l'apprendimento avviene attraverso il contatto diretto con le generazioni. Un effetto dell'inerzia legata a questa modalità di trasmissione, che passa direttamente dall'individuo al particolare, pur rimanendo implicita, è che, nella misura in cui la trasmissione del sapere non comporta un'oggettivazione, il sapere in un certo senso sfugge alla critica: viene comunicato solo da corpo a corpo (la nozione di mimesi sarebbe perfettamente adatta a descrivere le trasmissioni di tipo artigianale: "Fai come faccio io", "Ti siedi accanto a me e mi guardi", ecc.), la verbalizzazione è ridotta al minimo. A causa di questo tipo di trasmissione posturale, ciò che viene trasmesso rimane, potremmo dire, inconscio o, comunque, implicito. La costituzione dei modelli di pensiero in regole può dare origine al fenomeno dell'accademismo, che consiste nel produrre secondo regole di produzione esplicite che sono quelle della generazione precedente⁴⁰⁹. Se l'esplicitazione genera accademismo, genera anche rottura, perché la regola esplicita può essere combattuta, mentre la regola implicita ha una sorta di potere di persuasione clandestino. (Credo che lo

stesso si potrebbe dire delle inculcazioni implicite all'interno della famiglia). Alcuni studi contemporanei sugli effetti delle ingiunzioni all'interno della famiglia tendono a dimostrare che la maggior parte di ciò che viene comunicato tra genitori e figli è di tipo mimetico; non viene verbalizzato, ma viene trasmesso in una sorta di danza, in un accordo corporeo. Allo stesso modo, il potere della presa di queste cose è molto più grande e la conoscenza acquisita in questo modo molto più difficile da combattere).

La vis formae, la forza della forma

L'oggettivazione rende le cose ufficiali, pubbliche e universali, ma ora vorrei mostrare come l'effetto tecnico della formalizzazione contribuisca all'effetto di ufficializzazione, all'effetto sociale dell'imposizione simbolica. In sostanza, vorrei spiegare l'antica espressione latina secondo cui qualcosa agisce *vis formae*, "in forza della forma". Che cos'è questa *vis formae*? Quale forza specifica acquistano un'ingiunzione o un precetto quando vengono formalizzati, esplicitati sotto forma di formule generali? Le due forme più tipiche di formalizzazione – la formalizzazione logica e matematica da un lato e la formalizzazione giuridica dall'altro – sono le più distanti tra loro, ma quello che voglio dire è che la formalizzazione sociale combina entrambe le forze. In sostanza, quella che chiamo violenza simbolica è l'effetto che si esercita quando una formalizzazione combina gli effetti del formalismo logico, cioè l'effetto di generalizzazione (sarà per ogni x , per ogni cittadino), e l'effetto magico simbolico dell'ufficializzazione. Così come la formula algebrica è vera per tutti i numeri, per qualsiasi numero – se seguiamo Weber nei capitoli che dedica al diritto in *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e società], la formula giuridica è universale⁴¹⁰: come dice Weber, il diritto razionale si oppone al diritto consuetudinario, che egli chiama *Kadijustiz*. Il Kadi è il *cadì* nelle società arabe; la giustizia del *cadì* è fondamentalmente la giustizia di Sancho Panza nella sua isola⁴¹¹, la giustizia del buon senso, del valutare a naso, dell'istinto, dello schema pratico che funziona ovunque. Questa giustizia dice che se due donne litigano per un oggetto, questo viene tagliato a metà, ma se l'oggetto del contendere è un bambino, il *cadì* è molto preoccupato. La legge, invece, ci impone di lavorare in modo che la regola

si applichi a tutti i casi, anche a quelli in cui è coinvolto un bambino. Questo tipo di generalizzazione, insito nel lavoro di codificazione, consiste nell'istituire corrispondenze logiche e universali, in modo da dover applicare le formule universali solo ai casi particolari, mentre il diritto tradizionale, ad esempio il diritto consuetudinario, va sempre, come dice Weber, dal particolare al particolare⁴¹². L'esempio migliore per illustrare questo aspetto sarebbe la contrapposizione tra il diritto consuetudinario e il diritto razionale, anche se l'analisi sarebbe lunga. Come tutti hanno notato, il diritto consuetudinario è caratterizzato dal fatto che non enuncia un principio universale. In Durkheim si trova un'analisi del diritto consuetudinario (ad esempio, il diritto repressivo contro quello restitutivo)⁴¹³; anche Weber ha proposto delle analisi al riguardo. Il diritto consuetudinario dice: "Se un uomo colpisce un altro uomo con un bastone, pagherà tre; se si tratta di un bambino, pagherà sei". C'è una serie di trasgressioni specifiche con pene specifiche, ma non diciamo mai che "un uomo non deve mai portare un bastone", che "tutti gli uomini sono uguali davanti alla legge" o che "un uomo vale tre volte una donna", eccetera; eppure possiamo vedere che picchiare un uomo costa tre volte tanto che picchiare una donna. Esistono quindi applicazioni particolari di regole universali senza che queste regole universali vengano mai enunciate. Come dice Weber, si passa sempre dal caso particolare al caso particolare senza passare per la mediazione universale. Il diritto razionale, invece, esplicita il fondamento, ha una sorta di assiomatica. Potremmo dire del diritto quello che abbiamo detto della formalizzazione assiomatica: secondo Weber, il diritto razionale enuncia esplicitamente le convenzioni fondamentali, così come un'assiomatica non lascia più nulla di implicito, cerca di assorbire tutti i postulati in un discorso positivo. Allo stesso modo, il diritto razionale non può più lasciare nulla al caso... Ecco una citazione che riguarda l'assiomatica ma che potrebbe riguardare il diritto: "Di fronte a un'assiomatica, possiamo trovarci nella situazione di due partner che non riescono a mettersi d'accordo sulle regole di un gioco: ma, se se le comunicano a vicenda, e si accordano, ad esempio, per alternare due regole, allora possono giocare partite successive senza accusarsi di barare⁴¹⁴. "Si può giocare a dama, ma se uno è per "si può soffiare" e l'altro è per "non si può soffiare", giocate solo una partita su due...

Queste convenzioni esplicite sono l'inizio dell'assiomatica, mentre nella logica pratica queste cose fondamentali sono lasciate implicite e risolte ogni volta, a costo di un lavoro costante, per mezzo di una casistica ispirata. Una proprietà dell'oggettivazione, lo dico subito, è quella di semplificare la vita. Finché le cose fondamentali non sono esplicitate, sono lasciate alla discrezionalità, all'istinto sociale, in altre parole all'habitus. Quando si analizza la serie di atti giurisprudenziali trascritti sotto forma di diritto consuetudinario in questo o quel villaggio, come io ho fatto per le consuetudini cabile⁴¹⁵, si vede che c'è una logica. Ci sono dei principi, come ho detto prima: un atto commesso di notte è più grave di un atto commesso di giorno; un atto commesso all'interno di una casa è più grave di un atto commesso all'esterno; un atto commesso contro un uomo è più grave di un atto commesso contro una donna, e così via. Ma poiché questi principi non sono esplicitati e sono lasciati all'istinto sociale, c'è sempre spazio per i litigi e le accuse reciproche di imbroglio. Una delle proprietà della formalizzazione è quella di consentire l'omologazione: verificheremo che stiamo dicendo la stessa cosa nello stesso momento. La definizione saussuriana di linguaggio (che permette di attribuire lo stesso suono allo stesso significato e lo stesso significato allo stesso suono⁴¹⁶) diventa completamente vera solo quando il linguaggio è codificato; nella comunicazione ordinaria, non siamo mai sicuri di associare gli stessi suoni agli stessi significati, e c'è una notevole quantità di fraintendimenti. Per essere sicuri di associare lo stesso suono allo stesso significato, e lo stesso significato allo stesso suono, dobbiamo oggettivare, codificare e codificare le regole stesse della codificazione, essendo l'assiomatica quella sorta di metadiscorso sui principi di codificazione del discorso che garantisce che stiamo davvero parlando della stessa cosa. Stranamente, non abbiamo mai fatto questo collegamento, ma questo lavoro di assiomatizzazione è comune all'algebra e al diritto razionale. In sostanza, il diritto razionale che conviene alle burocrazie razionali che devono stabilire regole universali in modo che gli agenti siano intercambiabili è una sorta di algebra del comportamento sociale: una legge è valida "per tutte le x". Cito Weber a proposito della legge formale: "Essa tiene conto esclusivamente delle caratteristiche generali e univoche del caso in esame". I casi sono necessariamente polisemici, possono essere definiti in trenta modi diversi, il costruito giuridico seleziona un numero finito di aspetti sulla base di

determinate forme di pertinenza e, una volta che questi aspetti sono stati costituiti e caratterizzati in modo univoco, il diritto può stabilire regole valide per tutti i casi. Nella misura in cui la legge prende in considerazione caratteristiche generali inequivocabili, essa generalizza automaticamente. Mentre la *Kadijustiz* andava dal particolare al particolare, la legge razionale generalizza anche quando va al caso particolare. Qui potremmo tornare a Saussure e al problema posto dalla nozione di caso: credo che quando, nel *Corso di linguistica generale*, Saussure caratterizza il passaggio dalla lingua alla parola come *esecuzione*⁴¹⁷ – termine che torna di continuo, ci si può riferire al testo – egli tratti il codice linguistico come un codice giuridico in cui ci sono principi razionali esplicitati, e il compito del giudice, del parlante, è quello di applicare le regole generali al caso particolare. Si tratta quindi il linguaggio, che è un sistema di schemi, come un codice oggettivato di cui l'atto del parlare è un'applicazione. Per comprendere questo tipo di universalizzazione indotta dalla formalizzazione, potremmo fare riferimento a una famosa analisi di Schütz sul personaggio che imbuca una lettera nella cassetta della posta⁴¹⁸: questo personaggio sa di poter contare su un ordine sociale oggettivato e formalizzato, su persone addestrate a rispettare delle regole, che sanno che il francobollo dovrà essere timbrato, la posta smistata, spedita, che ci sarà una sanzione se il francobollo non sarà sufficiente, e così via. L'agente sociale che mette una lettera nella cassetta è un x interscambiabile reso possibile dall'universo di regole che produrrà gli atti interscambiabili implicati dall'atto interscambiabile che ha innescato il processo. È quel che Heidegger denunciava in termini peggiorativi come universo di atti inautentici (il "Si"), ma è un grande passo avanti dire "x" dove Heidegger dice "Si", perché un sistema formalizzato trasforma gli agenti sociali in x con tutta una serie di effetti. Ho indicato uno di questi effetti: in relazione alla *Kadijustiz*, è chiaro che la legge razionale fornisce un risparmio di genialità – bisogna essere Salomone per risolvere il problema del bambino da tagliare in due – ed è una delle intuizioni più forti di Weber l'aver visto che il processo di razionalizzazione mette a disposizione di chiunque atti che, finché sono consegnati agli schemi, sono accessibili solo a pochi. Questo è fondamentalmente il problema dell'eccellenza posto da Platone nel *Menone*: l'eccellenza può essere insegnata⁴¹⁹? Finché l'eccellenza è qualcosa che si può acquisire, come il figlio di Temistocle che guarda il

padre cavalcare un cavallo, c'è il rischio che venga trasmessa senza successo⁴²⁰. Non appena la conoscenza viene oggettivata, formalizzata e trasmessa in modo formale e razionale, possiamo sperare che gli atti che richiedono un'improvvisazione geniale siano accessibili al primo arrivato. Questo è esattamente ciò che Leibniz diceva a proposito della sopravvalutazione dell'intuizione da parte di Cartesio: "Cartesio ci chiede di essere troppo intelligenti; se ci affidiamo a lui, dobbiamo essere sempre intelligenti"⁴²¹; è meglio affidarsi alla *vis formae*, a ciò che egli [Leibniz] chiamava *evidentia ex terminis*, l'evidenza che viene fuori dalle formule stesse. L'algebra è una sorta di automa spirituale, come avrebbe detto Leibniz⁴²², che pensa per noi, che controlla gli errori: le contraddizioni appaiono subito, siamo in un certo senso intrappolati nella logica. In un certo senso – e credo che questa sia una delle proprietà straordinarie dell'oggettivazione – quando il capitale culturale viene formalizzato, oggettivato, rende accessibili a un bambino di dodici anni operazioni che un tempo erano geniali. È una cosa che diciamo sempre, ma senza spiegarla in questo modo. L'oggettivazione è un'economia del genio ma, allo stesso tempo, ha un effetto di disincanto: Weber sviluppa sempre questi due aspetti⁴²³. Detto questo, per ripetere quello che ho detto prima sull'ambiguità dell'oggettivazione, l'oggettivazione è un atto che va nella direzione della razionalizzazione, ma allo stesso tempo, nella misura in cui c'è una pubblicazione di questa razionalità, la *vis formae*, la forza della forma algebrica o logica esercita un effetto di violenza simbolica. Nella misura in cui gli effetti razionali dell'oggettivazione sono inseparabili e contemporanei agli effetti simbolici dell'oggettivazione, la razionalizzazione nel senso di Weber è accompagnata, si potrebbe dire, da una razionalizzazione quasi, nel senso di Freud. Ancora una volta, questo è chiaro quando si tratta di legge. La professione legale ha le sue tendenze. Si tratta di persone relativamente autonome con interessi specifici nella coerenza e nel controllo logico. Devono integrare tutti gli atti della giurisprudenza precedente in modo da fare scomparire le contraddizioni. Il loro capitale professionale specifico è quindi un capitale di razionalità e sono strettamente legati alla razionalità. Detto questo, l'effetto giuridico, l'effetto di razionalità che la legge eserciterà avendo una risposta per tutto, maschererà i presupposti, gli assiomi impliciti di una legge che non è ovviamente il prodotto di una pura costruzione della

ragione: gli assiomi fondamentali di un sistema giuridico sono consegnati al giurista dall'universo politico, sono i presupposti dell'universo politico. Il lavoro formale svolto dal giurista darà a quello che poteva essere un'assiomatica, un sistema basato su un'assiomatica arbitraria, una veste razionale, e l'effetto specifico dei sistemi simbolico-razionali sarà prodotto da questa combinazione di arbitrarietà e ragione. È questo che intendo con *vis formae*: la formalizzazione in senso algebrico e giuridico esercita un effetto di ragionamento attraverso il quale gli effetti della violenza vengono trasfigurati e trasformati. Questo potrebbe essere dimostrato in relazione al capitale culturale, al capitale scolastico o a tutta una serie di altre cose che ho detto, ma mi fermo qui per la prima parte della lezione.

Seconda ora (risposte alle domande e seminario): una storia delle tecnologie del pensiero

Molti mi chiedono se le moderne forme di conservazione del pensiero, in particolare il registratore o altri strumenti – si pensi al computer, eccetera – possano svolgere un ruolo paragonabile a quello svolto dalla scrittura. Penso che, in generale, siamo troppo poco consapevoli dell'infrastruttura del lavoro intellettuale, mentre dovremmo fare una sorta di storia materialista del lavoro intellettuale che cerchi di mettere in relazione la forma del lavoro intellettuale con lo stato degli strumenti di produzione, conservazione e trasmissione della conoscenza. Dimentichiamo, ad esempio, che l'insegnamento, o la scuola, lungi dall'esistere da sempre di per se stessa, è un'invenzione storica.

I sofisti, ad esempio, sono coloro che hanno inventato il sistema scolastico, e parte del dibattito tra Platone e i sofisti può essere letto come una discussione su tecnologie sociali appropriate e ragionevoli e, allo stesso modo, su modi appropriati di pensare e riflettere. C'è il dibattito sulla parola scritta e sul poeta [già citato], ma anche quello sul sapere mercenario: dobbiamo essere pagati quando insegniamo⁴²⁴? Questi dibattiti sono legati al cambiamento tecnologico. Ci sono delle pietre miliari per questa storia sociale delle tecnologie del lavoro intellettuale: il libro di Havelock [*Preface to Plato*] che ho citato, per esempio. Un altro libro che contribuirebbe molto alla nostra comprensione delle forme letterarie e di ciò che può (o non può) essere pensato è *The Art of Memory* di Frances A.

Yates⁴²⁵. Credo che questo libro straordinario riassume molto bene quello che sto dicendo. In un certo senso, mostra la storia di una tecnologia della memoria che è apparsa in Grecia, poi si è sviluppata ed è stata elaborata e codificata dagli oratori romani, da Cicerone e soprattutto da Quintiliano. È una vera e propria tecnologia nel senso in cui parliamo di tecnologia nell'industria. Il problema degli oratori era quello di avere una sorta di piano per memorizzare i loro discorsi. Imparavano ad associare ogni parte del discorso a una parte della casa (“Nell’atrio metto l’introduzione, nella camera da letto metto...”) e il discorso era un percorso spaziale che li aiutava a memorizzare. Durante il Rinascimento, questa tecnologia ha avuto altri significati, più esoterici, ma, fin dall’inizio, era qualcosa che avveniva nelle società della scrittura.

E voglio qui attirare l’attenzione su un’altra idea errata: si immagina che con il comparire dello scritto l’orale scompaia, ma non è così: in Grecia, ad esempio, la parola scritta e quella parlata hanno convissuto per molto tempo, e le persone che facevano parte di una sorta di corporazione di poeti, trasmettevano ancora il loro sapere in modo completamente orale: dovevano memorizzare chilometri di versi e riprodurli mediante metodi di mnemotecnica. Ci sono stati bellissimi lavori di Lord e Parry⁴²⁶ che si sono concentrati essenzialmente sulle tecniche di semi-improvvisazione dei poeti arcaici e che hanno lavorato (soprattutto) sui bardi jugoslavi che avevano tecniche che pensiamo fossero simili a quelle usate dai poeti omerici per memorizzare e improvvisare, con sistemi di schemi, formule, ecc. Queste tecniche di invenzione e memorizzazione sono molto importanti perché danno origine a forme di pensiero completamente diverse. In un certo senso, la lotta contro il poeta è già un effetto di campo. Nel V secolo a.C. esisteva già qualcosa di simile a un campo intellettuale, con professionisti dell’insegnamento, sofisti che volevano razionalizzare la trasmissione, che dicevano che tutto poteva essere insegnato (questo è l’ENA⁴²⁷), che l’arte di accedere alla politica, al potere e all’eloquenza poteva essere trasmessa. Si può insegnare non solo a parlare bene, ma anche a parlare in modo appropriato: non basta avere la forma, bisogna anche avere la forma che dia la possibilità di applicare la forma, che è il grande problema di ogni insegnamento e conoscenza formalizzata: si hanno le formule matematiche, ma bisogna ancora trovare l’oggetto a cui applicarle, il che non è affatto facile. Se da un lato i sofisti cercavano di insegnare e formalizzare,

dall'altro c'erano persone che insegnavano ancora in modo molto tradizionale, un sapere totale, trasmesso in modo mimetico, con pochissime spiegazioni, pochissima codificazione, il che generava una sorta di concorrenza nel campo dell'insegnamento. E, in una posizione intermedia, c'erano delle specie di profeti, i famosi presocratici, che dicevano: "Sono io che lo dico". Si potrebbe quindi fare una sorta di sociologia della produzione culturale riportando le forme dei prodotti a delle modalità di produzione culturale. Ritengo che in questi modi di produzione le tecniche disponibili siano molto coinvolte. Penso che oggi il registratore possa essere una tecnica di produzione. Solo che, come spesso accade, ci sono effetti di isteresi. Per esempio, credo che per molto tempo – e questo si ritrova in Platone – quando è stata inventata la scrittura, la gente non ne ha fatto nulla, non ha visto cosa poteva ricavarne, ha continuato a usare la scrittura come strumento per trascrivere i prodotti di altri modi di produzione, e il tipo di lavoro socratico che consiste nel dire: "Ti critico, ti verifico memorizzando tutto quello che hai detto come se fosse scritto", si è sviluppato poco a poco. In un certo senso, è stato necessario inventare la logica per sfruttare appieno le possibilità offerte dalla parola scritta. Allo stesso modo, oggi esiste una quantità di strumenti che porteranno a profonde trasformazioni nei modi di produzione intellettuale, ma che non stiamo ancora utilizzando perché l'atteggiamento degli agenti che hanno a disposizione questi strumenti fa sì che usiamo il registratore come se fosse un dettato. Non sappiamo ancora come approfittarne, ma ci sarebbero cose interessanti da fare sull'uso della fotografia da parte delle scienze sociali⁴²⁸. Tutto questo per dire che una storia sociale degli strumenti sarebbe, a mio avviso, molto importante, poiché gli strumenti riguardano anche le forme di organizzazione. Il seminario è un'invenzione storica. La lezione magistrale è stata una trasposizione della predica sacerdotale. Il seminario è un'invenzione dei filologi tedeschi dell'Ottocento: le persone si siedono allo stesso tavolo, in cerchio, e hanno letto in precedenza un certo numero di testi; è un'invenzione capace di trasformare profondamente la produzione, i rapporti di produzione (per usare l'analogia con l'economia), i contenuti, il pensabile e l'impensabile. Per chi lavora su questi temi, il progetto di una storia sociale del pensiero nel suo rapporto con gli strumenti a disposizione mi sembra una strada molto interessante. Si pensi a tutti i dibattiti sull'opposizione tra lavoro individuale e lavoro collettivo: il lavoro

collettivo non è forse distruttivo dell'idea stessa di lavoro intellettuale? Questo tipo di dibattito non è nato per caso nel maggio '68, mentre si affrontavano problemi di gerarchia: c'è molto di più. C'è tutta una rappresentazione inconscia del lavoro intellettuale. Per capire le vocazioni artistiche o intellettuali, bisogna analizzare le immagini più o meno fantastiche che i nuovi entrati nella professione hanno di essa, ad esempio la tradizione di intervistare gli artisti: "Come lavora? – Lavoro di notte, bevendo caffè". Molte persone intraprendono un lavoro intellettuale sulla base di queste fantasie. Se pensiamo che essere uno scrittore significhi avere una penna o uno stile, escludiamo tutta una serie di possibili usi degli strumenti. In questi dibattiti individuo/collettivo, c'è l'opposizione tra il letterario (che è singolare) e lo scientifico (che è collettivo): si può collettivizzare la produzione intellettuale (con tutte le connotazioni politiche...) senza distruggerla? Il libro di Antoine Compagnon sulla Terza Repubblica⁴²⁹, pubblicato di recente, offre un'eccellente descrizione dei dibattiti intorno al lansonismo⁴³⁰, la lotta intorno alla riforma dell'Università, che opponeva i modernisti, gli scienziati sociali (Seignobos, Lanson, Durkheim, ecc.), ai tradizionalisti, tendenzialmente storici della letteratura, professori di francese e così via. Questa lotta, che rassomiglia moltissimo alle lotte odierne⁴³¹, ruota spesso intorno a tecnologie sociali che riguardano l'immagine di sé, una sorta di mitologia personale degli intellettuali. Un altro esempio: i salotti sono un'invenzione storica sorprendente; sono una forma sociale che riunisce uomini e donne, artisti e borghesi. Allo stesso modo, le gallerie, i musei, tutte le cose a cui siamo abituati, sono invenzioni storiche. Non credo che la teoria kantiana della bellezza possa essere compresa senza sapere che, all'incirca nello stesso periodo, a Dresda e in diverse altre città, comparivano gallerie in cui le opere d'arte venivano appese e destinate a essere guardate indipendentemente dal loro contesto o dalla loro funzione; non si considerava più che una pala d'altare fosse un'opera che assolveva a una funzione religiosa⁴³². La cultura puramente estetica di guardare l'opera in sé e per sé, se non il suo prodotto, era in ogni caso rafforzata dall'esistenza di gallerie e musei... In effetti, l'invenzione della postura e l'oggettivazione della postura estetica sono simultanee (abbiamo iniziato ad appendere le opere nei musei – non è successo da un giorno all'altro, c'erano gallerie già nel XV secolo). Ma il museo moderno come oggettivazione dello sguardo

estetico puro è un'altra di queste invenzioni tecnico-estetiche. Lo stesso vale per i libri. I francesi non fanno indici, o li fanno molto raramente: cosa significa? L'indice è una invenzione tecnica che permette un rapporto col libro molto particolare. Allo stesso modo, la tavola delle materie non è evidente, è anch'essa un'invenzione. Possiamo associare molte di queste cose che ci sembrano coestensive all'arte di pensare. Il piano a tre punti è un'invenzione (si veda il libro di Panofsky, *Architettura gotica e pensiero scolastico*, uno dei grandi libri dell'umanità...), è quello che San Tommaso chiama il principio di chiarificazione: l'idea che le cose debbano essere dette in modo che siano il più possibile autoesplicative, che dichiarino la propria organizzazione. Nell'edizione francese di Panofsky vedrete che ci sono facsimili di manoscritti del XII secolo e del II secolo uno accanto all'altro⁴³³; nel manoscritto precedente alla chiarificazione, tutto arrotolato, non ci sono titoli, né capitoli, mentre il manoscritto chiarificato si organizza, in tre punti, come una cattedrale gotica. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Sapere che si tratta di invenzioni storiche ci libera da quelle cose che il sistema educativo spesso trasmette come esigenze eterne della mente, eternizzandole al di là della loro utilità sociale. [...] Il dibattito sul piano a tre punti o in due parti è molto importante [...], ci sono cose che non possono essere pensate in due punti. La visione storicista è la più rifiutata. Non lo dico per cattiveria, ma gli intellettuali aborriscono le analisi storiciste delle cose intellettuali. Si considerano pensatori universali, mentre per avere qualche possibilità di essere universali bisogna saper storicizzare: più so che gli strumenti che uso sono storici – il modo in cui parlo, i modelli di pensiero sono l'incorporazione di una quantità di invenzioni storiche successive, più o meno codificate, trasmesse, istituzionali – più è probabile che mi de-storicizzi, o almeno che metta da parte il più arbitrario dei retaggi storici. Questa storia delle tecnologie del pensiero avrebbe quindi anche una funzione epistemologica cruciale. Su questo troverete molti elementi in Bachelard, che era molto sensibile a queste cose: egli fa costantemente emergere il carattere inaspettato, sorprendente, storico di cose che sono diventate ovvie nel pensiero scientifico⁴³⁴.

Delega e rappresentanza (2)

Riprenderò molto rapidamente ciò che ho detto la volta scorsa, in modo non molto ordinato, sulla delega, e cercherò di sottolineare alcune conseguenze delle considerazioni che ho fatto. Avevo cercato di mostrare che questa sorta di processo di delega nei termini in cui ci viene proposto – mi sembra a partire da Rousseau in poi – secondo il quale un individuo incarica un altro individuo di parlare al suo posto, occulta un altro processo più potente, più pericoloso: quello della rappresentazione per cui un certo numero di persone si riconosce in qualcuno che, rappresentandole in senso teatrale, le fa esistere come gruppo. Bizzarramente, comincerò con questo effetto di rappresentazione, di teatro, che è sempre stato visto e allo stesso tempo non visto, credo a causa di questa sorta di attaccamento al modello della delega. Sto leggendo un testo di Hobbes nel *Leviatano* che mi sembra importante per chiarire questo aspetto: “Una moltitudine di uomini diventa una persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente della moltitudine. Infatti è l’unità del rappresentante, non l’unità del rappresentato che fa una la persona, ed il rappresentante che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l’unità in una moltitudine non può non intendersi in altro modo”⁴³⁵. Questo testo è molto interessante perché mescola le due forme, sia la delega che la rappresentanza: Una moltitudine di uomini diventa una sola persona quando questi uomini sono rappresentati [“rappresentati” in senso simbolico], in modo tale che ciò avvenga con il consenso di ogni singolo individuo di questa moltitudine”. [Questa è la visione della delega: io delego con un atto, deliberato, libero, ecc.] Perché è l’unità di colui che rappresenta, non l’unità dei rappresentati, che fa la persona una [è perché il rappresentante è unico che il rappresentato è unico: è l’unità di colui che rappresenta e non del rappresentato che fa la persona una]”. In altre parole, abbiamo la formulazione più sintetica di quanto ho detto la volta scorsa: l’effetto politico fondamentale non risiede forse in questa capacità di unificare che è data al rappresentante in quanto unico? Se sono l’unico rappresentante di un gruppo, la mia unicità è una sorta di manifestazione, di esibizione dell’unità del gruppo. Per Hobbes, questo effetto simbolico, questo effetto unificante della rappresentanza, l’efficacia unificante della rappresentanza, potremmo dire, è al massimo della sua efficacia quando [coloro che sono rappresentati] non esistono prima della rappresentanza. C’è una sorta di inizio assoluto: è quando il

rappresentante si afferma come rappresentante che, allo stesso modo, fa esistere il gruppo rappresentato. Credo che questo effetto di unificazione attraverso la rappresentanza sia tanto più potente quanto meno il gruppo che il portavoce fa esistere manifestandolo ha voce. Il paradosso di Hobbes raggiunge quindi il suo massimo quando pensiamo ai rappresentanti dei gruppi dominati: questa teoria hobbesiana della rappresentanza creativa e unificante non è mai così valida come quando riguarda persone che, per ragioni economiche e sociali, per effetto di meccanismi legati al capitale culturale, hanno meno accesso alla parola e sono, di fatto, completamente in uno stato di auto-abbandono nei confronti del portavoce che li fa esistere rappresentandoli. L'analisi di Hobbes, che spesso è stata vista come un'anticipazione delle moderne forme di teoria del contratto e della delega, è in realtà più medievale che moderna: Gaines Post, *Studies in Medieval Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964; e Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970. Questo secondo libro si concentra sulla nozione di *Universitas*, cioè un gruppo che esiste come tale proprio attraverso la sua rappresentazione unitaria. La *Universitas* è il gruppo per eccellenza, la corporazione che si costituisce per il fatto di avere portavoce legittimi, dotati degli attributi legittimi della rappresentanza. Uno degli attributi più importanti è quello che Post chiama *sigillum authenticum*: in definitiva, la *Universitas* è un sigillo, il sigillo del rettore responsabile del corpo che, in un certo senso, incarna il corpo collettivo; il rettore è un corpo biologico che incarna il corpo sociale e, incarnandolo, lo fa esistere. È dotato degli attributi simbolici della sua rappresentatività, sotto forma di *sigillum*, il sigillo che legittimerà la sua firma, che certificherà la conformità della sua firma. Potremmo evocare lo *skeptron*, il bastone che, secondo Benveniste, veniva dato all'oratore per dimostrare che aveva il diritto di parlare⁴³⁶, che era legittimato a parlare perché era colui che aveva lo scettro. È uno di quegli oggetti simbolici che incarnano, materializzano e oggettivano l'unità del gruppo. Questa tradizione di ricercatori ha riflettuto anche sulla nozione di corona: Noi diciamo "i beni della corona", la corona è un oggetto che manifesta⁴³⁷ che chi la porta è il re... E se possiamo dire "il re è morto, viva il re", è perché i beni della corona, come lo scettro, sopravvivono al re; ci saranno re finché ci saranno corone, finché la corona potrà essere passata

formalmente da un re all'altro, e il re è in definitiva colui che ha ricevuto la corona secondo le forme. Questi problemi di rappresentanza si sono sviluppati nella tradizione medievale a partire dalla preoccupazione di definire cosa sia un gruppo legittimo. Un gruppo realmente esistente, una *Universitas*, è un gruppo di persone che si riconoscono nello stesso portavoce. Evidentemente ci troviamo nel regno della pura magia, come vediamo con la corona. Secondo un'interpretazione un po' ingenua, questi attributi simbolici sono un po' come lo "sfoggio" pascaliano, l'apparato pascaliano⁴³⁸: come le cerimonie della Chiesa, l'esibizione simbolica ha lo scopo di impressionare, di colpire gli spiriti, ecc. Un sigillo non è nulla di straordinario; semplicemente, il sigillo è il gruppo. Chi ha il sigillo, o lo scettro, è il gruppo. Quindi non è solo che lo scettro è decorato, accresciuto e impressionante... Penso che, per analogia, possiamo pensare al rituale del microfono nelle assemblee contemporanee: passare il microfono all'oratore è una forma trasposta della tecnologia dello scettro [e dello *skeptron*], un modo per dire: "Sei accreditato con un discorso legittimo". Nelle nostre società sono all'opera meccanismi dello stesso tipo, perché la parola può essere presa senza violenza solo da persone incaricate di prenderla, il cui mandato si presenta sotto forma di sigillo, scettro e così via. In parole povere: il sigillo è il mandato reificato, il mandato fatto cosa, è ciò che attesta, ciò che autentica il mandatario come mandatario legittimo.

L'ipocrisia strutturale del mandatario

Ora, in questa analisi della genesi sociale di un gruppo e dei meccanismi di produzione simbolica dei gruppi, vorrei cercare di vedere le caratteristiche del mandatario. Molto spesso descriviamo nel linguaggio della psicologia, della morale (e spesso dell'alienazione morale), le caratteristiche degli agenti sociali che possono essere dedotte dalla loro posizione nella struttura, ma credo che lo scopo ultimo della sociologia sia spesso quello di mostrare che le cose che descriveremmo come tratti caratteriali o individuali sono inscritte nella posizione sociale del chierico. Cercherò di farlo utilizzando testi molto diversi, testi di Nietzsche contro i preti, che probabilmente conoscete, e testi di Kant. Questi testi mettono sotto accusa una serie di caratteristiche del chierico come mandatario, come qualcuno che parla a nome del gruppo. Ma queste caratteristiche non sono

affatto caratteristiche della persona che potrebbero essere descritte in termini di ipocrisia (Nietzsche dice che i chierici sono ipocriti). Quello che voglio mostrare è che il detentore di un *sigillum* è votato a un'ipocrisia strutturale, e una caratteristica dei rappresentanti è quella per cui, essendo il gruppo, devono costantemente ricordarlo, ma, per avere il diritto di dire che sono il gruppo, devono dire che sono *solo* il gruppo e che esistono solo attraverso il gruppo. In altre parole, il discorso del leader sindacale, del leader politico, del rappresentante in generale comporta una sorta di modestia imposta: posso essere tutto, cioè il gruppo, solo se dico che non sono altro che il gruppo. Di conseguenza, le analisi sulla malafede dei mandatari che sono state generalmente applicate ai preti (in quanto mandatari per eccellenza) mi sembrano applicabili in modo molto generale. Sono iscritte in questa posizione e non hanno nulla a che vedere con le disposizioni etiche e psicologiche dei mandatari. Il problema del mandatario consacrato, che detiene lo scettro, è di autoconsacrarsi come consacrato. E si autoconsacra dicendo che non è altro che il sacro che lo fa esistere. Cito da *La religione nei limiti della sola ragione* di Kant (Paris: Vrin, 1979, pp. 217-218). Kant dice, più o meno, che “una Chiesa [che fosse] fondata [sulla fede incondizionata e non sulla fede razionale avrebbe] non servitori (*ministri*), [...] ma funzionari di alto rango che ordinano (*officiales*)”. Molto spesso, appena si parla di questi problemi, si ritorna, attraverso il latino, a questa tradizione medievale molto elaborata, essendo la Chiesa senza dubbio la prima invenzione storica di una grande burocrazia: un'enorme quantità di lavoro è stata dedicata a questa sorta di genesi inconscia di una grande burocrazia, con questo fenomeno della delega, l'invenzione del ministro come qualcuno che non esiste in sé, che è solo l'agente, il vicario del gruppo o di una corporazione. Questi *officiales* che, anche quando non appaiono nel pieno splendore della gerarchia (come nella Chiesa protestante [che è una sorta di Chiesa eufemizzata]), [...] e insorgono a parole contro una tale pretesa [Kant intende dire che si tratta di un'ipocrisia di secondo livello], vogliono tuttavia essere considerati come gli unici esegeti autorizzati delle Sacre Scritture, [...] e trasformano così il *servizio* della Chiesa (*ministerium*) in un *dominio* sui suoi membri (*imperium*) [e,] per [poter] dissimulare questa sovrarappresentazione, si avvalgono del titolo modesto di servitori”. Credo che in questo testo ci sia tutto. È un testo complicato, ma molto semplice da rileggere: c'è una sorta di doppio gioco

tra *ministri* (“ministro”, che significa, in senso etimologico⁴³⁹, un mandatario, che vale solo “per”, “al posto di”) e *officialis* (cioè il delegato che cessa di essere il delegato per essere autonomo, si autocostituisce). Come trasformare un potere delegato in un potere di cui si dimentichi che è stato delegato? Come trasformare il ministero in *officialis*, il *ministerium* in *imperium*? Come trasformare il segretario generale in generale in capo? Kant dice che ha luogo una sorta di usurpazione: il servizio al gruppo diventa servizio a se stessi da parte del gruppo, l’usurpazione è inclusa in questo passaggio: “Usano il titolo modesto di servitori”. In altre parole, la strategia della modestia è strutturale: posso diventare imperioso solo in certo modo abdicando a me stesso, cancellandomi davanti alla legge. Questo tipo di *habitus* effimero, tipicamente sacerdotale, è una sorta di descrizione dell’*habitus* clericale in tutta la sua generalità. I ministri, ci dice Kant, cercano di ottenere il monopolio della Sacra Scrittura: sono sacri in virtù delle Scritture che stanno per consacrare. Diranno: “Dobbiamo rileggere Marx – il giovane Marx e il vecchio Marx”⁴⁴⁰, “Dobbiamo rileggere l’Antico Testamento e il Nuovo”, “Bisogna fare delle cesure”, “Ci sono testi buoni e testi cattivi”, “Bisogna leggere Marx meglio di Marx”, e così via. Per costituirsi come sacri, devono costituirsi come detentori del monopolio della definizione di ciò che li consacra. Devono quindi avere il monopolio dell’esegesi quando il principio di consacrazione è un libro, come spesso accade per le tradizioni basate su un capitale culturale oggettivato. Nietzsche lo dice molto bene ne *L’Anticristo* (un testo assolutamente formidabile, se ne potrebbero citare pagine e pagine...): “Questi Vangeli, non si possono leggere con troppa cautela, hanno la loro difficoltà dietro ogni parola” (p. 69)⁴⁴¹. Una domanda ovviamente molto interessante dal punto di vista dell’analisi: come mai testi filosofici di questo tipo possono essere utilizzati in un’analisi sociologica? Cosa suggerisce il loro studio? In effetti, questi testi sono quasi sempre scritti nelle modalità dell’indignazione, della condanna, e l’indignazione, se è uno dei principi della loro lucidità (si può vedere ciò che si detesta), allo stesso tempo impedisce di vedere il principio di ciò che si detesta. Un sociologo può essere attratto da una cosa o da un’altra che lo indignano, ma è sociologo solo se va oltre la sua indignazione, scoprendo i principi che fanno esistere quella cosa; questo non gli impedisce di indignarsi, ma deve trovarne il fondamento. In Nietzsche, il tono di indignazione profetica è

ovviamente permanente, ma tocca meccanismi reali molto importanti e molto generali: “Questi Vangeli non possono essere letti con troppa cautela, hanno la loro difficoltà dietro ogni parola. Partendo dal presupposto che i Vangeli sono difficili, l’esegeta si attribuisce il monopolio della loro lettura. Molti testi, in una certa misura, sono resi difficili da esegeti che cercano di stabilire un monopolio sull’esegesi. Questa proposizione è facilmente illustrata da una miriade di esempi: l’ermeneuta è ermetico per giustificare l’ermeneutica [risate]. Un altro esempio da Nietzsche: egli dice che il mandatario deve operare la “trasformazione di sé nel sacro”. Per trasformarsi nel sacro, bisogna consacrarsi come l’unico in grado di costituire il sacro. Tra le strategie con cui il mandatario si auto-consacra, c’è quella della devozione impersonale: “Nulla è più profondamente, intimamente rovinoso del ‘dovere impersonale’ di sacrificare al Moloch dell’astrazione”⁴⁴². Ecco un’altra proprietà del mandatario: dice “il Popolo”, “le masse”, parla in modo astratto, generale, e questa è una strategia... Un’altra citazione: il mandatario si assegna sempre compiti sacri: “Presso quasi tutti i popoli, il filosofo [per Nietzsche, il filosofo e il chierico sono la stessa cosa] è solo un’estensione del tipo sacerdotale [il che è vero], e questa eredità del prete, che si paga con denaro falso, non ci sorprenderà più. Quando abbiamo compiti sacri, come quello di emendare, salvare, redimere l’uomo [...] non siamo noi stessi impoveriti da un tale compito⁴⁴³? Questa bella formula è la formula stessa del feticismo: io salvo, sono un salvatore, quindi devo essere considerato come salvato. Questo tipo di trasfigurazione, l’inversione di causa ed effetto che l’alchimia della consacrazione realizza, è ciò che Nietzsche chiama la “sacra menzogna” a cui il prete si dedica. “Il prete è colui che chiama Dio la propria volontà”⁴⁴⁴. Un’altra citazione: “La legge, la volontà di Dio, il Libro Sacro, l’ispirazione – tante parole per designare le condizioni con cui il prete accede al potere, con cui mantiene il suo potere – questi concetti sono alla base di tutte le organizzazioni sacerdotali, di tutte le forme di dominio sacerdotale, o meglio di dominio filosofico-sacerdotale”⁴⁴⁵. E Nietzsche prosegue: i delegati richiamano a sé i valori universali, “requisiscono la morale”⁴⁴⁶. Dio, la Verità, la Saggiezza, il Popolo, il Messaggio, la Libertà, per poter dire: “Io sono la Verità”, “Io sono il Popolo” e per diventare, come dice Nietzsche, “la misura di tutte le cose”. Questa strategia non è ovvia, è una mossa difficile: bisogna sempre giocare in piccolo, perdere, essere modesti

e umili per poter essere [trionfanti (?)] e dominare. La forma per eccellenza di questa “trasformazione del sé nel sacro” è quello che potremmo chiamare effetto oracolo – che Nietzsche ha esposto in una delle sue citazioni: il prete è colui che chiama Dio la sua propria volontà; *l'effetto oracolo* consiste nel fatto che il portavoce dice che ciò che parla attraverso di lui è il Popolo. Esiste una grande quantità di lavori etnologici ed etnografici sui grandi oracoli dell'antichità e sulle strategie utilizzate dai sacerdoti. Abbiamo gli effetti dell'oracolo nella politica quotidiana; il portavoce dà risposte ed enuncia il discorso di un popolo in nome del quale parla, legittimandosi a parlare in nome della parola che produce, in luogo di quel che lo legittima a parlare. Si fa parlare ciò in nome di cui si parla, coloro in nome dei quali abbiamo il diritto di parlare, e facciamo dire loro ciò che legittima l'oratore a parlare. Questo effetto “in nome di...” è cruciale: i portavoce sono persone che parlano “in nome di” qualcosa, parlano in nome del Signore... Sono come i vicari, sono lì per qualcosa e in nome di... Questo è molto importante: i durkheimiani si sono sempre chiesti come si potesse passare da una scienza dei costumi, cioè una scienza costitutiva di ciò che è il mondo sociale, a una morale⁴⁴⁷. Come passare dal positivo al normativo (cosa che nessuna scienza ha mai fatto...)? Invocavano il diritto del sociologo di essere l'enunciatore di ciò che è implicito nel mondo sociale, dei suoi vincoli, dei suoi imperativi collettivi. Ci sono testi di Durkheim assolutamente straordinari. È una tentazione a cui i sociologi sono inevitabilmente esposti. Come dico spesso (maliziosamente), per molti sociologi la sociologia è un modo di fare politica con altri mezzi: diventano esegeti della verità immanente del mondo sociale e, in nome di questa verità immanente o di queste leggi di tendenza (per esempio, l'opposizione in Durkheim tra normale e patologico), stabiliscono norme e dicono non solo quel che è, cosa già non facile, ma anche quel che dovrebbe essere. Questo gioco di prestigio è centrale. Ci permette di passare dal costitutivo al performativo. In fondo, i durkheimiani avevano capito molto bene che, poiché il trascendente è il gruppo, parlare in nome del gruppo significa darsi il monopolio dell'espressione della trascendenza ed esercitare su ogni membro del gruppo la costrizione inscritta nel collettivo. Ma se è vero che in gran parte è l'espressione del collettivo a far esistere il collettivo, questa costrizione si produce nell'atto medesimo con cui la si esercita. L'effetto

oracolo di cui parlavo prima consiste quindi nello sfruttare la trascendenza del gruppo in relazione all'individuo.

Questa trascendenza, che si esercita sotto forma di coercizione, permette a un individuo che può spacciarsi per il gruppo di sfruttare la trascendenza del gruppo sugli individui. Si tratta quindi di un modo per monopolizzare la verità collettiva, utilizzando il gruppo ordinatore per esercitare l'autorità sul gruppo. Se sono un portavoce, non appena mi autorizzo dal gruppo che mi autorizza, posso esercitare l'autorità sul gruppo. Credo che questo sia il gioco di prestigio fondamentale del mondo sociale. Il gruppo può riconoscersi in questa costrizione, ma la libertà non è totale. È una vecchia regola (“non si predica che ai convertiti”)⁴⁴⁸: il portavoce ha maggiori probabilità di essere riconosciuto all'interno del vincolo che esercita sul gruppo se esprime le aspettative latenti e confuse del gruppo e se rende esplicite queste aspettative latenti. Detto questo, il gioco di prestigio è reso possibile dal fatto che esiste un margine di libertà che è inscritto nel processo della delega. Per concludere su questo primo punto potrei dire che la modestia, l'ipocrisia sono caratteristiche sociali strutturali del modo di apparire del mandatario. Su questa tematica si potrebbero rileggere Robespierre, Saint – Just, questa sorta di identificazione terrificante con ciò in nome di cui si terrorizza.

L'omologia e la doppia mossa

Ora, in due parole: non sto forse tornando a una visione cinica del mandatario, alla vecchia visione del XVIII secolo, quella del prete che sfrutta la credulità, che inganna, e che troviamo in Helvétius o Holbach? Credo che uno dei progressi della scienza sociale (con Marx, i sociologi, ecc.) sia quello di aver compreso molto chiaramente i limiti di una visione ingenuamente materialista del tipo: “I preti manipolano le persone per soddisfare i propri interessi”. In realtà, il portavoce, il manipolatore, manipola solo perché è lui stesso manipolato; fa credere solo perché crede, e uno dei meccanismi che fanno sì che i manipolatori, i portavoce, credano in ciò che dicono – che contribuisce all'effetto di credere in ciò che dicono – sono gli effetti di omologia tra lo spazio dei mandatarie e lo spazio dei mandanti. Lo dico in termini astratti (cercherò di spiegarmi meglio più tardi): se il mandatario non è cinico, è perché, molto spesso, ogni

mandatario (ogni chierico, ogni agente religioso, ecc.) è in un rapporto con gli altri mandatarî (altri chierici, altri agenti religiosi, ecc.) con cui è in conflitto omologo a quello dei suoi destinatari con altri destinatari. Ad esempio, in un campo politico relativamente autonomo, la persona che occupa una posizione *a* di sinistra sta alla persona che occupa una posizione *b* di destra come la persona che occupa una posizione *A* di sinistra nello spazio sociale sta alla persona che occupa una posizione *B* a destra nello spazio sociale: il portavoce del dominato è per il portavoce del dominante in un rapporto omologo a quello del dominato con il dominante. Questo porta alla logica della doppia mossa, che è una delle cose più complicate da capire nel mondo sociale. Significa che ogni mossa degli agenti all'interno del campo relativamente autonomo (ogni mossa del profeta contro il sacerdote, ogni mossa del poeta d'avanguardia contro il poeta di retroguardia, dell'accademico contro il poeta simbolista, ecc.) sarà, a causa dell'omologia tra il campo relativamente autonomo e gli spazi più ampi (lo spazio della clientela borghese della letteratura, lo spazio degli elettori), sovradeterminata. Si prenderanno due piccioni con una fava. Se sono il portavoce della *Gauche Proletarienne*, e gioco un tiro mancino ai trotskisti⁴⁴⁹, do voce e visibilità al gruppuscolo omologo nel campo... Non so se mi sto facendo capire...⁴⁵⁰ Gli interessi specifici dei mandatarî che obbediscono ai loro interessi specifici obbediscono anche, in molti più casi di quanto si possa pensare, agli interessi dei loro mandanti, il che fa sì che si dimentichi che obbediscono ai loro stessi interessi. Hanno così tanto l'aria di parlare per i loro mandanti che si dimentica che il principio della loro posizione è in relazione agli altri mandatarî. Il più delle volte, a causa di questa omologia, "tutto torna", e gli interessi specifici dei mandatarî vengono alla luce solo nei casi in cui c'è una chiara discrepanza tra gli interessi dei mandatarî e gli interessi dei mandanti (ad esempio, nel caso di conflitti di interesse). I mandatarî allora si mettono a denunciare l'apolitismo o l'antiparlamentarismo piccolo-borghese. Non si possono denunciare gli interessi specifici dei mandatarî senza avanzare dei sospetti sulla "generosità" (per dirla con Nietzsche) dei mandatarî e senza essere sospettati di antiparlamentarismo o di una sorta di pujadismo o fascismo. Detto questo, ci sono molte situazioni in cui, poiché gli agenti obbediscono alla logica specifica del campo relativamente autonomo in cui sono impegnati, gli effetti di omologia fanno sì che, molto più spesso di quanto si

possa pensare, essi svolgano la funzione dichiarata, il che significa che servono così bene solo perché servono se stessi servendo; il più delle volte, servendo i propri interessi specifici, servono per soprammercato anche gli interessi di coloro in nome dei quali parlano.

Mandanti e corpo dei mandatari

Concludo con un ultimo punto: dopo aver analizzato l'effetto della costituzione del gruppo da parte dei mandatari, dobbiamo analizzare il rapporto tra i mandatari e il corpo, quando i rappresentanti esistono sotto forma di un corpo che, come il corpo sacerdotale, ha le sue tendenze. Max Weber diceva che ogni analisi della religione deve analizzare "le tendenze proprie del corpo sacerdotale"⁴⁵¹, cioè gli interessi specifici legati all'appartenenza a una Chiesa. Allo stesso modo, qualsiasi analisi di sociologia politica deve analizzare le tendenze specifiche degli apparati politici, che hanno una tendenza all'autoriproduzione. Come ogni corpo, ogni apparato politico è preoccupato della propria riproduzione e può sacrificare la propria funzione alla propria riproduzione. Voglio semplicemente mostrare che, mentre possiamo avere l'impressione che il mandatario sia delegato dal mandante, l'esistenza di corpi relativamente autonomi di mandatari significa che, in realtà, questa delega diventa una delega del mandante da parte del corpo dei mandatari. Secondo Weber, la Chiesa è un corpo che, avendo il monopolio della gestione legittima dei beni della salvezza, ha anche il monopolio della consacrazione dei sacerdoti: i sacerdoti detengono il sacro del corpo. Questa è la differenza tra il sacerdote e il profeta: il profeta si consacra da solo, è il mandante del proprio carisma, mentre il prete (come il professore) riceve il suo carisma dall'istituzione che lo consacra, che gli dà gli strumenti della consacrazione e che al tempo stesso gli assegna dei limiti. "Stai attento, devi fare un miracolo ogni mattina, ma non un vero miracolo, e soprattutto non essere carismatico"). È lo stesso per gli apparati politici: l'apparato politico ha le sue logiche, le sue tendenze a riprodursi, le sue leggi di consacrazione, e ognuno detiene il suo mandato dal corpo dei mandatari con le stesse funzioni, gli stessi limiti (l'uomo dell'apparato non fa miracoli, parla politichese, deve dire quello che dice l'apparato, non deve essere profetico). Ultima domanda: come sceglie i suoi mandanti il corpo dei mandatari?

Cosa chiede loro? Se è vero che il corpo dei mandatarî ha come principio la propria conservazione, tenderà a scegliere i mandanti più adatti a riprodurre il corpo dei mandatarî. Questa è in fondo la legge ferrea dell'apparato: il corpo dei mandatarî dà tutto a chi gli dà tutto, a chi non è nulla al di fuori dell'apparato. Questa è la forma strutturale della modestia sacerdotale: il prete perfetto, tipico, trae tutta la sua sacralità dalla Chiesa; in se stesso non è sacro. Allo stesso modo, il mandatario dell'apparato trae tutto il suo carisma dall'apparato e, sulla base di questa analisi strutturale, potremmo fare una psicologia sociale del mandatario. Avrei voluto citare testi di Zinoviev: il principio del successo di Stalin sta nel fatto che è una persona "straordinariamente mediocre". Un'altra formula: di un *apparatchik* diceva che aveva "una forza straordinariamente insignificante e quindi invincibile"⁴⁵². Come Nietzsche, Zinoviev sentiva chiaramente, nel modo dell'indignazione, che una delle proprietà del rappresentante legittimo è una certa mediocrità, una certa nullità. Perché? Perché colui che non è nulla al di fuori del corpo dà tutto al corpo. Le Chiese adorano gli oblati⁴⁵³, coloro le cui famiglie li consegnano alla Chiesa fin dall'infanzia, coloro che danno tutto alla Chiesa perché ricevono tutto da essa. Oggi, tra i vescovi francesi, c'è un'alta percentuale di oblati che sono totalmente devoti alla Chiesa perché non sono nulla al di fuori della Chiesa. Più sono qualcosa al di fuori della Chiesa, più tendo a essere intelligente, a essere profetico, a sfidare, e così via. Se devo tutto alla Chiesa, mi dono totalmente alla Chiesa, sono devoto e guadagno posizioni nella Chiesa...

Forse nel suo corso al Collège de France nell'anno 1954-1955, sotto il titolo *L' "institution" dans l'histoire personnelle et publique* (trascrizione in Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France [1954-1955]*, Belin, Paris 2003, pp. 31-154).

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1913), op. cit; Marcel Mauss e Henri Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., pp. 1-141.

Vedi la lezione dell'8 marzo 1984.

Descrivendo "il tipo più puro di potere legale" e cioè "quello che si avvale di un apparato amministrativo-burocratico" Max Weber nota che i funzionari sono nominati (non eletti) "secondo la qualificazione specializzata – determinata, nel caso più razionale, mediante un esame e comprovata da un diploma", *Economia e Società*, vol. I, op. cit., p. 215. Egli sottolinea che "la misura dei qualificazione specializzata è in costante aumento", (ibid, p. 216).

Il “potere burocratico” significa “il potere della impersonalità formalistica: *sine ira et studio*, senza odio e passione, perciò senza ‘amore’ e ‘entusiasmo’ ma sotto a pressione di semplici concetti di dovere il funzionario ideale esercita il suo ufficio in modo formalmente eguale per ‘chiunque’ vale a dire ogni interessato che si trovi nella medesima situazione di fatto”, cfr. *Economia e Società* vol. I, *op. cit.*, p. 220.

Max Weber distingue tre tipi di dominio legittimo a seconda che la validità della legittimità poggi su di un “carattere razionale”, su di un “carattere tradizionale” o su di un “carattere carismatico”, *Ibid.*, pp. 212-ss.

Qui Bourdieu risolve con il termine “autorità” la vexata quaestio della resa del tedesco *Herrschaft*, che sta sia per “potere” che per “dominio” e ha a lungo diviso i traduttori italiani di Weber, cfr. M. Basso, *Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana*, in “Filosofia Politica”, n. 2, 2012, pp. 309-324; ma cfr. anche P.P. Portinaro, *Potere o Dominio, una lettura weberiana*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, n. 1, 2022, pp. 187-205 [N.d.T.].

“Il problema della successione” insieme alla “scomparsa della persona del portatore del carisma” è stato studiato da Weber nella sezione sulla “trasformazione del carisma in pratica quotidiana e i suoi effetti” *Ibid.*, pp. 243-251.

“Nel caso di compiuta razionalità manca ogni appropriazione dell’ufficio da parte di chi lo detiene.”, cfr. *Economia e Società* vol. I, *op. cit.*, p. 214.

Cfr. la lezione del 26 aprile 1984, et P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique, op. cit.*, p. 314.

Qui il riferimento pare essere alla concezione di Jean Piaget di “schemi” intesi come, “regolarità costruite per prova e per errore (*tâtonnement*) nell’azione del soggetto e che possono essere generalizzate ad altre situazioni”, “En effet, pour pouvoir déduire, il faut être en possession de notions ou de schèmes opératoires déjà construits, et leur construction comme telle ne consiste pas en un processus déductif puisqu’il s’agit au contraire de les organiser par approximations et tâtonnements successifs jusqu’à rendre possible leur libre composition, c’est-à-dire la déduction finale”, Cfr. Jean Piaget, *Introduction à l’épistémologie génétique*, vol. II., *La pensée physique*, PUF, Paris 1950, p.184, tr. it. a cura di P. Guidoni, *Il pensiero fisico. Introduzione all’epistemologia genetica*, Emme edizioni, Milano 1984, [N.d.T.].

Cfr. la lezione del 26 aprile 1984.

J. Goody, *La Raison graphique, op. cit.*

E. A. Havelock, *Preface to Plato, op. cit.* P. Bourdieu riprende qui dei punti che aveva già sviluppato nella lezione del 3 marzo 1984..

Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Hermann, Paris 1938, p. 94.

Il nome citato rimane inaudibile. Potrebbe trattarsi di un riferimento a Lucien Lévy-Bruhl, *L’Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris 1938.

P. Bourdieu aveva già dedicato al termine e al concetto un approfondimento ne corso del suo primo anno di insegnamento (cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 65, tr. it., *Sociologia generale*, vol. I, *op. cit.*, p. 75.

P. Bourdieu in ogni caso usava l'espressione per designare un "contratto" del tipo: "se ci dessimo del tu?", "non credete che sarebbe più semplice che dicessimo tu?" (Pierre Bourdieu, *L'économie des échanges linguistiques*, in "Langue française", n° 34, 1977, p. 29.

Su questa definizione di accademismo cfr. anche P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, *op. cit.*, in particolare p. 307 e p. 372.

Si tratta di capitoli che non compaiono nell'edizione francese di *Economia e Società* e non sono ancora stati tradotti integralmente in francese. Max Weber aveva ripreso il termine *Kadijustiz* da un docente suo contemporaneo a Friburgo (Richard Schmidt) per designare una "giustizia empirica". Per l'edizione italiana cfr. *Economia e Società*, vol. II, *op. cit.*, pp. 1-202.

Il riferimento al Don Chisciotte rimanda al capitolo 45 della seconda parte intitolata "Come il grande Sancho Panza prese possesso della sua isola e in qual maniera si pose a governarla", cfr. M. De Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, tr.it. di V. Bodini, Einaudi, Torino 2015.

Cfr. le pagine dedicate da Weber al diritto consuetudinario, in *Economia e Società* vol. II, *op. cit.*, pp. 87-ss.

É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*

Robert Blanché, *L'Axiomatique*, PUF, Paris 1955, p. 59-60.

P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*

"La lingua è un sistema di segni in cui non vi è di essenziale che l'unione del senso e dell'immagine linguistica", F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 32, tr. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Il termine "esecuzione" è inteso da Saussure in chiave musicale, come esecuzione di uno spartito, cfr. A. Bondi, *Il linguaggio come "fenomeno". L'esperienza linguistica fra Saussure e la Fenomenologia*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 0 (3), 2010, pp. 39-51. [N.d:T].

P. Bourdieu aveva già utilizzato questo esempio nelle lezioni del 19 e del 26 aprile 1984.

Si tratta della questione con cui si apre il *Menone*, il cui punto di partenza è la domanda seguente: "Socrate, sai dirmi: la virtù s'insegna? Oppure non s'insegna, ma la si acquisisce con la pratica? Oppure né la si pratica né la s'impara, ma si viene formando negli uomini per natura o in qualche altro modo?", cfr. Platone, *Menone*; tr. it. di M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2010, p. 3, 70a.

Il figlio di Temistocle, Cleofanto, trae dagli insegnamenti del padre un talento di "buon cavaliere", ma in altri campi non è all'altezza dei talenti che ebbe il padre, cfr. *Menone*, *op. cit.*, 93-d.

Sulla critica di Leibniz a Cartesio, cfr. *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (1684) e *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes* (1692), in *Opuscules philosophiques choisis*, *op. cit.*, rispettivamente pp. 9-16 e pp. 17-78, tr. it. del primo scritto a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità, le idee*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, 3 voll., vol. I, pp. 252-257, UTET, Torino 2000.

Cfr. G.W. von Leibniz, *La monadologie*, (1720), in Id., *Discours de métaphysique et monadologie*, Vrin, Paris 1974, p. 51, tr. it. e cura di S. Cariati, *Principi della filosofia o monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, Bompiani, Milano 2017, § 28, p. 71.

“Il destino della nostra epoca, caratterizzato dalla razionalizzazione, dalla intellettualizzazione e soprattutto dal disincantamento del mondo, per il quale proprio i valori supremi e sublimi [sono] diventati estranei al gran pubblico per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli”, Max Weber, *La scienza come professione*, a cura di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1973, p. 41.

Platone, attraverso l’intermediazione di Socrate, rimproverava ai Sofisti (che a differenza di lui non provenivano dall’aristocrazia ateniese) di farsi pagare per i loro insegnamenti cfr. Platone, *Ippia minore. Sul falso*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015.

Frances A. Yates, *L’Art de la mémoire*, trad. D. Arasse, Gallimard, Paris 1975 [1966], tr.it. di A. Biondi, A. Serafini, *L’arte della memoria*, Einaudi, Torino 2023.

Milman Parry, *L’Épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*, Les Belles Lettres, Paris 1928; *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford University Press, Oxford 1979. Albert Lord, che fu assistente di Milman Parry, ha pubblicato uno studio sui bardi del sud della Jugoslavia: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge 1960.

Abbreviazione di *École nationale d’administration*. Bourdieu definisce ironicamente la ENA come la scuola dove si insegna l’arte di entrare in politica, dato che molti suoi diplomati entrano direttamente nei gabinetti ministeriali.

A questo proposito, si veda l’intervista di P. Bourdieu con Franz Schultheis sulle fotografie scattate durante le sue ricerche in Algeria tra il 1958 e il 1961: *Photographies d’Algérie*, in *Images d’Algérie. Une affinité électorale*, Actes Sud, Arles 2003, pp. 17-45. Si veda anche il numero 150 di “Actes de la recherche en sciences sociales”, dicembre 2003, dedicato a *L’anthropologie de Pierre Bourdieu*, che dedica ampio spazio alla fotografia in etnografia. Materiale fotografico e testo raccolto anche in italiano, cfr. P. Bourdieu, *In Algeria. Immagini dello sradicamento*, a cura di F. Schultheis, C. Frisinghelli, A. Rapini, Carocci, Roma 2012.

Antoine Compagnon, *La Troisième République des Lettres*, Seuil, Paris 1983.

Gustave Lanson (1857-1934), direttore della *École normale supérieure*, fu una figura di spicco della riforma universitaria e della critica letteraria. Tenendo conto delle influenze sociali, si oppose a Taine, che rappresentava il movimento tradizionalista, e si interessò anche alla dissertazione e alla spiegazione del testo da un punto di vista pedagogico.

Cfr. in *Homo academicus*, *op. cit.*, l’analisi del mondo universitario negli anni Sessanta e Settanta e in particolare i riferimenti alla lotta della “nuova Sorbona”.

Cfr. P. Bourdieu, A. Darbel e D. Schnapper, *L’Amour de l’art*, *op. cit.*; Pierre Bourdieu, *Piété religieuse et dévotion artistique. Fidèles et amateurs d’art à Santa Maria Novella*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n° 105, 1994, pp. 71-74.

E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, *op. cit.*, in particolare pp. 89-95.

G. Bachelard, *La Formation de l’esprit scientifique*, *op. cit.*

Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris 1983, pp. 166-167, tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, con testo inglese a fronte e latino in nota, Bompiani, Milano 2001, pp. 270-271.

“In Omero, lo *skeptron* è l'attributo del re, degli araldi, dei messaggeri e dei giudici, tutti personaggi che, per natura e per occasione, sono rivestiti di autorità. Lo *skeptron* viene passato all'oratore prima che inizi il suo discorso, per permettergli di parlare con autorità”, cfr. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II: *Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris 1969, p. 30.

Durante il suo primo anno di insegnamento, Bourdieu si era già occupato della corona, basandosi su *A History of the English Coronation* di Percy Ernst Schramm, trans. L. G. Wickham Legg, Clarendon Press, Oxford 1937.

Cfr. la lezione del 3 maggio 1984.

La parola *minister* in latino significa “servitore”, “domestico”, “colui che serve, che aiuta”, ed è formata a partire da “minus” (meno), mentre *magister* “colui che comanda”, il “padrone” è formato a partire da “magis”, (più).

Allusione alle numerose “riletture” di Marx negli anni Settanta, alle quali P. Bourdieu ha dedicato un articolo: *La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de “Lire Le Capital”*, *op. cit.*

Bourdieu non indica qui una edizione di riferimento, ma si ratta del § 44 del libro; per una traduzione leggermente diversa, cfr. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* [1895], in *OEuvres*, t. II, trad. H. Albert, Robert Laffont, Paris 2009, p. 1078, tr. it. di F. Masini, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1977.

Ibid., p. 1047, § 11.

Ibid., p. 1048, § 12.

Ibid., p. 1083, § 47.

Ibid., p. 1093, § 55.

Ibid., p. 1078-1079, § 44.

Cfr. principalmente Lucien Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des moeurs*, Paris, Alcan, 1903; Émile Durkheim, *Introduction à la morale* (1917), in *Textes, II: Religion, morale, anomie*, Minuit, Paris 1975, pp. 313-331.

“On ne prêche que les convertis” espressione idiomatica francese che ha il senso di “voler convincere qualcuno che è già convinto” [N.d.T.].

La *Gauche prolétarienne* (Sinistra proletaria) è stata un'organizzazione di ispirazione maoista costituita nel settembre 1968. Negli anni successivi al maggio '68, si trovò a competere all'estrema sinistra con i trotskisti della *Ligue Communiste Révolutionnaire*.

Può essere utile qui il rimando alle lezioni del secondo anno, cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 624-626, 636-639, tr. it., *Sociologia generale* 2. *op. cit.*, pp. 253-255 e pp. 262-264.

Su questo aspetto vedi la lezione del 15 marzo 1984.

Alexandre Zinoviev, *Les Hauteurs béantes*, trad. Wladimir Berelowitch, *L'Âge d'homme*, Lausanne 1977, p. 306, tr. it. di G. Venturi, *Cime Abissali*, Adelphi, Milano 1977.

Si veda l'opera che P. Bourdieu aveva appena dedicato all'episcopato, cfr. P. Bourdieu e M. de Saint Martin, *La sainte famille*, *op. cit.* Bourdieu parla di “oblato” anche in *Homo*

academicus, op. cit.

LEZIONE DEL 17 MAGGIO 1984

Prima ora (lezione): l'effetto delle forme. – Un'analisi della disciplina – L'ambiguità della disciplina. – Seconda ora (risposte alle domande e seminario): il problema della comparazione storica. – La coerenza del corso. – Paralleli storici ("mi ricorda..."). – La falsa eternità dei dibattiti accademici.

Prima ora (lezione): l'effetto delle forme

Vorrei tornare sul problema che ho posto la volta scorsa, quello delle strutture formali e del ruolo che possono svolgere nel mondo sociale. È un punto estremamente difficile, e io stesso non ho le idee del tutto chiare su quello che sto per dire, ma non credo che l'oscurità sia dovuta solo all'oscurità della mia mente: credo che sia uno dei punti più difficili dell'analisi scientifica. Da quando esiste la sociologia, e soprattutto da Max Weber in poi, si è posto il problema della razionalizzazione del mondo sociale, di questi processi che sono in atto dall'inizio dei tempi e che, a quanto pare, guiderebbero il mondo sociale verso una maggiore razionalità, una maggiore coerenza, una maggiore logica. Questo problema viene spesso risolto nella logica della filosofia della storia sulla base di un hegelianismo più o meno maturo e più o meno consapevole. Quello che ho voluto fare nelle ultime sessioni è stato cercare di vedere, in relazione alle operazioni sociali concrete, dove possa trovarsi la base di questa esperienza di razionalizzazione. L'ultima volta ho cercato di mostrare che tutte le attività sociali gestite da una disciplina, come il diritto, sono abitate da una sorta di carattere formale che conferisce loro una generalità intrinseca e, si potrebbe dire, una "generabilità" che le dota di tutte le apparenze ordinariamente associate alle pratiche razionali. È quindi questo tipo di pratiche che vorrei analizzare nel tentativo di vedere come si costituiscono nel mondo sociale e come funzionano. Per dare un'idea della difficoltà del problema, dobbiamo pensare alla nozione di competenza. Come sapete, il concetto di competenza è stato oggetto di critiche molto violente negli anni Sessanta: i critici lo consideravano uno dei supporti ideologici di tutte le richieste di gerarchizzazione. Grosso modo, l'analisi critica di questa nozione tendeva a ridurre la competenza tecnica al livello della competenza sociale e a dire: "La competenza che voi rivendicate, sia essa scientifica,

tecnica, tecnocratica o politica, e che descrivete come intrinsecamente fondata [“razionale” significa “intrinsecamente fondata”], come capace di sostenersi con la forza della propria coerenza, ha solo fondamenti sociali; il suo fondamento è un’ autorità esterna a se stessa, delegata dall’ordine sociale. Contro la tendenza delle competenze sociali a fondarsi esse stesse come ragione, a razionalizzarsi, a sostenere che il loro fondamento non è arbitrario ma necessario, cioè logico e quindi razionale, l’analisi sociologica introduce la messa in discussione relativista che consiste nel ridurre all’arbitrarietà ogni potere culturale, ogni affermazione di universalità culturale. Così, nelle analisi che ho proposto del sistema scolastico⁴⁵⁴, ho introdotto l’idea di arbitrarietà culturale che, comune all’antropologia e all’etnologia, introduce una forma di messa in discussione dei fondamenti stessi dell’universo culturale quando viene applicata a un universo che si pretende razionalmente autosufficiente. In effetti, la domanda che mi pongo è se le opinioni degli esperti e le autorità che si dichiarano razionali siano, come sostengono, fondate sulla ragione o se, al contrario, siano strettamente sociali.

Mi sembra che l’analisi scientifica dovrebbe almeno sollevare la questione dell’apparenza di razionalità, cioè di autosufficienza, che queste competenze possono produrre e che è almeno parte del loro effetto sociale. Parlare di violenza simbolica, come faccio spesso, significa almeno riconoscere l’esistenza di forme di potere (simbolico) che si esercitano solo con la complicità di chi le subisce. L’universalità della loro autorità sta nel fatto che si applicano a tutti i soggetti possibili, e non c’è nulla da opporre, dal momento che sono enunciati (o annunciati, per così dire) in nome della ragione... Questo è il senso, il centro di ciò che cercavo di dire la volta scorsa: Volevo porre queste questioni, non in questi termini un po’ generici in cui non c’è soluzione se non dogmatica o ideologica, ma in modo concreto, in relazione a una pratica particolare cercando, per esempio, di mostrare che cosa potrebbe unire modi di pensiero così distanti come il modo di pensiero giuridico e il modo di pensiero matematico. Oggi vorrei estendere un po’ questo punto e cercare di vedere come questa nozione di regola, di regola formale, in un certo senso costitutiva del sociale, porti con sé l’ambiguità di cui ho appena parlato.

Un’analisi della disciplina

Inizierò menzionando la nozione di disciplina che, stranamente, ha ricevuto pochissime analisi da parte dei sociologi. L'unico testo che conosco sull'argomento si trova nel volume II di *Wirtschaft und Gesellschaft* di Weber (edizione Colonia-Berlino, 1964, pp. 866-8731)⁴⁵⁵. Weber insiste su alcuni punti: la disciplina, dice, si riferisce sia alla regola collettiva destinata a garantire l'ordine di un'istituzione sia alla disposizione inculcata dall'esercizio che porta a obbedire a questa regola collettiva. Se aprite *Le Robert*⁴⁵⁶, la parola francese ha anche due significati. Da un lato, parliamo della "disciplina di un ordine religioso", della "disciplina di un'istituzione militare" o della "disciplina di un collegio": in senso oggettivo, la "disciplina" è una regola collettiva, esplicita, il più delle volte codificata, scritta, stampata, che ha lo scopo di garantire l'ordine costitutivo di un'istituzione totale nel senso di Goffman⁴⁵⁷. D'altra parte, diciamo di qualcuno che "ha disciplina" o che "ricordiamo a qualcuno la disciplina": in questo caso, la parola designa la disposizione inculcata dall'esercizio. Quando diciamo: "La disciplina è la forza degli eserciti", mobilitiamo entrambi i significati; pensiamo sia all'ordine militare sia a quell'ordine incorporato che è l'*habitus* disciplinato del buon soldato, essendo l'*habitus* disciplinato del buon soldato il prodotto della disciplina impostagli. La disciplina è quindi sia la regola esterna sia la disposizione inculcata dall'esercizio a obbedire a quella regola. Una nota che mi sembra importante: la disciplina è la disposizione a obbedire eseguendo l'ordine in modo immediato, preciso, senza discussione critica, cioè in modo del tutto istantaneo... È la disciplina come obbedienza immediata che conferisce alle azioni il loro carattere meccanico, automatico, immediatamente orchestrato. È un mezzo per raggiungere l'uniformità e l'automaticità del meccanismo nel comportamento umano. In sostanza, se Durkheim diceva che "i fatti sociali devono essere trattati come cose"⁴⁵⁸, si può dire che le istituzioni totali trattano gli agenti sociali come cose. Riescono a farli agire come cose, a farli funzionare come macchine che non devono pensare o riflettere (la riflessione richiede tempo); bisogna obbedire prima di riflettere. Se qualcuno vi dice: "Buttati a terra", non dovete guardare se c'è dell'acqua, ma buttarvi a terra. Tenendo presente questa logica, possiamo comprendere l'assurdità che spesso caratterizza le esercitazioni volte a raggiungere la disciplina in senso soggettivo. La critica spontanea all'esercizio militare si concentra sempre sull'aspetto assurdo e arbitrario dell'esercizio con cui

l'esercito tende a produrre la mente disciplinata, ma questa assurdità fa parte delle condizioni stesse della produzione della disciplina, come obbedienza di tipo kantiano⁴⁵⁹. Non ci pensiamo mai, ma non c'è niente di più kantiano dell'esercito: gli imperativi militari sono imperativi categorici⁴⁶⁰ che escludono ogni ragionamento del tipo: "Ma se piove, dobbiamo buttarci a terra? Per produrre questa disposizione universale e immediata a obbedire, bisogna far obbedire nelle situazioni più opposte possibili, nella logica dell'imperativo ipotetico. Se obbedissimo solo quando è facile, non ci sarebbe bisogno di obbedire. Questa analisi mostra che la disciplina mira a far reagire gli agenti sociali come automi, come automi spirituali orchestrati oggettivamente dall'effetto della disciplina. In un certo senso, la disciplina è lo spartito, nel senso musicale del termine, di tutte le pratiche: nello stesso momento, tutti suonano la stessa nota senza doverci pensare. Qui torniamo al problema che ho posto in un altro punto di questo corso⁴⁶¹ dell'orchestrazione delle pratiche sociali: come si fa a far sì che un gruppo di persone faccia la stessa cosa nello stesso momento, vale a dire che un gruppo (credo sia questa la formula) agisca come un sol uomo? Se la danza svolge un ruolo così importante in tante società – e in particolare in quelle arcaiche, dove permette al gruppo di affermare le sue strutture, le sue unità, le sue differenze, la divisione del lavoro tra i sessi, di dare lo spettacolo della sua unità nella diversità – è proprio perché è una manifestazione di questo tipo di partizione secondo cui i gruppi si organizzano. La prima funzione della disciplina militare o di tipo contingente è quindi quella di far agire le persone come un sol uomo, il che non è evidente ed è sempre una sorta di conquista contro la dispersione o l'entropia spontanea dei gruppi... Una seconda funzione deve essere resa più esplicita: la disciplina è un modo per far agire un gruppo di persone come una cosa sola, senza chiedere loro di pensare alle loro azioni come collettive e razionali. Anche in questo caso, l'analisi di Weber sulla disciplina è molto kantiana (sembra un commento di Kant): la disciplina tende a prendere il posto dell'entusiasmo e della dedizione. Alle morali spontaneiste, alle morali della simpatia, a tutte le morali che richiedono agli agenti di contribuire alla loro azione morale, Kant oppone il seguente argomento: quando la spontaneità è maldisposta, è molto probabile che l'azione sia immorale⁴⁶². Quindi non dobbiamo fare affidamento sulla spontaneità degli agenti. Se per fare la carità devo essere in uno stato di

simpatia con la persona a cui devo fare la carità, basta che io sia maldisposto perché la mia carità scompaia. Se vogliamo azioni morali, la morale deve avere come principio la morale della pura obbedienza, cioè un principio puro e universale, irriducibile alle alee, alle “intermittenze del cuore” come le chiamava Proust⁴⁶³, alle alee della volubilità umana. Weber sta quindi dicendo che, senza escluderla (se ci sono persone eroiche, la disciplina si occuperà di loro...), la disciplina tende a prendere il posto dell’entusiasmo e della devozione verso una causa o una persona. In questo senso, la disciplina razionale si oppone alla devozione carismatica, che è in linea con la morale dell’empatia: mi butto nel fuoco per qualcuno solo finché sono disposto; basta che il mio umore cambi perché qualcuno non ottenga più nulla da me (il carisma è vulnerabile perché i suoi effetti sono, per eccellenza, discontinui). In contrasto con la devozione e l’entusiasmo carismatico per il leader, Weber vede la disciplina come una forma di razionalizzazione, perché è al riparo dalle fluttuazioni del sentimento che interessano tutte le pratiche umane finché è subordinata a un’autorità di tipo carismatico. In altre parole, Weber vede le strutture formali che ho descritto la volta scorsa come invenzioni storiche che assicurano una costanza e una permanenza nel mondo sociale che nessun altro principio può garantire. Egli mostra, ad esempio, che le invenzioni di natura disciplinare sono altrettanto importanti nella storia degli eserciti delle invenzioni tecniche, le invenzioni delle armi, che vengono loro sempre preposte⁴⁶⁴: le trasformazioni degli armamenti sono, infatti, secondarie rispetto alle trasformazioni delle strutture organizzative, e i più grandi progressi militari sono invenzioni puramente sociali (la falange, l’esercito rivoluzionario, la coscrizione), e non solo tecniche.

Potremmo estendere l’analisi di Weber contrapponendola a un’analisi spesso dimenticata perché si trova in una semplice nota del *Suicidio* di Durkheim (nota 1, p. 311)⁴⁶⁵. Per spiegare perché i militari tendono a suicidarsi più degli altri, Durkheim parla di un “suicidio [fatalistico]” causato da un’eccessiva regolamentazione. Questa opposizione Weber/Durkheim ci ricorda l’ambiguità delle strutture formali che sto descrivendo. Potremmo contrapporre la visione ottimistica di Weber, secondo cui la disciplina è una forma di razionalizzazione, alla visione pessimistica secondo cui una disciplina eccessiva, una regolamentazione eccessiva, una “disciplina oppressiva”, come dice Durkheim, rischia di

incoraggiare “le intemperanze del dispotismo materiale o morale”. Durkheim osserva quindi che, se la disciplina può essere una forza razionale, si presta anche a usi patologici, nel senso di Kant⁴⁶⁶; il dispotismo di chi usa la disciplina può portare a intemperanze tali da favorire quello che egli chiama “suicidio fatalista”, che si riscontra soprattutto nei militari e – questo vi ricorderà quanto ho detto la volta scorsa a proposito del rapporto con il tempo⁴⁶⁷ – nei “soggetti il cui futuro è spietatamente murato” e che soffrono del “carattere ineluttabile e inflessibile della regola [contro] la quale non si può nulla”. Il punto di Durkheim è che la disciplina, se usata in modo totalitario, può avere effetti anomici e portare chi la subisce al suicidio, nella misura in cui ha l’effetto di annullare qualsiasi visione del futuro. In altre parole, se la disciplina ha l’efficacia immediata di cui parla Weber, è proprio perché annulla ogni anticipazione di uno spazio di possibilità. Se tutti agiscono, se tutti gli agenti agiscono come un unico soggetto, è perché non hanno alternative: si trovano di fronte a una non-scelta e, allo stesso modo, il loro futuro è irrimediabilmente murato: c’è solo una cosa da fare. Questa esperienza di disciplina che Durkheim richiama non è affatto antagonista a quella ipotizzata da Weber. Questa è l’analisi da cui volevo partire, per mostrare uno degli effetti di questo tipo di formalizzazione delle pratiche. Se pensiamo all’azione sociale come ho fatto la volta scorsa, concentrandoci su quelle strategie di direzione delle pratiche sociali in cui gli agenti sociali sono subordinati a forme universali, la disciplina appare come un caso limite di regolazione formale delle pratiche in cui l’aspetto soggettivo, individuale, singolare della pratica sociale è completamente abolito. Avvicinando l’analisi weberiana della disciplina all’analisi kantiana dell’azione morale, ho voluto mostrare che la regola disciplinare tende a trasformare gli agenti sociali in pure x: quando obbediscono a una regola formale, si liberano da tutto ciò che ha a che fare con quello che Kant chiama il “Sé patologico”⁴⁶⁸, cioè la loro singolarità, le loro passioni, i loro interessi, le loro pulsioni personali. In un certo senso, questo modo di organizzare le azioni umane, che si realizza attraverso la disciplina, l’universo militare come limite dell’universo kantiano, è l’assoluto opposto di un’organizzazione sociale di tipo fourierista⁴⁶⁹ in cui, come si sa, ogni agente sarebbe guidato dal buon uso delle sue passioni, dei suoi impulsi. L’universo rigoroso realizzato dalla disciplina si opporrebbe a un universo spontaneo in cui ogni individuo, facendo ciò che vuole, farebbe

ciò che è meglio per il gruppo. Penso che gli universi sociali oscillino tra l'utopia della caserma e l'utopia dell'Abbazia di Thélème⁴⁷⁰, dove l'anarchia delle passioni porta all'armonia delle pratiche. Tra i due, c'è un altro mito – sul mondo sociale si passa da un mito all'altro... –, quello della mano invisibile⁴⁷¹ che ossessiona gli economisti e che non si rifà né a Fourier né a Kant: è un universo in cui ogni individuo, obbedendo alle proprie passioni e ai propri interessi che hanno sempre una dimensione razionale o, comunque, potenzialmente razionale, si accorda comunque con gli altri attraverso la mediazione dei meccanismi di mercato.

L'ambiguità della disciplina

Le strutture di tipo formale e le pratiche che obbediscono a regole formali tendono a produrre comportamenti completamente orchestrati in modo tale che la quantità lasciata al caso, da un lato, e all'improvvisazione individuale, dall'altro, è minima. In effetti, questa forma di capitale che ho chiamato, generalizzando la nozione di capitale culturale, “capitale informazionale” conferisce ad alcuni agenti il controllo sulle regole dell'azione, il controllo su tutto ciò che, nel mondo sociale, tende a gestire le pratiche degli agenti secondo una regola di tipo disciplinare. In altre parole, questo capitale informazionale è alla base di ogni tipo di competenza. Mostrando l'ambiguità stessa di questa competenza⁴⁷², cercherò di stabilire l'esistenza di una forma di potere molto generale, non riducibile al potere puramente economico, che si basa sulla padronanza delle strutture informative che organizzano le pratiche reali. Le due forme più tipiche di questo potere sono le competenze giuridiche e le competenze politiche, nella misura in cui mirano ad agire sugli agenti sociali informando le loro pratiche attraverso informazioni sulla loro rappresentazione delle pratiche. Come funziona questo effetto di razionalizzazione? Ripeterò qui, forse più semplicemente, quello che ho detto la volta scorsa. Dopo Hegel⁴⁷³ – citerò alcune analisi di Durkheim, che non sono molto conosciute e che ricordano molto Hegel, anche se non possiamo essere sicuri che si sia consapevolmente ispirato a lui – le analisi della burocrazia tendono molto spesso a pensare ai detentori dell'autorità burocratica come ai detentori di una sorta di potere razionale, e alle strutture burocratiche come strutture razionali, come luogo della razionalità nel

mondo sociale; il burocrate è in un certo senso l'agente, il depositario dell'universale; è colui che arbitra, che opera compromessi, che bilancia tra interessi antagonisti. Ma se la burocrazia si trova spontaneamente investita di questo potere, non è solo, come dice Hegel, perché il burocrate ha potere sulle risorse formali o universali, non è solo perché ha il controllo sugli strumenti comuni e pubblici di amministrazione e gestione, ma forse anche perché, appunto, ciò che manipola, ciò con cui manipola, ha la proprietà di essere il prodotto di un processo di pubblicazione e oggettivazione. Confrontando una formula giuridica con una formula matematica, ho voluto mostrare che la specificità di un certo numero di principi di azione formale produce una forma di universalizzazione dei principi della pratica. Questa universalizzazione può essere più apparente che reale, più formale che materiale, come direbbe Weber⁴⁷⁴; c'è quella che ho chiamato una *vis formae*, una forza intrinseca di coerenza, ed è forse perché i burocrati sono i depositari di forme che agiscono con la loro stessa forza che esercitano, almeno apparentemente, questa forza dell'universale⁴⁷⁵. A questo proposito, vorrei ricordare un testo che ho citato la volta scorsa. Riguarda l'assiomatica logica, ma si applica, mi sembra, al mondo sociale in modo molto più generale: "Davanti a un'assiomatica, possiamo trovarci nella situazione di due partner che non riescono a mettersi d'accordo sulle regole di un gioco: se non prendono la precauzione di enunciarle singolarmente, non possono giocare una partita insieme; ma se se le comunicano l'un l'altro e si accordano, per esempio, per alternare le due regole, possono poi giocare partite successive senza accusarsi di barare". Questo testo mostra come all'origine stessa della regola vi sia un accordo sulla regola. Non c'è regola, non c'è regola esplicita, proclamata, pubblica, pubblicata, senza l'accordo esplicito di coloro che obbediscono alla regola sulla regola stessa. La regola grammaticale, giuridica o algebrica è un prodotto dell'accordo che produce l'accordo. Perché ci sia una regola, perché ci sia un *homologein*, perché ci sia un discorso simile, perché i due interlocutori siano d'accordo nell'associare gli stessi suoni agli stessi significati e nel dare lo stesso suono allo stesso segno (per tornare all'esempio del linguaggio⁴⁷⁶), devono anche riprodurre l'accordo di cui il loro accordo è il prodotto. In altre parole, la regola è, in un certo senso, il sociale per eccellenza: produce consenso sulla base di un consenso precedente. Credo che questo tipo di accordo fondamentale sia inscritto nel fatto stesso

dell'oggettivazione. L'oggettivazione, nella misura in cui, come ho detto la volta scorsa, è una pubblicazione, un'ufficializzazione, un'esplicitazione, presuppone e manifesta l'accordo dei soggetti e, in un certo senso, la trascendenza del sociale. L'oggettivazione è un modo per raggiungere l'oggettività come accordo tra soggetti. Oggettivare, sotto forma di regola, un principio che ha governato implicitamente le pratiche, come fanno i giocatori di dama quando si accordano per dire "d'ora in poi, non si soffia⁴⁷⁷", significa far nascere, indipendentemente dai soggetti e, in un certo senso, definitivamente, indipendentemente dai momenti, dai soggetti, dal loro stato mentale o dal loro stato d'animo, una regola che sarà la regola universale delle pratiche. È ovviamente nel dominio dello Stato che questo tipo di norma viene messa in pratica: il funzionario pubblico è l'agente intercambiabile le cui pratiche sono garantite da regole universali e che è lui stesso il garante di queste regole universali. Da questa definizione di regola potremmo quindi dedurre la duplice realtà del funzionario pubblico espressa, ad esempio, da Durkheim o da Weber. Il funzionario, a somiglianza del soggetto kantiano, è un essere doppio: egli è la regola nella misura in cui è il prodotto della regola e il garante della regola, e, in un'altra misura, è una persona singolare che può costantemente usare la regola per contravvenire alla regola. Per citare Durkheim (*Textes, III*, Paris, Minuit): "Ogni funzionario è un personaggio duplice. È un agente dell'autorità pubblica, in una misura o nell'altra; ma è, allo stesso tempo, un uomo privato, un cittadino come tutti gli altri. Il suo lavoro non riempie la sua vita; ha il diritto e il dovere di interessarsi non solo al suo servizio, ma agli affari del suo Paese, alle vicende umane, e di svolgere un ruolo in esse. Se riuscisse a vivere questi due ruoli in successione, in modo che l'uno non invada l'altro, non ci sarebbero difficoltà. Nel suo servizio è soggetto alle regole speciali che lo governano e deve solo conformarsi ad esse, mentre nella sua vita di uomo sarebbe soggetto solo alla sua coscienza e alla morale pubblica. Purtroppo, questa dissociazione radicale è impossibile. A volte è difficile per un dipendente pubblico dimenticare la sua coscienza di uomo nell'esercizio delle sue funzioni, e spesso è impossibile per un uomo spogliarsi completamente del suo status di dipendente pubblico, anche quando non esercita le sue funzioni. Status che lo segue anche nella sua vita privata. È qui ciò che fa problema; è qui che nascono tanti casi di coscienza difficili da risolvere". E continua: "Il carattere, l'autorità che il funzionario

deriva dalla sua funzione deve servire solo a questa funzione”⁴⁷⁸. Basta confrontare questo testo con quello che ho citato sul suicidio per vedere che l’ambiguità della disciplina che indicavo è dovuta non alla disciplina, ma al fatto che coloro che dovrebbero servire questa disciplina possono usare la disciplina e quindi reintrodurre l’io patologico al posto dell’io formale che l’obbedienza alla disciplina richiede. Ciò che la disciplina weberiana produce ed esige è un io kantiano che agisce in quanto soggetto trascendentale e che si getta nel fango perché è stato costituito in maniera da obbedire categoricamente a degli imperativi categorici. Detto questo, l’io patologico viene costantemente reintrodotta attraverso ogni sorta di stratagemma. Per esempio, dobbiamo analizzare le strategie con cui gli agenti sociali cercano di negoziare con il funzionario pubblico per risvegliare in lui l’io non categorico: “Ma sa, ero in ritardo, devo avere bruciato il rosso al semaforo...”. Dicendo questo, si invoca l’io non formale del poliziotto che risponde: “Le regole sono le regole”, cioè “Io sono una x e, qualsiasi cosa tu faccia, non ho né passione né sentimento, eseguo la regola di cui sono l’incarnazione”. Lo stesso agente sociale che può identificarsi con la regola può anche intrufolarsi nella regola, nella sua uniforme, farne uso ed esercitare i suoi impulsi patologici. Questa ambiguità delle pratiche sociali basate sulle regole è insita nello status stesso del funzionario pubblico e nello status stesso di tutte le pratiche formali. Ciò che Durkheim dice sull’ambiguità del funzionario pubblico, Weber lo dice, ma in modo più ottimistico, insistendo sul fatto che la nazionalizzazione di tipo burocratico tende a produrre la separazione della persona dalla funzione. Questa separazione si manifesta in particolare con la separazione tra il luogo di residenza e il luogo di lavoro, una caratteristica importante, secondo Weber, del processo di razionalizzazione capitalistica⁴⁷⁹. Un piccolo negoziante tradizionale confonde, nella stessa cassa, le risorse della famiglia e le risorse dell’impresa (ho potuto osservare, mentre lo intervistavo, un piccolo negoziante algerino dire al figlio: “Ecco, qui ci sono 100 franchi, vai a comprare qualcosa”), cioè l’economia domestica e l’economia d’impresa, mentre il tipo moderno di azienda separa completamente il luogo di residenza da quello di lavoro, l’io domestico dall’io razionale. Durkheim ha ragione a sottolineare che questa dissociazione, le cui manifestazioni Weber vede anche nella struttura stessa

dello spazio di vita, non è mai completamente realizzata; gli agenti sociali non sono mai la x che la razionalizzazione richiede.

Un etnocentrismo dell'universale

Lo vediamo molto chiaramente quando le competenze esperte che sto cercando di analizzare oggi vengono messe in pratica. Vorrei fare riferimento a un'analisi di Aaron Cicourel sugli usi pratici di una forma di competenza, quella medica. In una serie di studi⁴⁸⁰, Cicourel ha analizzato le conversazioni tra pazienti, medici, specializzandi, direttori di cliniche, ecc. per capire come funziona questa forma di competenza esperta, la competenza medica. Egli mostra, ad esempio, che quando interroga un paziente, uno specializzando mobilita un sapere codificato⁴⁸¹, del tipo che ho descritto la volta scorsa: assistiamo a uno scontro tra la competenza pratica dei pazienti, che è costituita da schemi pratici, e una competenza erudita costituita da schemi espliciti, scritti in dei libri, razionalmente costituiti, che obbediscono a una coerenza razionale di tipo scientifico. Lo scontro tra queste due forme di competenza genera grandi malintesi che sfuggono al detentore della competenza dominante, di tipo razionale, perché non dispone del codice degli usi pratici del proprio codice. (Lo stesso tipo di analisi si trova in *Asylums* di Goffman: uno dei punti di forza degli psichiatri nel manicomio è quello di avere con sé un linguaggio potente, il discorso scientifico, psichiatrico, che è una forma di forza istituzionale; l'istituzione non è solo la camicia di forza, le sbarre, le mura, le guardie o la forza fisica, è anche questa forza invisibile del discorso esperto. Nel caso del rapporto paziente/medico, si scontrano due linguaggi – forse potrò aiutarvi a capire questa nozione di forza della forma. Sotto l'apparenza di una conversazione da uomo a uomo (il paziente/il medico) c'è un faccia a faccia tra due forme di competenza. Il paziente possiede una competenza del tipo di quelle possedute dalle società orali. È allo stesso tempo linguistica, sociale e medica. È costituita da strategie semi-elaborate per presentarsi bene al medico, fare bella figura e rispondere alle sue domande. Il medico ci chiede dove ci fa male e noi rispondiamo come meglio possiamo, indicando (“Qui”); ci chiede: “Ma fa più male la mattina, più male la sera? E noi rispondiamo: “È più quando mi sveglio. – Ma allora è un'inflammation”. Quindi traduciamo: “Sì, è gonfio, è rosso”. Il paziente

offre due linguaggi. Offre il suo corpo, che parla da solo – il che è una fortuna (il corpo si presta all'esame) – e offre il suo corpo come linguaggio che esprimerà più o meno la sua malattia. In risposta alle domande dell'esperto, il paziente offre anche ulteriori manifestazioni verbali, cose che non si possono vedere (per esempio, l'espressione del dolore: "Ha dolore alle articolazioni, o a ...?"). Il medico per parte sua ha una conoscenza elaborata, scritta nei libri: nel caso dell'artrite, ad esempio, esiste un elenco di sintomi osservati, più o meno frequenti, in base a studi statistici. Questa è la competenza di un esperto. Si potrebbe pensare a un avvocato, a un perito assicurativo o a un avvocato che deve, attraverso una serie di domande, ottenere le informazioni utili indispensabili all'applicazione della sua competenza, l'applicazione della sua competenza varrà quanto vale la sua capacità di porre le domande appropriate per far emergere gli elementi rilevanti per l'applicazione della sua competenza. Esiste quindi una forma di etnocentrismo nella competenza dell'esperto, che è un etnocentrismo dell'universale. In un certo senso, la competenza dell'esperto deve il suo limite al fatto che non conosce il proprio limite: ogni competenza esperta si crede universale, tende a universalizzarsi inconsciamente e allo stesso tempo trova i suoi limiti. Come mostra Cicourel, molto spesso il paziente produce risposte basate su una competenza di cui l'esperto non ha competenza. L'esperto ha una sua competenza erudita, razionale, spesso guadagnata a spese della competenza nativa, ingenua, ma, universalizzando questa competenza, sente, dal suo codice, cose prodotte da un altro codice e fa, senza rendersene conto, un lavoro di ritraduzione: traduce come "infiammazione" ciò che era stato messo sotto forma di "rossore"; ma "rossore" avrebbe potuto portare ad altro. Cicourel dimostra – uno degli obiettivi del suo lavoro è quello di fornire una sorta di assistenza ai medici per aiutarli a fare diagnosi migliori – che, in molti casi, gli errori diagnostici sono dovuti al fatto che gli esperti non hanno il quadro da cui è stata emessa la proposizione che essi interpretano a partire da un altro codice; non hanno nemmeno l'idea di questa discrepanza tra i codici. Le competenze esperte di tipo burocratico, razionale, di cui vivono le nostre società, in quanto formali, razionali, hanno per sé la ragione e la solidarietà di tutte le competenze razionali... Questa è una cosa importante che non ho detto: tutti gli esperti sono oggettivamente solidali. Un diritto razionale, se posso dirlo, si accorderà immediatamente

con una matematica razionale. Tutte le isole della razionalizzazione si sosterranno oggettivamente a vicenda e potremo passare da una all'altra. La musica razionale secondo la definizione di Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft*⁴⁸². La musica matematizzata che ha preso forma a partire dal XX secolo sarà quindi legata alla legge razionale, alla burocrazia formale, alle formalità, ecc. Le formalità da espletare in un ufficio saranno legate all'indagine razionale del medico. Questo tipo di etnocentrismo della razionalità dominante favorirà la cecità nei confronti di razionalità locali di altro tipo, cosicché avremo bisogno di una sorta di etnologia del paziente, come quella praticata da Cicourel, una sorta di etnologia del richiedente l'assistenza legale, dell'uomo che compila i suoi documenti all'ufficio della sicurezza sociale. Ci vorrà un'etnologia dell'operatore ordinario per scoprire questo scarto tra discorso forte e discorso debole, tra la *vis formae* e la debolezza del semplice agente che agisce secondo le sue passioni, i suoi interessi e le sue disposizioni, usando la medicina ereditata dalla nonna, le idee ricevute, una sintomatologia più o meno fantasiosa, e così via. Analizzando questi linguaggi formali, credo che si possa comprendere meglio ciò che potrebbe costituire la forza delle organizzazioni moderne. In linea con le domande che ho posto all'inizio, spesso facciamo discorsi apocalittici sulla burocrazia o sul moderno Leviatano, ma senza cogliere la vera radice pratica di questa violenza ordinaria. Quello che volevo fare in queste ultime analisi era cercare di trovare nella cosa stessa il principio di questa violenza che sembra nulla: quello della formalità da adempiere. Certo, possiamo sottolineare che ci sono persone che non sanno leggere o scrivere, ma si tratta di casi limite: ognuno di voi ha visto un immigrato all'ufficio postale, che voleva mandare un vaglia alla sua famiglia. Ma credo che la cosa importante sia questa forma di violenza universale che è, stavo per dire, la peggiore forma di violenza perché non c'è nulla da opporre. La violenza universale è, per definizione, non coercitiva, perché fa appello a ciò che di universale c'è nella persona che la subisce, e la formalità burocratica ha in comune con la formula matematica il fatto di applicarsi a ogni soggetto e di chiedere a ogni soggetto di comportarsi come un soggetto universale, cioè il meglio che si possa chiedere a un soggetto, ciò che tutte le morali universali hanno sempre chiesto e che è il massimo dell'umanesimo. Ecco perché, per rendere davvero conto di questi fenomeni molto particolari che chiamiamo processi di razionalizzazione, dobbiamo

riuscire a tenere insieme questa sorta di paradosso dell'arbitrio culturale che si esercita nella forma della razionalità. Credo che il tratto distintivo dell'arbitrio culturale moderno, delle società razionalizzate, sia che la sua forma di arbitrio, la sua forma di violenza, si esercita sotto la veste dell'universalità razionale.

Seconda ora (risposte alle domande e seminario): il problema della comparazione storica

Vorrei iniziare la seconda ora del corso rispondendo ad alcune domande. Uno di voi mi chiede del problema del diritto in situazioni limite perché ho detto, forse un po' imprudentemente, in relazione al nazismo, che l'esistenza di una legge discriminatoria appariva a posteriori come un male minore rispetto a una situazione di totale arbitrarietà. Ovviamente, non bisogna conferire a queste proposizioni una portata universale. Volevo solo dire che, in certe circostanze, per fortuna relativamente rare, in cui tutto diventa possibile, si scopre a posteriori che un diritto, anche ingiusto, nella misura in cui assegna dei limiti laddove potrebbe esserci una totale assenza di limiti, costituisce un male minore. D'altra parte, sono imbarazzato da alcune delle domande che mi sono state rivolte [P. Bourdieu ne legge due, ma troppo velocemente per poterle ricostruire]. Non è che mi sembrino meno rilevanti, ma il mio compito è quello di escluderle, o almeno di trasformarle in modo che non possano più essere poste, o almeno poste nel modo consueto. Come ho detto spesso nell'ultimo anno, una delle difficoltà di ciò che dico nei miei corsi è che queste domande spesso sfiorano questioni già affrontate in precedenza. Meritano di essere poste, ma il modo in cui io parlo di queste cose rinnova i problemi in modo così completo che non dovrebbe essere più possibile pensarli nei termini in cui mi ritornano nelle domande poste dal pubblico. Credo, ad esempio, che quanto ho detto questa mattina possa essere ridotto a un certo numero di domande di tipo saggistico. La riflessione dovrebbe affrontare queste cose molto ovvie ("Che cos'è una formalità burocratica?", "Che cos'è un atto razionale?", ecc.), ma in modo tale da non produrre più dissertazioni... A volte ci riusciamo, a volte no. A volte, dopo aver parlato, abbiamo una buona idea di ciò di cui stiamo parlando. A volte, dopo aver parlato, si ha la sensazione di non esserci riusciti del tutto, di essere riusciti semplicemente a complicare

un po' le cose senza riuscire completamente a rinnovare il pensiero sul tema. Per esempio, vorrei tornare su questa nozione di competenza (non sono molto soddisfatto di quel che vi ho detto al riguardo) che usiamo senza pensare – la “competenza di un giudice”, la “competenza di un tribunale”, la “competenza di un esperto”: “Questo psicologo è competente per dire che mio figlio è stupido? Questo professore è competente?”, “La giuria che ha dato a questa eminente tesi di dottorato una menzione “molto onorevole” è competente? Queste domande, che ci poniamo ogni giorno, sono estremamente difficili perché c'è sempre, nella domanda stessa, il sospetto che la competenza, qualunque essa sia, sia radicata nel potere, nell'autorità, nella violenza, nell'equilibrio di potere, ecc. Questo vale anche per il rapporto tra medico e paziente. Una cosa che Cicourel dice, e che ho dimenticato di menzionare, è che uno dei principali motivi di errore nel rapporto paziente-medico è il tempo⁴⁸³. Il medico ha pochissimo tempo e una delle condizioni per applicare sistematicamente la griglia di studio è formulare una diagnosi con cognizione di causa, è di avere molto tempo. Dato che molto spesso lo specializzando è un po' sovraccarico di incombenze, usa domande che bloccano la risposta e, allo stesso tempo, il paziente, con la sua scarsa competenza, non può difendersi dalla domanda: “Ha dolore? – Sì, sì. – È più forte al mattino? Di conseguenza, la diagnosi è inclusa nel modo in cui vengono poste le domande. In altre parole, l'esercizio più ordinario delle competenze esperte – quello di tutti i poteri che poggiano sul capitale informazionale – racchiude una forma di violenza che non è sempre e non solo quella della ragione. Detto questo – e la mia domanda aveva anche questo significato – questa violenza non è indipendente da un effetto specifico della ragione... Se il potere medico fosse solo un potere arbitrario, non sarebbe esercitato come potere medico. La sua specificità, come il potere legale, sta in questa sorta di ambiguità che definisce la forma specifica della sua violenza. Se avete in mente questo tipo di difficoltà... quello che mi piacerebbe davvero è almeno che vi rimanesse in mente l'idea che questa difficoltà è, credo, una difficoltà reale, e non solo una difficoltà della mia mente.

La coerenza del corso

Ho anche un'altra domanda sulla nozione di campo... Invece di rispondere, dirò solo due parole su una delle difficoltà che ho con questo insegnamento. Come vedete, il pubblico è disparato, discontinuo, molto informale nel senso che ho descritto oggi: non è mai lo stesso pubblico, non è mai nello stesso posto... Non è affatto l'universo della disciplina che ho descritto. Dal punto di vista dell'insegnamento a cui avevo voluto dare una certa continuità nel tempo, una certa cumulatività, questo pone notevoli problemi e mi provoca una certa sofferenza soggettiva. [Riassumo molto rapidamente la logica di quello che sto dicendo La lezione che ho appena tenuto è stata la conclusione di un ciclo di lezioni che si è articolato su un triennio. Nel primo anno⁴⁸⁴, mi sono concentrato sulla nozione di habitus, con l'obiettivo di mettere in discussione la rappresentazione ordinaria del soggetto sociale come soggetto individuale, consapevole e organizzato, una sorta di principio autotelico del proprio comportamento. Ho cercato di dimostrare che l'oggetto della maggior parte delle nostre azioni è un sistema di disposizioni più o meno esplicite. Questa prima serie di lezioni è stata seguita da un'analisi della nozione di campo, dei principi generali di questa modalità di esistenza sociale⁴⁸⁵. Ho cercato di descrivere le leggi fondamentali del funzionamento dei campi, di spiegare perché dobbiamo pensare in termini di campo. Quali devono essere le relazioni sociali per funzionare in termini di campo? Ho iniziato illustrando la logica dei campi con il caso del campo artistico nel XIX secolo. Dopo aver descritto le proprietà generali del funzionamento del campo, ho dimostrato il legame tra campo e capitale e ho mostrato che ogni spazio sociale di tipo "campo" corrisponde a una particolare forma di capitale. Il capitale letterario, ad esempio, è ciò che serve per giocare e vincere al particolare gioco della letteratura. Dopo aver definito la nozione di campo nella sua relazione con la nozione di capitale, quest'anno ho cercato di descrivere la relazione tra le due forme fondamentali di capitale che vengono poi specificate: il capitale economico e il capitale culturale, che ho ribattezzato "capitale informazionale". Oggi ho cercato di riassumere le proprietà più generali del capitale culturale o informazionale nella sua forma più razionalizzata e oggettivata, per cercare, attraverso questa descrizione della nozione di capitale informazionale, di comprendere e identificare un certo numero di proprietà generali di campi autonomi: il campo letterario, il campo intellettuale, il campo politico, il campo scientifico, e così via. Ciò che ho

cercato di individuare sono proprietà comuni a tutti i campi specializzati, come luoghi in cui corpi di esperti dotati di un'adeguata competenza specifica lottano per ottenere il monopolio di imporre una definizione di competenza legittima. Ho cercato di descrivere queste proprietà generali della competenza, cioè ciò che è comune a campi diversi come la scienza, il diritto, la letteratura e così via. Il matematico, che ho avvicinato al giurista in termini di possesso di una competenza formale, sarà però totalmente diverso dal giurista non appena specificherò le leggi specifiche che regolano il funzionamento della sua competenza. Tornare sulla nozione di campo è un po' noioso, quindi preferisco rimandarvi alle lezioni precedenti. Detto questo, posso ripetere una cosa che ho detto all'inizio, visto che qualcuno mi ha chiesto quale sarebbe il sinonimo più vicino al campo: risponderò volentieri la parola *milieu* nel senso newtoniano del termine⁴⁸⁶, che non possiamo più usare perché la parola è stata troppo usurata e ridotta a un significato molto piatto. Ma la parola *milieu*, che, come ho mostrato utilizzando un articolo di Canguilhem⁴⁸⁷, è passata dalla teoria fisica newtoniana alle scienze sociali, ha conservato per qualche tempo il suo significato originario di campo gravitazionale, ecc. Solo gradualmente si è indebolita e ha assunto questo significato molle e debole. Avendo descritto quest'anno le grandi specie di capitale e le loro proprietà generali, e avendo sottolineato questo processo di istituzionalizzazione che si esercita in tutti i campi con effetti generali, tornerò nei prossimi anni sul rapporto tra campo e habitus (che alla fine non ho mai elaborato completamente). Vorrei in questo modo prima di tutto descrivere quel che significa appartenere a un campo, che è il rapporto, per così dire originario, degli agenti sociali con il campo in cui sono immersi. Cosa significa essere in uno spazio sociale, viverci, esservi immersi? Cosa significa essere coinvolti nel gioco, investire in un gioco, quello che io chiamo *illusio*? Che cos'è l'investimento sociale? Dopo aver descritto, in una fase precedente, i campi come campi di forze in cui gli agenti obbediscono a forze di attrazione e repulsione, che li renderebbero in definitiva simili a esseri fisici, meccanici, vorrei mostrare come i campi sociali differiscano dai campi astronomici, dai campi fisici, in quanto gli agenti non sono semplicemente corpi: anche quando obbediscono *perinde ac cadaver* [alla maniera di un cadavere], come un uomo solo, meccanicamente, rimangono agenti sociali che possono ribellarsi, che possono pensare a ciò che stanno facendo... (Diciamo che nondimeno

pensano: anche i soldati che si gettano in acqua ciò nondimeno pensano). Per dare un resoconto adeguato del mondo sociale, dobbiamo pensare al fatto che gli agenti pensano, anche quando sono messi nella condizione di non pensare. Senza di essa, la disciplina non dovrebbe essere così severa, così violenta, così estrema, così anomica (per questo è stato molto utile confrontare [come è stato fatto nella prima ora] Durkheim e Weber... Nessuno l'ha mai fatto, c'era una grande originalità. Non sono riuscito a metterla in luce perché ero stanco. Se avete il coraggio di rileggere i due testi che vi ho dato, vedrete che parlano da soli). Questa disciplina assoluta che si esercita sugli agenti sociali, riducendoli a meccanismi, non li annulla come agenti che pensano alla meccanica, ed è solo nelle situazioni limite... Mi interessano molto le situazioni limite perché hanno il valore di una deviazione immaginaria che rivela al contrario la natura implicita delle situazioni ordinarie. Il soldato che obbedisce come un automa ci ricorda che, nella vita ordinaria, le cose non vanno sempre così e ci ricorda anche a che prezzo si può ottenere che le persone obbediscano come automi. La stessa violenza della coercizione che bisogna esercitare per far sì che le persone obbediscano come automi ci ricorda che di solito rispondono non come automi, ma come habitus che improvvisano e inventano. In pratica, i due poli sarebbero il tennista che improvvisa un contropiede e il soldato che si getta nell'acqua perché gli è stato detto di farlo. Da questo punto di vista, vorrei mostrare – e questo sarà l'argomento delle prossime lezioni – che i campi sociali non sono campi di forze in cui gli agenti sono manipolati come limature in un campo magnetico, ma anche campi di lotta per trasformare l'equilibrio di potere: in un campo c'è sempre una questione di natura stessa del campo, e gli agenti non pensano al campo in un modo qualsiasi, ma lo pensano in termini di posizione che occupano nel campo. Il limite del pensiero sul campo è quindi il campo stesso. Questo è ciò che vorrei mostrare, per arrivare a quello che ritengo uno dei problemi più difficili della sociologia, ovvero il problema del potere, il campo del potere, le lotte per il potere, cioè le lotte all'interno di ogni campo di esperti per definire il monopolio della competenza legittima, e le lotte tra i campi per definire, per così dire, la competenza delle competenze, cioè chi ha diritto al potere. Uno dei paradossi del mondo sociale (ne ho parlato parlando di Kafka⁴⁸⁸) è che nel mondo sociale c'è sempre una questione di potere e, più precisamente, di ciò che si deve essere per avere il diritto al potere, di ciò

che il potere è, in altre parole di ciò che si deve essere legittimamente per poter esercitare il potere. È tutto questo che sto lentamente preparando... (Quello che vi arriva mi spaventa un po' a volte perché, anche se sto cercando di dare una sorta di unità a ogni episodio, la coerenza del corso è sulla scala dell'insieme... [...])

Paralleli storici (“mi ricorda...”)

Poiché ho poco tempo a disposizione, più che proporre una vera e propria riflessione, porrò un problema nello stile di un gioco di società. È un problema reale. In ogni caso, si presenta molto spesso nella pratica. I giornalisti, in particolare, operano spesso secondo la logica del precedente: “Il viaggio di X è una nuova Yalta”. Un evento viene quindi pensato per analogia con un evento precedente. Molto spesso, questo è un modo per spiegare lo *obscurum per obscurius*. Questo modo di ragionare è molto comune anche nella percezione artistica. Ad esempio, c'è una battuta che si ripete in Proust e che deve essere stata fatta nei salotti di fine secolo. Si diceva di Monet, ecc.: “È un Watteau a vapore...”⁴⁸⁹. La gente era molto divertita da queste analogie. Sono relativamente piacevoli nella vita ordinaria. Il giudizio letterario o artistico è formulato in questo modo: si esprime un giudizio sincretico e confuso su un'opera (su Proust o Mondrian, per esempio), evocando un'altra realtà altrettanto oscura e sincreticamente percepita. I giudizi artistici collegano così due termini che sono a loro volta ugualmente indefiniti. Anche i giudizi quotidiani sulle persone procedono in questo modo: “Mi ricorda ...”, “È proprio come Françoise”. Detto in altri termini si cerca di enunciare qualcosa a proposito di una singola realtà, che è definita per esempio dalla singolarità, cioè dalla sovrabbondanza di significato, dalla polisemia, dall'inesauribilità... Come l'evento singolare, anche gli individui della vita quotidiana sono caratterizzati da tutte queste proprietà: sono inesauribili, possono essere detti in trentasei modi, non sappiamo come potremmo evocarli. Se si volesse descrivere una persona a qualcuno che non l'ha mai vista, si direbbe: “Mi ricorda Delon, ma...”. Quindi, tutto ciò che avremmo è una sorta di discorso incantatorio che evoca altri individui, e potrei mobilitare una serie di analogie. Quando ci troviamo di fronte a un quadro, a una persona o a un evento storico, tendiamo a pensare in termini di precedenti e

incantesimi. Il “maggio 68”, ad esempio, è un evento che ha fatto molto discutere. Come possiamo dire qualcosa di intelligente al riguardo? Di fronte al maggio ‘68, gli intellettuali sono stati tutti messi alla prova: l’evento li riguardava in primo luogo, ed era fondamentale avere un discorso, un discorso intelligente, cioè unico, singolare, ma che avesse almeno una po’ di fondamento nell’oggettività. Per dire qualcosa su queste situazioni, ci sono strategie di tutti i tipi, e in particolare la strategia del precedente: per esempio, il maggio ‘68 può essere paragonato alla rivoluzione del 1848 o – e questo è stato fatto molto – all’affaire Dreyfus. Queste analogie fenomeniche non sono infondate, hanno una base oggettiva. Ma che valore hanno? Che cos’è questo paragone tra un evento e un altro evento? Credo che questa domanda meriti di essere posta. Ancora una volta, si tratta di de-banalizzare una domanda che avete sentito molte volte sulla “differenza tra il fatto storico e il fatto sociologico”, il fatto storico che non si ripete mai due volte – Seignobos, Durkheim, ecc...⁴⁹⁰ Come possiamo spiegare la singolarità di un evento storico senza vanificare la scienza, poiché “non c’è scienza se non del generale”, come diceva Aristotele⁴⁹¹. Una congiuntura storica può essere oggetto di un discorso scientifico o può essere solo oggetto di una sorta di designazione alla maniera di individui singolari? Il problema che pongo è quello della scienza dell’individuo: è possibile fare un discorso scientifico su un evento individuale? Esiste una scienza delle congiunture e degli eventi congiunturali? In altre parole, posso fare una scienza generale, per esempio, della crisi del maggio ‘68, e se sì, questa scienza generale della crisi del maggio ‘68 non assorbirà una teoria generale delle crisi e non farà scomparire il maggio ‘68 nella sua singolarità? Poi, se riuscirò a elaborare una teoria generale del maggio ‘68, sarò in grado di sussumere altre crisi in questa teoria? Posta la questione in questo modo, è necessario entrare nei dettagli di un’analisi. Nel caso del maggio ‘68, ad esempio⁴⁹², accettiamo l’analogia tra il ‘68 e l’affaire Dreyfus: un fatto che fornisce immediatamente una base per il confronto è che il movimento, in entrambi i casi, è partito dal campo intellettuale e accademico e si è diffuso all’esterno. Tutti gli osservatori lo hanno notato. Se si legge Proust (volume II della *Pléiade*, *Le Côté de Guermantes*), dove l’affaire Dreyfus è costantemente citato, si vedrà che la disputa su Dreyfus si sposta dal salotto alla cucina: un giorno, il narratore torna a casa e trova la sua cameriera che discute con la

cameriera dei Guermantes, e ognuna delle due domestiche ha sposato la causa sostenuta dal suo padrone⁴⁹³. Questa è un'osservazione di Proust, ma il lavoro di Charle sull'affare Dreyfus⁴⁹⁴ mostra molto chiaramente come le divisioni dell'affare Dreyfus all'interno del campo letterario si siano poi imposte al di fuori di esso: il campo politico, all'epoca in cui si scatenò l'affare Dreyfus, era relativamente indifferenziato, amorfo, le opposizioni erano morbide, e furono le divisioni intellettuali dell'affare Dreyfus a essere generalizzate, estese ad esso. Un'altra caratteristica è che la divisione in campi all'interno del campo intellettuale e accademico è organizzata più o meno allo stesso modo. Charle mostra che, durante l'affare Dreyfus, c'erano da una parte le avanguardie, i simbolisti e dall'altra gli accademici, ecc. così come, nel campo della letteratura, c'erano da una parte sociologi, storici e alcuni filosofi e dall'altra i difensori della storia letteraria più tradizionale, ecc. La divisione sarebbe quindi tra modernisti e tradizionalisti. Nel 1968 abbiamo avuto qualcosa di simile. La grande querelle Barthes/Picard⁴⁹⁵, che tutti ricordano, fu una sorta di prova generale per il maggio '68. Ha permesso di studiare in vitro ciò che è accaduto nel '68. Da un lato, abbiamo le scienze sociali, l'etnologia, la sociologia, ecc, dall'altro la tradizione letteraria. Ci sono quindi molte analogie. Un'altra importante caratteristica comune è la proprietà generale delle situazioni critiche, delle situazioni di crisi, che risiede nel fatto che il principio propriamente politico della divisione, relativamente arbitrario dal punto di vista della vita ordinaria, diventa il principio di tutte le divisioni. Anche qui, se si rilegge Proust, è sorprendente: Per esempio, a un certo punto si dice che Saint-Loup, nella sua caserma (nella caserma il problema era particolarmente acuto perché era in questione l'esercito), non parlava più dell'affare perché, al suo tavolo, tutti erano antidreyfusisti e lui solo era dreyfusista⁴⁹⁶. Sono situazioni in cui tutti si schierano (e si chiede loro di schierarsi) in relazione a un problema. Non c'è più alcuna alternativa possibile: tutto è situato in relazione a un problema principale, e tutte le altre opposizioni sono dedotte da esso; la vostra posizione sul movimento del maggio 68 sarà dedotta dalle vostre posizioni sul rapporto tra i sessi, sul seminario, sulla lezione, sul corso ex cathedra, ecc. Tutti i principi di divisione sono dedotti da un principio di divisione costituito come principale. Si tratta di un'interessante proprietà comune a entrambe le situazioni, e possiamo vedere l'emergere di una teoria degli invarianti della crisi. In entrambi i casi, un certo numero di

caratteristiche sarebbe giustificabile, sussumibile sotto quello che potremmo chiamare “effetto guerra civile”: partendo da un principio di divisione tra altri possibili (Dreyfus è innocente/non innocente; il movimento di maggio è buono/non buono...), si costituiscono tutte le possibili divisioni tra gli uomini. Se la vita sociale ordinaria è possibile, è perché non allineiamo tutti i principi di divisione tra loro e perché non siamo soggetti all’obbligo della coerenza totale: quel che pensiamo della lezione magistrale non deve essere coerente con ciò che pensiamo della libertà sessuale, e ciò che pensiamo dell’Afghanistan non deve essere perfettamente coerente con ciò che pensiamo dei rapporti con nostri genitori. Una delle caratteristiche di certe situazioni di crisi è, in un certo senso, quella di richiedere questa coerenza totale. Sapendo che X è un revisionista [nel contesto dell’affaire Dreyfus], si può dedurre che cosa pensa degli ebrei, dell’esercito, della laicità, della Repubblica, ecc. Possiamo dire che Barthes è per Picard quello che Proust è per Brunetière, per esempio? Se andiamo oltre, la cosa è molto complicata. Nella polemica della vita comune, si dirà che è un “nuovo Brunetière” o “un nuovo [Émile] Faguet”⁴⁹⁷ ... Anche le dissertazioni funzionano in questo modo, il che è una cosa importante. Quando si riceve un testo di Proust sulla “vicenda” per una dissertazione, si segue la logica del testo precedente. Brunetière non si sa bene chi sia. Se siete molto colti, sapete che era contro Lanson: era sinistra (Lanson)/destra (Brunetière). Vedrete che Lanson è uno scienziato e Brunetière è più favorevole alla creazione, e così via. Ma se dobbiamo essere favorevoli o contrari, lo saremo sulla base di cosa? Sulla base di una posizione che occupiamo in uno spazio simile, perché nello spazio attuale saremo per Brunetière quello che Lanson è stato per Brunetière. Il testo, quindi, lavorerà per noi sulla base del fraintendimento, un malinteso fondato sull’omologia, che è un’identità nella differenza. Non è sbagliato dire che Barthes sta a Picard come Lanson stava a Brunetière... Ma ciò che è davvero fastidioso è che Picard è l’erede di Lanson. Quel che è avvenuto è che due campi omologhi sono stati separati da tutta una storia che ha fatto di Picard l’erede di Lanson. Possiamo quindi dire che “Picard è Lanson più Agathon”⁴⁹⁸, in altre parole, lo scientismo repubblicano, la Terza Repubblica progressista, che è arrivata ad accettare le critiche mosse dalla gente rappresentata da Agathon. Ma è così semplice? Avremo due stati diversi di un campo con effetti di omologia che ci aiuteranno a capire cosa c’è di più singolare nel conflitto, ma sulla base di

formidabili equivoci. Non mi dilungherò su questo punto perché sarebbe estremamente lungo, ma è la cultura storica che ci dà questo tipo di comprensione immediata, “cultura storica” nel senso ordinario del termine, cioè: “So che Lanson è esistito, so che è stato l’unico dreyfusardo nell’università letteraria, so che Lanson si è opposto alla Sorbona, so che Lanson ha scritto di letteratura, che è il fondatore dell’“uomo/opera”, posso persino scrivere saggi su Lanson, “il fondatore della moderna dissertazione”. Questa cultura storica sarà al tempo stesso ciò che permette una comprensione semistorica e ciò che vieta la conoscenza storica di ciò che Lanson è e della differenza tra “essere Lanson” ed “essere Barthes”.

La falsa eternità del dibattito accademico

È un po’ un azzardo lanciarsi in questo tema, ma se volete ampliare un po’ quello che sto delineando oggi (sto per sconvolgere la vostra mente un’ultima volta), potete leggere il libro di Compagnon⁴⁹⁹ che ho citato la volta scorsa. Vi fornisce tutti gli elementi necessari per porre il problema che ho posto e, allo stesso tempo, è un’illustrazione perfetta dell’ambiguità di cui sto parlando. Il libro di Compagnon è molto interessante per il sociologo. Credo che sia tipico di una sorta di doppio gioco con la storia e la cultura storica che oggi è molto comune. La storia sociale delle scienze sociali ha fatto progressi e sta diventando difficile fare storia sociale e scienze sociali senza un po’ di cultura storica e senza introdurre un minimo di conoscenza della propria scienza nel rapporto con essa. Allo stesso tempo, penso che la storia sociale venga utilizzata non per oggettivare la storia sociale della propria scienza, ma per produrre effetti storici, cioè effetti colti, effetti culturali. Il libro di Compagnon è tipico in questo senso, perché si avvicina molto a quel che si dovrebbe fare, ma allo stesso tempo si trova a una distanza infinita: rappresenta sicuramente ciò che è più vicino a ciò che si dovrebbe fare e, allo stesso tempo, ciò che è più lontano. Fare fino in fondo quel che si dovrebbe fare significa correre il rischio di cadere nell’oscurità, cioè di uscire dall’universo letterario, di non essere più chic, di non godere più dei benefici dell’essere nell’universo letterario. Il libro – ed è molto interessante – inizia con una sorta di testo con pretese letterarie: frasi senza verbi, postmoderne, sullo status di Barthes, che è molto centrale. La sorta di gioco letterario con l’effetto del precedente consiste nel dire:

“Voi pensate che Barthes sia un aerolite caduto da un oscuro disastro, ma ci sono dei precedenti nella storia: guardate Lanson. È nuovo e non nuovo allo stesso tempo... su nuove linee, eccetera”. C’è quindi una sorta di apertura letteraria. Poi, nella prima parte del libro, si passa alla storia: “Ci sono stati tali e tanti dibattiti sulla letteratura, che cosa era in gioco? Perché la riforma, perché il ruolo della letteratura? Perché il modello tedesco? Perché alcuni erano internazionalisti e altri nazionalisti? Perché i moderni erano internazionalisti... come lo sono oggi...? Questa è un’altra omologia: l’opposizione nazionale/internazionale si sovrappone all’opposizione lezione/seminario, e così via. Ci sono opposizioni invariati. Poi, nella seconda parte del libro, torniamo a due riletture interamente letterarie di Taine e Proust. Dopo aver apparentemente storicizzato, si de-storicizza di nuovo e, in particolare, con la rilettura di Proust, si ricostituisce come una sorta di opposizione letteraria trans-storica l’opposizione Proust/Taine o Proust/Lanson, e torna Barthes. Se leggete questo libro tenendo a mente i problemi intrecciati che ho cercato di affrontare, vedrete che una delle domande fondamentali è: che cos’è leggere? Che cos’è rileggere? Che cos’è leggere storicamente? Cosa c’entra la cultura storica con la lettura? Oggi tutti sanno che leggere è leggere con griglie che sono esse stesse il prodotto della storia; tutti sanno che dobbiamo fare la storia di queste griglie che sono il prodotto della storia e cercare il principio di queste griglie non nella storia generale, ma nella storia più immediata, quella del campo letterario stesso. Va benissimo, ma a questo punto, come posso leggere persone come i critici, la cui pretesa è di leggere e dare griglie di lettura, senza storicizzare completamente le griglie di lettura che producono, fino al loro ritorno? Perché una cosa molto interessante è l’effetto di retroazione: se scriviamo saggi, eternamente uguali ed eternamente diversi (“individuo e società”, ecc.), è perché ci sono delle omologie. Se non ci si potesse mai bagnare due volte nello stesso fiume storico, se l’affaire Dreyfus e il maggio 68 non avessero nulla a che fare l’uno con l’altro, tutto questo non funzionerebbe. Perché funzioni, deve esserci la storia e la storia deve avere delle invariati. L’effetto di questa forma di lettura semi-storicizzata e antistorica è quello di produrre quella specie di falsa eternità che è la vita accademica. In sostanza, quello che volevo esprimere oggi è questa specie di falsa eternità dei dialoghi negli inferni⁵⁰⁰ accademici: come mai possiamo ancora dialogare tra Taine e Barthes, Renan e Foucault, Bourdieu e Durkheim? Se possiamo

avere questo tipo di dialogo, a costo di straordinari imbrogli, è perché non lo formalizziamo. Penso che un modo per progredire davvero nel dibattito scientifico e intellettuale sarebbe quello di assiomatizzare il più possibile il gioco intellettuale, cioè di oggettivare il più possibile ciò che rimane implicito e ciò che è legato, appunto, alla storia non analizzata. La vita intellettuale, soprattutto in campi come la storia letteraria, è sempre in questo tipo di universo in cui tutti obbediscono all'illusione del *déjà-vu* e del *jamais-vu*: si finge continuamente di scoprire vecchie idee come un nuovo problema. Ma scoprirle come novità è un altro modo per non rifletterci sopra, perché o si storicizza troppo, o non si storicizza abbastanza.

Qui sto predicando nella direzione della competenza esperta: penso che un modo per far avanzare davvero il dibattito scientifico, il dibattito intellettuale, sarebbe quello di assiomatizzare il più possibile il gioco intellettuale, cioè di oggettivare il più possibile ciò che rimane implicito e ciò che è legato, appunto, alla storia non analizzata. La vita intellettuale, in particolare in campi come la storia letteraria, è sempre in una sorta di universo in cui tutti obbediscono all'illusione del *déjà-vu* e del *jamais-vu*: facciamo continuamente finta di scoprire vecchie questioni come nuovi problemi. Ma scoprirle come vecchie questioni è un altro modo per non pensarle fino in fondo, perché o le storicizziamo troppo o non le storicizziamo abbastanza. È più o meno quello che cerco di fare spesso quando resuscito vecchi dibattiti: credo che una delle funzioni più potenti della cultura storica, se fosse davvero utilizzata, sarebbe proprio quella di distruggere questa sorta di complicità nella semi-analisi che costituisce i cosiddetti dibattiti "eterni". Non credo che esistano dibattiti eterni: esistono solo dibattiti storici. Il che non significa che non ci siano invarianti trans-storiche dei dibattiti storici, che non ci siano leggi trans-storiche, anche di quel che è più storico, cioè dell'evento storico nella sua singolarità, la crisi per esempio.

P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit.*

Max Weber, *Die Disziplinierung und die Versachlichung der Herrschaftsformen*, in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 2 vol., Kiepenheuer et Witsch, Koeln-Berlin 1964, pp. 866-873, tr. it., "Il disciplinamento e l'oggettivazione delle forme di potere, in *Economia e Società* vol. II, *op. cit.*, pp. 462-471.

Uno dei più celebri e prestigiosi dizionari della lingua francese [N.d.T.].

“Un’istituzione totale può essere definita come il luogo di residenza e di lavoro di gruppi di persone che – tagliate fuori dalla società per un considerevole periodo di tempo – si trovano a dividere una situazione comune, trascorrendo parte della loro vita in un regime chiuso e formalmente amministrato”, cfr. E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell’esclusione e della violenza*, Prefazione di A. Dal Lago, Postfazione di Franco e Franca Basaglia Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 29.

“La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses”, cfr. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 108, “La prima regola del metodo sociologico è quindi quella che suggerisce di considerare i fatti sociali come cose”, tr. it., *Le regole del metodo sociologico*, op.cit, p. 10.

Se non ascolta che la sua ragione, il soggetto morale in Kant obbedisce all’“imperativo morale” senza nessun’altra considerazione.

La traduzione italiana si discosta leggermente da quella francese citata nel testo e l’abbiamo preferita [N.d.T.].

“Per un ente in cui la ragione non è l’unico motivo determinante della volontà, tale regola è un *imperativo*, ossia una regola determinata da un ‘dovere’, che esprime la costrizione oggettiva all’azione, e significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l’azione avverrebbe infallibilmente secondo questa regola”. Kant distingue tra imperativi ipotetici e imperativi categorici. I primi sarebbero “precetti di abilità” che “determinano [...] le condizioni di causalità dell’essere razionale, come causa efficiente, meramente rispetto all’effetto e alla capacità di raggiungerlo”. I secondi sarebbero solo “leggi pratiche” che “si riferiscono alla sola volontà, indipendentemente dai risultati”, cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, a cura di A.M. Marietti, introduzione di G. Riconda, testo tedesco a fronte, Bur Rizzoli, Milano 2015 [1788], rispettivamente pp.132-133, e p.135, per la trad. fr. L. Ferry e H. Wismann, *Critique de la raison pratique*, in *OEuvres philosophiques II. Des Prolegomènes aux écrits de 1791*, Gallimard, Paris “Bibliothèque de la Pléiade”, 1985, pp. 628-629. Se l’azione è buona esclusivamente come mezzo per qualcos’altro, l’imperativo è ipotetico; se invece è pensata come buona in sé, quindi necessaria per una volontà in sé conforme alla ragione, l’imperativo è categorico, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit, p.169.

Qui Bourdieu rimanda alla conclusione della lezione del 19 aprile 1984.

L’azione per Kant non può essere morale che quando è fondata sul dovere: “Far del bene ogni volta che si può è un dovere; e, oltre a ciò, vi sono anime così partecipative che, anche senza alcun altro movente di vanità o d’interesse, provano un’intima soddisfazione a diffondere gioia intorno a sé, e possono gioire dell’altrui contentezza, sentendola come opera loro. Affermo, tuttavia, che in tal caso un’azione del genere, per quanto sia conforme al dovere e degna di apprezzamento, non possiede alcun vero valore etico, ma va di pari passo con altre inclinazioni: per esempio, con l’inclinazione all’onore che, quando fortunatamente coincide con ciò che effettivamente giova al bene comune ed è conforme al dovere e perciò degna di onore, merita, bensì, lode e incitamento, ma non propriamente stima morale, perché la massima manca di contenuto etico atto a far compiere queste azioni “per dovere” e non per inclinazione.”, cfr.

Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2003, p. 33.

Titolo nella *Recherche* di una sezione di *Sodoma e Gomorra*, ora disponibile in italiano anche come testo a sé, cfr., Marcel Proust, *Le intermittenze del cuore*, a cura di M. Noja, testo francese a fronte, La vita felice, Milano 2018.

Cfr. Max Weber, *Economia e Società* vol. II, *op. cit.*, pp. 464-469.

“Le considerazioni precedenti dimostrano che esiste un tipo di suicidio che si oppone al suicidio anomico, così come si oppongono il suicidio egoistico e il suicidio altruistico. È il suicidio che deriva da un’eccessiva regolamentazione; è il suicidio di soggetti il cui futuro è spietatamente murato, le cui passioni sono violentemente represses da una disciplina opprimente. È il suicidio del marito troppo giovane, della donna sposata senza figli. Per completezza, poi, dovremmo inventare un quarto tipo di suicidio. Ma oggi è così poco importante e, a parte i casi appena citati, è così difficile trovarne esempi, che sembra inutile soffermarsi su di esso. Tuttavia, può darsi che abbia avuto un interesse storico. Non sono forse di questo tipo i suicidi di schiavi che si dice siano frequenti in certe condizioni [...], tutti quelli, in una parola, che possono essere attribuiti alle intemperanze del dispotismo materiale o morale? Per rendere più chiaro questo carattere ineluttabile e inflessibile della regola su cui non possiamo fare nulla, e in opposizione all’espressione anomia che abbiamo appena usato, potremmo chiamarlo suicidio fatalista”, cfr. É. Durkheim, *Le suicide fataliste*, in Id., *Le Suicide*, PUF, Paris 1981 [1897], p. 311, tr. it. parziale a cura di R. Guiducci, E. Durkheim, *Il suicidio*, Rizzoli, Milano 1987, pp. 258-259.

In Kant il termine “*patologisch*” non ha nulla a che vedere con una condizione di malattia, ma indica tutto ciò che deriva dai sentimenti e dalle passioni cfr., voce “*patologisch*” nello *Indice motivato di traduzione di termini significativi* in Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, *op. cit.*, p. 596.

Si vedano le analisi sviluppate sulla base di *Aspettando Godot* e delle ricerche di Paul Willis nella lezione del 19 aprile 1984, nonché gli sviluppi sull’esperienza del tempo nelle “istituzioni totali” nella lezione del 26 aprile 1984, e, in conclusione di questa lezione, sul rapporto tra tempo e potere.

L’individuo che agisce moralmente neutralizza il proprio Sé “patologico”: “Noi constatiamo che la nostra natura di esseri sensibili è fatta in modo che la materia della facoltà del desiderare (oggetti dell’inclinazione, della speranza e del timore) è la prima a imporsi e il nostro Sé patologicamente determinabile, sebbene sia del tutto incapace di dare luogo con le sue massime alla legislazione universale, nondimeno – proprio come se costituisse il nostro intero Sé – si sforza di far valere anzitutto le proprie pretese, come le prime e originarie”, cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, *op. cit.*, p. 279.

L’allusione è al tipo di organizzazione comunitaria che Charles Fourier intendeva realizzare e che è rimasta sotto il nome di Falansterio, cfr. Charles Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso. Scritti sul lavoro, l’educazione, l’architettura, la gastronomia, il matrimonio e l’amore nella società d’Armonia*, a cura di I. Calvino, Einaudi, Torino 1971, [N.d.T.].

Il mito dell'abbazia di Thélème (dal greco θέλημα, “volontà”, “desiderio”) si trova nel *Gargantua* di Rabelais. Thélème si basa sull'inversione della disciplina monastica o sulla regola che non vi sia nessuna regola: “Tutta la loro vita non era regolata da leggi, statuti o regole, ma dalla loro volontà e libero arbitrio. Si alzavano dal letto quando sembrava loro bene, bevevano, mangiavano, lavoravano e dormivano, quando ne avevano voglia. Nessuno li svegliava, nessuno li obbligava a bere né a mangiare, né a fare checchessia. Così aveva stabilito Gargantua. Nella loro regola c'era un solo articolo: *Fa' quello che vuoi*”, cfr. François Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, introduz. di L. Sozzi, tr. it. e note di A. Amatuzzi, D. Cecchetti, P. Cifarelli, M. Mastroianni, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2012, p. 371.

La “mano invisibile” è l'espressione che Adam Smith utilizzò in diverse occasioni per difendere l'idea che il libero gioco degli interessi particolari avrebbe raggiunto da solo l'interesse generale, senza bisogno di alcun intervento come quello dello Stato: “A parità o quasi di profitti, quindi, ogni individuo è naturalmente incline a impiegare il suo capitale in modo tale che offra probabilmente il massimo sostegno all'attività produttiva interna e dia un reddito e un'occupazione al massimo numero di persone del suo paese. [...] Quando preferisce il sostegno all'attività produttiva del suo paese [...] egli mira solo al suo proprio guadagno ed è condotto da una mano invisibile, in questo come in molti altri casi, a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni”, cfr. Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Editrice Torinese, Torino 1975, pp. 442-44.

P. Bourdieu tornerà sul concetto di competenza, principalmente in “Les ambiguïtés de la compétence”, in *La Noblesse d'État*, Minuit, Paris 1989, pp. 163-175.

L'anno precedente, P. Bourdieu aveva commentato le analisi di Hegel sulla burocrazia e sviluppato i punti toccati qui di seguito, cfr. lezione del 19 ottobre 1982, in *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.* pp. 277-280, tr. it. *Sociologia generale* 1, *op. cit.*, pp. 241-270.

Sulla distinzione tra razionalità formale e razionalità materiale, cfr. M. Weber, *Economia e società*, vol. I, *op. cit.*, p. 80.

Le riflessioni di Bourdieu sull'“universale” si amplieranno negli anni successivi e occuperanno un posto importante intorno al 1990, nel suo corso sullo Stato (*Sur l'État*, *op. cit.*) e nei suoi testi sul “corporativismo dell'universale”.

R. Blanché, *L'Axiomatique*, *op. cit.*, pp. 59-60.

Nella lezione precedente, P. Bourdieu ha illustrato la citazione di R. Blanché con l'esempio della dama: l'adozione o il rifiuto della regola di soffiare una pedina ha a lungo diviso giocatori e federazioni.

Émile Durkheim, *Textes, III: Fonctions sociales et institutions*, Minuit, Paris 1975, p. 192.

Si tratta di osservazioni fatte a voce da Émile Durkheim nel 1908 nell'ambito di un “dibattito sul rapporto tra funzionari e Stato”.

Weber torna spesso sulla questione, il rimando principale è al capitolo di *Economia e società* sulla “Dissoluzione della comunità domestica”, cfr. *Economia e Società*, *op. cit.*, pp. 382 – ss.

Dieci giorni prima di questa lezione, il 7 maggio 1984, P. Bourdieu aveva invitato Aaron Cicourel nel suo seminario alla *École des hautes études en sciences sociales*. L'anno successivo, pubblicò una trascrizione di questo colloquio nella sua rivista, cfr. Aaron V.

Cicourel, *Raisonnement et diagnostic: le rôle du discours et de la compréhension clinique en médecine*, in “Actes de la recherche en sciences sociales” n. 60, 1985, pp. 79-89, e, circa quindici anni dopo, diede alle stampe una raccolta di articoli nella sua serie “Liber” (Aaron V. Cicourel, *Le Raisonnement médical*, textes réunis et présentés par Pierre Bourdieu et Yves Winkin, Seuil, Paris 2002).

“I colloqui medici e le ricostruzioni delle storie cliniche a cui danno luogo riflettono aspetti di due forme di conoscenza: il medico ricodifica le informazioni spesso ambigue e disarticolate che ottiene dai colloqui in categorie astratte che facilitano la soluzione dei problemi e specificano le condizioni per una risoluzione efficace; i pazienti utilizzano un campo semantico particolare o ristretto per tradurre le credenze che hanno sulle loro malattie – credenze che, va sottolineato, spesso sono in contrasto con il punto di vista del medico”, cfr. A. Cicourel, *Le Raisonnement médical*, *op. cit.*, p. 55.

Cfr. Max Weber, *I fondamenti razionale e sociologici della musica*, in *Economia e Società* vol. II, *op. cit.*, pp. 761-842.

Cfr. A. V. Cicourel, *Le Raisonnement médical*, *op. cit.*, in particolare p.145 e p.190.

P. Bourdieu richiama qui soprattutto i contenuti del suo insegnamento a partire dalle lezioni del 9 e del 16 novembre 1982, incentrate sullo habitus, cfr. *Sociologie générale*, vol. 1, pp. 339-ss, tr. it., *Sociologia generale 2*, *op. cit.*, pp. 11-70.

P. Bourdieu si riferisce qui alle ultime sei lezioni del suo secondo anno di insegnamento (dal 30 novembre 1982 in poi), cfr. *Sociologia generale 2*, *op. cit.*, pp. 111-ss.

Così si esprimeva Bourdieu nell’anno precedente: “Il ritorno genealogico alla nozione di ambiente non è inutile, se non altro per comprendere gli ordinari usi sociali della nozione e rendere il divario tra le forme sciatte del vocabolario scientifico e le forme un po’ più rigorose. Così come l’importanza, nelle scienze sociali, del lavoro sulle parole, a cui faccio una tale caccia nel mio discorso. Quindi la nozione di ambiente usata da Newton era in definitiva una sorta di veicolo di azione a distanza che Newton designava anche con la nozione di etere (vedremo a breve che questo ritorno genealogico non è inutile).”, cfr. *Sociologia generale 2*, *op. cit.*, p. 189 [N.d.T.].

Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 2e éd. augmentée, 1965 [1952] pp. 129-ss.

Il rimando è alle lezioni del 22 e del 29 marzo 1984.

“Ma a me piace di più Helleu. – Non c’è niente da fare con Helleu”, disse la signora Verdurin. – Sì, è del Settecento febbrile. È un Watteau a vapore”, disse ridendo. – Oh, noto, arcinoto, sono anni che non mi viene riproposto”, disse il signor Verdurin, al quale Ski l’aveva sì raccontato una volta, ma come se l’avesse inventato lui stesso. (Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, II, *op. cit.*, p. 939.) La battuta che si trova anche ne *La Prisonnière* (*Ibid.*, III, p. 99) è una di quelle parole così diffuse che diversi autori (Degas, Léon Daudet, autori anonimi, ecc.) ne accreditano, a seconda delle circostanze, la paternità.

Verso gli inizi del Novecento, Charles Seignobos, secondo il quale “il fatto sociale come lo concepiscono parecchi sociologi è una costruzione filosofica, non un fatto storico”, cfr. Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris 1909 [1898], p. 188, e i sociologi durkheimiani sono in disaccordo.

Seignobos e Durkheim stessi ne discutono: cfr. *Débat sur l'explication en histoire et en Sociologie*, in "Bulletin de la société française de philosophie", n° 8, 1908, pp. 229-245 et 347, ripreso in É. Durkheim, *Textes, I, op. cit.*, pp. 199-217. Cfr. anche François Simiand, *Méthode historique et science sociale*, in "Annales", vol. 15, n° 1, 1960 [1903], p. 83-119.

"Inoltre gli elementi non saranno conoscibili: infatti essi non sono universali, mentre la scienza è sempre scienza dell'universale. E questo risulta chiaramente dalle dimostrazioni e dalle definizioni che non esistono senza l'universale: infatti non si può dimostrare sillogisticamente che questo dato triangolo ha due retti se non si dimostra (in universale) che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti; e non si può dimostrare che questo dato uomo è un animale se non si dimostra in universale che ogni uomo è animale", cfr. Aristotele, *Metafisica*, introd. trad. note e apparati di G. Reale, append. bibl. di R. Radice, testo greco a fronte, Milano, Rusconi 1997 (3a ediz., 1a ediz. 1993), 1086 b, 33, p. 653.

P. Bourdieu riprende l'esempio del "momento critico" che aveva utilizzato in *Homo academicus, op. cit.*, pp. 207-250.

Cfr. Marcel Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. III, *I Guermantes*, tr. it. di M. Bonfantini, a cura di M. Bongiovanni Bertini, Einaudi, Torino 1978.

Christophe Charle, *Champ littéraire et champ du pouvoir: les écrivains et l'Affaire Dreyfus*, in "Annales ESC", vol. 32, n° 2, 1977, p. 240-264. Cfr. anche Christophe Charle, *Naissance des "intellectuels", 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990.

Allusione alla controversia che oppose il docente universitario Raymond Picard, specialista del teatro di Racine a Roland Barthes, a seguito della pubblicazione da parte di quest'ultimo di *Sur Racine*, Seuil, Paris 1963, considerato l'emblema "nouvelle critique" che aveva preso le mosse nei primi Sessanta e che Picard ha fustigato nel suo *Nouvelle critique ou nouvelle imposture?*, Pauvert, Paris 1965. Cfr. P. Bourdieu, *Homo academicus, op. cit.*, pp. 151-156.

"Robert era tutto preoccupato in quel momento dell'affare Dreyfus, ne parlava poco, perché era il solo della sua tavolata a essere dreyfusista, gli altri erano violentemente ostili alla revisione del processo, tranne il mio vicino di tavolo, il mio nuovo amico, le cui opinioni sembravano piuttosto incerte", Marcel Proust, *I Guermantes, op. cit.*, pp. 112-113.

Émile Faguet (1847-1916), critico letterario acceso difensore della tradizione classica, eletto membro della *Académie française* nel 1900.

Allusione agli attacchi ispirati a Maurras mossi in nome della cultura classica contro la nuova Sorbona da Henri Massis et Alfred de Tarde sotto lo pseudonimo di Agathon in *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* (1911) e *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (1913).

A. Compagnon, *La Troisième République des Lettres, op. cit.*

Il riferimento è qui al celebre testo di Maurice Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Mertens et fils Editeur, Bruxelles 1864 [N.d.T.] .

CARTOGRAFIE SOCIALI

Collana diretta da Lucio d'Alessandro e Antonello Petrillo

1. Pierre Bourdieu, *La miseria del mondo*, edizione italiana a cura di Antonello Petrillo e Ciro Tarantino
2. Antonello Petrillo (a cura di), *Il silenzio della polvere. Capitale, verità e morte in una storia meridionale di amianto*
3. Anna Simone e Federico Zappino (a cura di), *Fare giustizia. Neoliberismo e diseguaglianze*
4. Tindaro Bellinvia, *Lasciar morire. Burocrazie minime, ambiente, territorio e lavoro in Sicilia*
5. Rinaldo Mattera, *Grillodrome. Dall'Italia videocratica all'impero del clic*
6. *Decolonizzare le migrazioni, Razzismo, confini, marginalità*, a cura di Tindaro Bellinvia e Tania Poguisch
7. Vincent Dubois, *Il burocrate e il povero. Amministrare la miseria*, traduzione di Lorenzo Alunni
8. Robert Castel, *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*
9. Diego Giannone, *In perfetto Stato. Indicatori globali e politiche di valutazione dello Stato neoliberale*
10. Pierre Bourdieu, *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale. Corso al Collège de France. Vol. I (aprile 1981-novembre 1982)*
11. Antonietta De Feo, Mirella Giannini, Marco Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*
12. Gilles Reckinger, *Arance amare. Un nuovo volto della schiavitù in Europa*
13. Pierre Bourdieu, *Sistema, Habitus, campo. Sociologia generale vol. 2*, traduzione e cura di Ciro Pizzo
14. Stéphane Beaud, *I Belhoumi. Storia di una famiglia algerina in Francia*
15. Joe Soss, Richard C. Fording, Sanford F. Schram, *Disciplinare i poveri. Paternalismo neoliberale e dimensione razziale nel governo della povertà*, a cura di Sandro Busso ed Eugenio Graziano, traduzione di Irene Fattacciu, con un saggio inedito degli autori e la postfazione di Antonella Meo
16. Anna D'Ascenzio, *Il volontariato dopo lo stato sociale. Discorsi e pratiche*, prefazione di Diego Giannone
17. Abdelmalek Sayad, *Donne Ribelli. Interviste inedite a due algerine*, con un'intervista a Tassadit Yacine, Salima Amari, Éric Fassin