

Articoli/1

La teoria bourdieusiana dell'habitus

Pensare con e contro Durkheim

Luca Corchia

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 26/01/2021. Accettato il 26/03/2021

BOURDIEUSIAN *HABITUS* THEORY. THINKING WITH AND AGAINST DURKHEIM

After pointing out the eclectic, pragmatic and reconstructive way in which Bourdieu uses the 'classics', in particular Durkheim, the essay examines the elements of proximity and distance between the two great French sociologists. The point of comparison is the *habitus* theory. A preliminary definition introduces the origins of the concept and Bourdieu's scientific aims. A further step places the concept of *habitus* in the praxeological theories of knowledge with which he moves from the first level of objectification of the social world to the second level. In a third moment the *habitus* theory is examined as a dialectical and experimental science of the internalisation of exteriority, and the externalisation of interiority. By comparing Durkheim and Mauss on these levels of analysis, the essay aims to show that the Durkheimian school's influence is relevant, even beyond the awareness of Bourdieu and the Bourdieusians.

Introduzione

Il saggio esamina le radici durkheimiane della sociologia di Pierre Bourdieu da una duplice prospettiva, storiografico-filologica e sistematico-teoretica, focalizzando l'attenzione sull'elaborazione prassiologica della teoria dell'*habitus*. Siamo consapevoli, come ha scritto Loïc Wacquant, che compiere «un confronto sistematico della sociologia di Bourdieu con il pensiero di Durkheim [...] richiederebbe una monografia storico-analitica»¹ e altrettanto siamo avvertiti del rischio di un «funzionamento classificatorio del pensiero accademico»² che si arrovella e disperde in sterili interrogativi: Bourdieu è un durkheimiano?; È un durkheimiano fedele o infedele?; il pensiero di Bourdieu è già interamente

¹ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, «Critique», 579-580, 1995, p. 646.

² P. Bourdieu, *Fieldwork in filosofia*, ed. or. 1985, in Id., *Cose dette*, Napoli-Salerno 2013, pp. 60.

contenuto in quello di Durkheim?. Sono domande filologicamente insensate se consideriamo le intenzionalità dell'ermeneutica bourdieusiana, ossia il suo riflettere al contempo *con* e *contro* un pensatore³ – Durkheim – imprescindibile nel campo sociologico francese e che assieme Marx e Weber costituisce la fonte principale di un progetto «sintetico» e «originale». Un progetto scientifico che integra approcci che la tradizione accademica considera contrapposti e incompatibili e che, per contro, Bourdieu ritiene sì «differenti» ma «cumulabili»⁴. Le teorie sociali di Marx, Durkheim e Weber sono rielaborate in modo che ognuna illumini gli angoli ciechi delle altre due. Ricorrendo al concetto di ricostruzione che, dall'altra parte del Reno, Jürgen Habermas utilizzava per descrivere un medesimo uso delle fonti, Gérard Mauger ha chiarito il rapporto pragmatico bourdieusiano con i classici⁵. L'idea del prendere in prestito è stata auto-definita e riconosciuta come un eclettismo «tranquillo», «riflessivo» o «dialettico»⁶ che connette le fonti tra loro e ognuna in un programma di ricerca che ambisce alla coerenza teorica dei costrutti e alla rilevanza pratica dei risultati, senza i timori di infedeltà dei filologi e degli storici delle idee.

Al di là di questa convergenza pragmatica e ricostruttiva dei classici, sul piano epistemologico, Bourdieu aveva formulato un argomento più sostanziale. L'unità del discorso sociologico, infatti, non consiste nel prodotto di medesime teorie sociali ma nell'adozione di principi e di procedure comuni e la pluralità delle teorie sociali non deve far ignorare l'unità sul piano meta-scientifico. Marx, Durkheim e Weber, secondo Bourdieu, pur «totalmente diversi nella loro visione della filosofia sociale e dei valori ultimi, hanno concordato sui punti principali dei principi fondamentali della teoria della conoscenza sociologica»⁷ – e che possiamo desumere sul piano di una ricerca sulle 'arti del mestiere'.

Nel compito di ricostruire le radici durkheimiane della sociologia di Bourdieu ci siamo avvalsi di molteplici fonti: dai testi dei due Autori alla letteratura critica che dagli anni Settanta tenta di cogliere la storia degli effetti del durkheimismo nella opera e nella biografia di Bourdieu, spesso in modo incidentale, talvolta metodicamente. Dalle datazioni si nota, anzitutto, che si tratta di una ricerca sia filologica che sistematica recente e, alla metà degli anni Novanta, con buone ragioni, David Swartz poteva affermare che l'«influenza

³ P. Bourdieu, *Mit Weber gegen Weber*, in Id., *Das religiöse Feld*, Konstanz 2000, p. 115; Id., *La logica della ricerca sociale*, ed. or. 2015, Milano 2019, p. 190.

⁴ P. Bourdieu, *Une science qui dérange*, in Id., *Questions de sociologie*, Paris 1980, p. 24. Cfr. R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London-New York 1992, p. 7; G. Paolucci, *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in M. Ghisleni, E. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Torino 2009, p. 79; Id., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino 2010, p. XIII.

⁵ G. Mauger, *Marx, Bourdieu e le classi sociali*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Milano 2018, p. 245.

⁶ Sul diderotiano eclettismo di Bourdieu tra i tanti ricordiamo il primo studio organico italiano: G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova 2002, pp. 55-56.

⁷ P. Bourdieu, *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, «Social Research», 35, 1968 (4), pp. 681-682. Cfr. D. Robbins, *Bourdieu and International Social Science*, in Id. (ed.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu*, London-New York 2016, p. 126.

di Durkheim nell'opera di Bourdieu comincia ad essere riconosciuta [...] ma raramente viene data l'enfasi che merita⁸. Dall'elenco dei nomi degli studiosi⁹, invece, si osserva che – e il fatto suscita altri interrogativi – si tratta di una letteratura per lo più di matrice bourdieusiana, visto che, salvo talune spiegabili eccezioni¹⁰, non vi sono approfondimenti nei saggi e volumi dedicati negli ultimi decenni al maestro di Épinal. Ciò è tanto più sorprendente se consideriamo che la riscoperta dei primi anni Novanta è avvenuta nel quadro della svolta culturalista, cioè nel processo di revisione (e liberazione) del canone funzionalista imposto a lungo da Parsons, grazie agli studi di Watts Miller, Bill Pickering e i molti altri animatori e simpatizzanti del *Center for Durkheimian Studies* di Oxford. Tuttavia, a favore di questo esercizio c'è la mera forza delle cose, cioè la constatazione fattuale rilevata da Marcel Fournier delle ricorrenze durkheimiane – Durkheim e i collaboratori più vicini, soprattutto Mauss, Simiand e Fauconnet¹¹.

Il saggio introduce le origini anche durkheimiane del concetto di *habitus* e presenta una sua definizione preliminare nel quadro del rapporto dialettico tra strutture soggettive (sistema delle disposizioni) e strutture oggettive (sistema dei posizionamenti) (2). Un ulteriore passo colloca l'*habitus* al primo livello di oggettivazione del mondo sociale, in cui l'influenza metodologica della scuola di Durkheim appare più significativa (3). In terzo luogo, le radici durkheimiane sono ricercate e, crediamo trovate, ben al di là della consapevolezza di Bourdieu e dei bourdieusiani – sul secondo livello di oggettivazione, ossia sul piano della teoria prasseologica della conoscenza, esaminando i contestuali processi di 'internalizzazione dell'esteriorità' ed 'esternalizzazione dell'interiorità' (4 e 5). Infine, il confronto, poco dibattuto dalla critica, tra l'analisi bourdieusiana della 'doppia natura del sociale' e quella della 'doppia natura dell'uomo' dell'ultimo Durkheim potrebbe mostrare un esito paradossale per cui la teoria dell'*habitus* sembra essere, per certi aspetti, più sociocentrica di quella durkheimiana (6).

⁸ D. L. Swartz, *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago 1997, p. 45.

⁹ Gli studi sono una ventina. Indichiamo in forma contratta quelli utilizzati (Wacquant 1995, Kauppi 1996; Swartz 1997; Robbins 2003; Pinto 2005, 2012; Fournier 2020; Saalman 2014; Kayaalp 2017; Susca 2017) e per esteso gli altri: L. Pinto, *Volontés de savoir: Bourdieu, Derrida, Foucault*, in P. Champagne, L. Pinto, G. Sapiro (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris 2004, pp. 19-48; Ph. Steiner, *Comte – Durkheim – Bourdieu*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», 1, 2008, pp. 63-84; S. Herrera López, *Sobre las formas de clasificación en Durkheim y Bourdieu*, «Voces y contextos», 2, 2006 (1), pp. 1-18; L. C. Morales Zúñiga, *Durkheim y Bourdieu*, «Reflexiones», 88, 2009 (1), pp. 155-162; G. De Lagasnerie, *L'incoscient sociologique. Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss et Pierre Bourdieu au miroir de la philosophie*, «Les temps modernes», 654, 2009, pp. 99-108; D. Riley, *The New Durkheim: Bourdieu and the State*, «Historical Studies», 2, 2015 (2), pp. 261-279; A. Borghini, *Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu*, «Società Mutamento Politica», 8(16), 2017, pp. 223-247; F. da Silva R., *Durkheim e Bourdieu: aproximações e distanciamentos*, «Revista Sociologias Plurais», 5, 2019 (1), pp. 273-292.

¹⁰ J.-C. Filloux, *Émile Durkheim (1858-1917)*, «Perspectives», 23, 1993 (1-2), pp. 305-322; M. Fournier, *Bourdieu, la raison et la rationalité*, «Cités», 51, 2012 (3), pp. 115-128; B. Karsenti, *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, «Scienza & Politica», 26, 2014 (51), pp. 41-62.

¹¹ M. Fournier, *Durkheim, Émile (1858-1917)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, Paris 2020, p. 269.

Nell'argomentazione seguiamo le tracce intrinseche nella teoria dell'*habitus*, la ragione interna al pensiero della loro affinità per cui – riprendendo le parole di Louis Pinto, lo studioso che maggiormente ne ha scandagliato le radici comuni – «i loro progetti scientifici possono essere caratterizzati in termini più o meno identici»¹². Forse è esagerato e occorre un maggior senso della misura. Avvertiamo il lettore però che sarebbe altrettanto interessante non solo indicare le affinità di origine e traiettoria tra Durkheim e Bourdieu e l'organizzazione del lavoro scientifico attraverso gruppi di ricerca ('scuole') e organi di divulgazione di una nuova concezione sociologica – ciò è stato fatto¹³ –, ma anche ricostruire gli elementi estrinseci della scelta strutturalista e del recupero del durkheimismo, anzitutto sul terreno delle ricerche condotte al Centre de sociologie européenne, poi sul piano epistemologico come strumento di lotta nel campo accademico degli anni Sessanta¹⁴, ossia dal punto di vista della sociologia storica¹⁵.

1. Il concetto di *habitus* e i due ordini di oggettivazione

Il movimento di pensiero «con e contro» i classici trova un momento costitutivo sul piano teoretico con la questione della derivazione dei concetti fondamentali della sociologia bourdieusiana, ovvero quelli che compongono la

¹² L. Pinto, *Bourdieu et la sociologie d'Émile Durkheim*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Paris 2012, p. 61. Gisele Sapiro si è spinta ad affermare che il programma di ricerca di Bourdieu può essere interpretato come «un approccio intellettuale criticamente riflessivo che fornisce materiali per realizzare il progetto proposto da Durkheim». Id., *The international career of Distinction*, in Ph. Coulangeon, J. Duval (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, London-New York 2015, p. 37.

¹³ D. L. Swartz, *In memoriam: Pierre Bourdieu 1930-2002*, in D. L., Swartz V. L. Zolberg (eds), *After Bourdieu*, Dordrecht 2004, p. 17; D. Robbins D., *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, «Durkheimian Studies», 9, 2003 (1), pp. 25-26; L. Pinto, *Bourdieu et la sociologie d'Émile Durkheim*, cit., p. 49; E. Susca, *Bourdieu e il sapere*, in Id. (a cura di), *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno 2017, p. 62; É. Brun, *Année sociologique (L)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 35. Lo stesso Bourdieu rimarca analogie biografico-posizionali: cfr. Id., *Homo academicus*, ed. or. 1984, Bari 2013, pp. 102, 144; Id., *Il mestiere di scienziato*, ed. or. 2011, Milano 2003, p. 119. La migliore biografia in cui reperire informazioni e curiosità sulla vita e l'opera è: M.-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris 2008.

¹⁴ Durkheimiana è soprattutto l'idea dell'analogia tra «credenze religiose» e «credenze intellettuali» che orienta i primi lavori di Bourdieu sulla sociologia della cultura, in particolare nell'indagine realizzata con R. Castel, L. Boltanski e J.-C. Chamboredon (*La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, ed. or. 1965, Rimini 1972) e in altri saggi. Va detto che il recupero di Durkheim si radicalizza sul finire del decennio e trova il proprio culmine in tre testi del biennio 1967-68: il saggio storiografico *Morte e resurrezione della filosofia senza soggetto*, scritto con J.-C. Passeron, ed. or. 1967, in Id., Id., *Mitosociologia. Contributi a una sociologia del campo intellettuale*, Rimini 1971, pp. 47-101; il saggio teoretico *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, «Social Research», 35, 1968 (4), pp. 681-706; e il manifesto metodologico *Il mestiere di sociologo*, ed. or. 1968, Napoli 1976, con Passeron e Chamboredon.

¹⁵ La ricostruzione degli attori, delle regole e della posta in gioco peraltro è stata tratteggiata da Bourdieu in tante occasioni, tra le quali ricordiamo qui solo l'*excipit* della storia autobiografica: P. Bourdieu, *Lineamenti di un'autoanalisi*, in Id., *Il mestiere di scienziato*, cit., pp. 117-139; Id., *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi* (ed. or. 2004), Milano 2005.

triade della «formula generativa della pratica» – «(*habitus*) (capitale) + campo»¹⁶ – e quello di violenza simbolica che ne qualifica appieno la natura critica. A tale riguardo, sebbene si possa ricostruire quel movimento con e contro anche nell'idea del concetto di campo, il terreno d'elezione per verificare le continuità e discontinuità con Durkheim è la teoria dell'*habitus* con cui Bourdieu ridefinisce il problema della socializzazione-individualizzazione e supera sul piano della teoria prassiologica l'opposizione tra il meccanicismo e il finalismo.

Anche se quella durkheimiana è una delle radici della nozione di *habitus* e sebbene il merito di Bourdieu sia di averla innovata e approfondita sino a renderla un concetto imprescindibile nello studio delle pratiche sociali¹⁷, talune concordanze vanno valorizzate per meglio spiegare i processi di riproduzione simbolica del mondo sociale. Al di là dei passaggi in cui ricorre il termine, certo significativi ma non tali da giustificare un confronto sistematico, è interessante

¹⁶ P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, ed. or. 1979, Bologna 1983, p. 104.

¹⁷ Il termine di *habitus*, derivato dal verbo latino *habere*, appare nella filosofia scolastica di Boezio nel VI secolo, come una traduzione dell'*hexis* nell'*Etica Nicomachea* (350 a.C.) di Aristotele, con il significato di abitudine nella forma virtuosa di carattere morale acquisito ma radicato che orienta attraverso la ragione le sensazioni e le condotte – a differenza dell'*ethos* che si riferisce alla ripetizione passiva dei comportamenti. In tali termini, è adoperato nella *Summa Theologica* (1265-1273) di Tommaso d'Aquino nella trattazione delle modalità di acquisizione della fede, come «proprietà pertinente, la predisposizione durevole di una cosa» che media tra la potenzialità (*potentia pura*) e il compimento (*purus actus*). Bourdieu riduce al minimo queste referenze antiche e medioevali, pur presenti, attingendo per lo più al pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. In particolare, il concetto di *habitus* è ripreso da Erwin Panofsky nello studio *Gothic Architecture and Scholasticism* (1950/1986), la cui edizione francese nella collana *Le sens commun* è stata tradotta e postfatta dallo stesso Bourdieu. Qui, l'*habitus* permette di cogliere «la collettività nel cuore dell'individualità sotto forma di cultura». È la profonda unità di stile tra l'opera e lo spirito dell'epoca: «l'*habitus* [...] collega l'artista alla collettività e al suo tempo e, senza che questi se ne accorga, indica la direzione e l'obiettivo del suo progetto, apparentemente unico nel suo genere». P. Bourdieu *Postface*, in E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris 1967, p. 142. L'*habitus* diviene una sorta di grammatica generativa che produce i pensieri, le percezioni e i comportamenti caratteristici di una cultura, in analogia agli studi sul linguaggio di Chomsky (1966/1970). Le competenze insite nell'*habitus* però non sarebbero innate e universali bensì acquisite, attraverso l'educazione e situate nella «simbologia di un'epoca e di una società» che «si attualizza concretamente nella logica specifica di una particolare pratica». P. Bourdieu *Postface*, cit., pp. 148, 157. Un'altra linea rinvia al termine *Habitualität* della filosofia fenomenologica di Husserl e alla sua sociologizzazione nel concetto di *habitual knowledge* dell'allievo Alfred Schütz (1973-1989). Ancora nella tradizione fenomenologica, Bourdieu ha esaminato l'*habitude* nella *Fenomenologia della percezione* (1945/1965) di Maurice Merleau-Ponty. Il termine ricorre anche nelle scienze sociali, seppur in modo occasionale e con usi più o meno metodici: nelle analisi sull'*habitus* mentale predatorio degli industriali ne *La teoria della classe agiata* di Thorstein Veblen (1899/1949), sull'ascetismo religioso di Max Weber in *Economia e società* (1922/1961), sull'*habitus* psichico della gente civilizzata ne *Il processo di civilizzazione* (1939/1988) di Norbert Elias e negli scritti di Durkheim e Mauss. Tra i tanti studi cfr. P. Mounier, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Paris 2001, p. 42; B. Kreis e G. Gebauer, *Habitus* (ed. or. 2002) Roma 2009, p. 25; G. Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari 2011, pp. 40-41; N. Crossley, *Pierre Bourdieu's Habitus*, in T. Sparrow e A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth 2013, p. 293; L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, «Anuac», 4, 2015 (2), pp. 68-70; M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, «Consecutio Rerum», 1, 2016 (1), p. 192; G. Sapiro, *Habitus*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 387.

l'appropriazione estensiva del durkheimismo. Se ci limitassimo alle ricorrenze esplicite non avremmo che due brani, uno, tratto da *L'evoluzione pedagogica in Francia* di Durkheim, sull'«atteggiamento dell'anima» (*l'habitus*) nella conversione interiore inventata dal cristianesimo, l'altro, tratto da *Le tecniche del corpo* di Mauss, sull' *habitus* acquisito tramite l'«addestramento dei corpi»¹⁸. Rispondendo alle domande seguite alla relazione tenuta all'Università di Ginevra, Bourdieu ribadiva che la nozione di *habitus* si ritrova in tali scritti di Durkheim e Mauss, eppure in «nessuno di questi autori gioca un ruolo decisivo»¹⁹.

Al di là di questi sporadici riferimenti testuali si può dimostrare che l'influenza della scuola durkheimiana si presenta sin dagli studi etnografici condotti in Algeria e nella regione francese del Béarn, a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Non ancora esplicitato, il concetto di *habitus* e, almeno *in nuce*, l'analisi della relazione dialettica tra le strutture sociali e le disposizioni individuali era già formulata nell'osservazione del «modo di essere» del contadino algerino e sulla sua «disposizione permanente e generale di fronte al mondo e agli altri», così come nell'articolo maussiano *Célibat et condition paysanne* (1962), descrivendo le «proprietà corporee» della cultura contadina – la forza fisica, la solidità, l'attaccamento alla terra – come espressioni disfunzionali di un *habitus* precapitalistico²⁰. In particolare, Bourdieu aveva tratto da Mauss l'idea della 'incorporazione' e da Durkheim la coppia 'conformismo logico' e 'conformismo morale'. Rispetto a *La divisione del lavoro sociale* (1893)²¹ e *Le regole del metodo sociologico* (1895), qui erano privilegiati *Su alcune forme primitive di classificazione* (con Mauss, 1901)²² e le *Forme elementari della vita religiosa* (1912)²³, in cui è sviluppata la riflessione sui principi di costruzione del mondo sociale²⁴.

Il confronto con il primo e secondo Durkheim matura con il *tournelement* sociologico negli anni Sessanta, con la riflessione sui principi epistemologici de *Le métier de sociologue* e, poi, nella costruzione prassiologica di un sistema di concetti che fornisca la cornice alle ricerche empiriche. Quello di *habitus* trova una compiuta elaborazione nella parte seconda dell'*Esquisse d'une théorie de la*

¹⁸ É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, ed. or. 1904-1905, Paris 1969, pp. 36-38; M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, ed. or. 1936, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1991, p. 387. cfr. J. Grange, *L'«habitus», de la philosophie à la sociologie et retour*, in M.-A. Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu*, Paris 2009, pp. 20-21.

¹⁹ P. Bourdieu, *Le marché linguistique*, ed. or. 1978, in Id., *Questions de sociologie*, cit., p. 102.

²⁰ P. Bourdieu e A. Sayad, *Le déracinement*, Paris 1964; P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires*, Paris 2002, pp. 15-166. Cfr. E. Martin-Criado, *Les Deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Broissieux 2008; Id., *L'Algérie comme terrain d'apprentissage du jeune sociologue*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., pp. 91-92; B. Kreis e G. Gebauer, *Habitus*, cit., p. 19; G. Paoletti, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 17.

²¹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, ed. or. 1893, Milano 1962.

²² É. Durkheim e M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione*, ed. or. 1901, in É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1965, pp. 95-131.

²³ É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa* (ed. or. 1912) Milano 1963, Roma 2005.

²⁴ P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato*, cit., p. 99. Cfr. G. Paoletti, *Rappresentazione e legame sociale: un aspetto dell'eredità concettuale di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 6, 2006, p. 46.

*pratique*²⁵, parzialmente riproposta e riformulata in *Le Sens pratique*²⁶. Bourdieu vi presenta nell'inconsueta, per lui, forma sistematica di *opus operatum* i lineamenti di una teoria sociale, dopo averla magistralmente messa all'opera nella critica del gusto ne *La distinction*. Passando dal piano filologico a quello ricostruttivo è utile introdurre, nel vasto repertorio delle formulazioni, la «definizione provvisoria»²⁷ di *habitus* che ci pare più compiuta, collocarla nel rapporto dialettico con quella di struttura oggettiva ed esplicitarne le finalità sintetiche.

L'*habitus* è definito come 'sistema delle disposizioni'. La scelta del termine disposizione è valutata come «particolarmente appropriata» da Bourdieu per tre ragioni, ossia perché «esprime in primo luogo *il risultato di un'azione organizzatrice* presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un *modo di essere*, uno stato *abituale* (in particolare del corpo) e nello specifico una *predisposizione*, una *tendenza*, una *propensione* o un'*inclinazione*»²⁸. L'altro concetto chiave è la 'struttura oggettiva', lo spazio sociale delle posizioni nei molteplici e interdipendenti campi di azione e dei condizionamenti materiali che possono essere misurati empiricamente sotto forma delle regolarità associate a un ambiente socialmente strutturato. Bourdieu scrive che

Il campo delle posizioni sociali è [...] inseparabile dal campo delle prese di posizione, inteso come sistema strutturato delle pratiche e delle espressioni degli agenti. I due spazi, quello delle 'posizioni oggettive' e quello delle 'prese di posizione', devono essere analizzati insieme e considerati come 'due traduzioni della stessa frase', secondo l'espressione di B. Spinoza²⁹.

La teoria dell'*habitus* è presentata come il tentativo di enunciare i lineamenti di una «scienza sperimentale della *dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità, cioè dell'interiorizzazione dell'esteriorità e dell'esteriorizzazione dell'interiorità*»³⁰, in grado di risolvere una serie di dualismi, come l'opposizione tra il meccanicismo e il finalismo, tra le costrizioni sociali e le libertà individuale:

²⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, in Id., *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*, ed. or. 1972, Milano 2003, pp. 175-316.

²⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, ed. or. 1980, Roma 2005.

²⁷ Con Durkheim (e i durkheimiani), la «definizione preliminare» si inserisce, come secondo corollario, tra le «tecniche» del primo principio che la sociologia dovrebbe rispettare per essere «una scienza come le altre», la «rottura» con le prenozioni. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., p. 144. Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, ed. or. 1895, Milano 1963, p. 50; cfr. M. Mauss e P. Fauconnet, *Sociologie*, in *Grande Encyclopédie*, Vol. XXX, 1901, pp. 165-175.

²⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206, n.

²⁹ P. Bourdieu e L. J. D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, ed. or. 1992, Torino 1992, pp. 74-75.

³⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 206-207; cfr. Id., J.-C. Passeron, *La riproduzione*, ed. or. 1970, Rimini 1972, p. 284. Cfr. G. Mauger, *La théorie de la pratique*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., p. 134.

Una delle funzioni principali della nozione di *habitus* è quella di evitare due errori complementari, entrambi radicati nella visione scolastica: da una parte, il meccanicismo, per il quale l'azione sarebbe l'effetto meccanico di cause esterne cogenti; dall'altra, il finalismo che [...] ritiene che l'agente agisca in modo libero, cosciente e, come dicono certi utilitaristi, *with full understanding*³¹.

Introdotti appena i prolegomeni vediamo l'influsso del pensiero di Durkheim. Durkheimiana, in primo luogo, è l'idea di un fondamento pre-riflessivo che, normalmente, muove le condotte individuali e assicura gli ordini normativi – una radice che l'utilitarismo economicista e il contrattualismo non possono concepire a causa dei loro assunti finalistici sulla natura dei fatti umani e sociali. L'interrogazione da cui prende le mosse la riflessione di Bourdieu è la sorprendente capacità degli attori di adeguare spontaneamente le loro aspettative o speranze soggettive, ad esempio di accedere a questo o quel bene, alle probabilità definite dalle condizioni oggettive ossia dal sistema delle posizioni³². E così come le condotte sono naturalmente adattate alle situazioni senza bisogno di alcuna razionalizzazione esse si orchestrano tra loro senza bisogno di una concertazione cosciente e un esplicito accordo o senza alcun direttore d'orchestra³³. Ciò accade soprattutto – e vedremo che la circostanza è significativa – per i membri dello stesso gruppo, sia la famiglia, gli amici, il vicinato, una congregazione e per estensione sino ad aggregati astratti come la classe sociale e la nazione. Dal punto di vista dei partecipanti, l'intesa su qualche cosa nel mondo si svolge a partire da convincimenti più o meno diffusi che costituiscono una sorta di orizzonte a-problematico di presupposti semantici e pragmatici che si dischiude e opera, per lo più, in forma pre-riflessiva:

Uno degli effetti fondamentali dell'accordo fra il senso pratico e il senso oggettivo è la produzione di un mondo di senso comune, la cui evidenza immediata è anche l'oggettività assicurata dal consenso sul senso delle pratiche e del mondo, cioè dall'armonizzazione delle esperienze e dal rafforzamento continuo che ognuna di esse riceve dall'espressione individuale o collettiva (nella festa, per esempio), improvvisata o programmata (luoghi comuni, detti), di esperienze simili o identiche³⁴.

Se riteniamo più durkheimiana che fenomenologica tale idea è perché lo è la risposta alla domanda sul fondamento o, scrive Bourdieu, al «problema delle condizioni di possibilità di tale esperienza». Una soluzione che va al di là della «descrizione di ciò che caratterizza l'esperienza vissuta del mondo sociale, cioè il

³¹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, ed. or. 1997, Milano 1998, p. 145.

³² P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., pp. 42-43. Cfr. P. Bourdieu e L. J. D. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 184. Sull'idea delle anticipazioni dell'esperienza, tra necessità e spontaneità, cfr. M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, cit., pp. 201-202; cfr. G. Sapiro, *Pourquoi le monde va-t-il de soi? De la phénoménologie à la théorie de l'«habitus»*, «Études sartriennes», 8, 2001, p. 184.

³³ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 207; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 85-86, 93-94; G. Mounier *Pierre Bourdieu*, cit., pp. 39-40; G. Mauger *La théorie de la pratique*, cit., p. 133.

³⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 92.

fatto di coglierlo come evidente, come ovvio (*taken for granted*)» e che richiede la spiegazione della «coincidenza delle strutture oggettive e delle strutture incorporate che genera l'illusione della comprensione immediata»³⁵. Ciò ha due implicazioni metodologiche che Bourdieu desume da Durkheim: la prima più sociologica e interessata alle strutture oggettive, la seconda più epistemologica – nel senso dello strutturalismo costruttivista o costruttivismo strutturalista – e interessata alle strutture incorporate (*l'habitus*). Bourdieu stabilisce persino una sequenza procedurale tra i due fini conoscitivi che, fortuitamente (?), corrispondono alle due fasi di sviluppo del pensiero di Durkheim. Nella teoria dialettica dei «due stati del sociale», l'una e l'altra oggettivazione – l'oggettivazione sociologica di «primo ordine» e l'oggettivazione prasseologica di «secondo ordine» – prendono le mosse dal «principio della rottura»³⁶.

2. La spiegazione sociologica delle strutture oggettive

Ne *Il mestiere di sociologo*, Bourdieu, Passeron e Chamboredon sostengono che la legittimità della sociologia riposa nell'assunzione pratica di una serie di atteggiamenti e principi metodici – un momento ri-fondativo che «si impone particolarmente nelle scienze storico-sociali dove la separazione tra il discorso scientifico e il senso comune è più difficile metodologicamente e socialmente ancor meno riconosciuta»³⁷. Riprendendo *Le regole*³⁸, nella prima parte de *Il mestiere*, il principio della rottura «con il reale e con le configurazioni che esso propone alla percezione» intende affermare che il «fatto è conquistato» contro l'«illusione della conoscenza immediata» e le «prenozi» del senso comune e della sociologia ingenua. Si tratta di un passaggio cautelativo per evitare che il sentimento di familiarità con l'oggetto di analisi conduca all'errore di ritenere immediatamente e acriticamente valida l'intuizione. Non solo. Per Durkheim, e con lui Bourdieu, questa mossa comporta dei passaggi ulteriori relativi alla logica, agli strumenti di analisi e alle finalità della conoscenza sociologica³⁹.

³⁵ Ivi, p. 44.

³⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 44. D. Robbins, *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, cit., p. 33; M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, cit., p. 10; F. Lebaron e G. Mauger, *Présentation générale*, in Id., Id. (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., p. 13; M. Giannini, *Prefazione*, in P. Bourdieu, *Homo academicus*, cit., p. 8.

³⁷ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., p. 29.

³⁸ Il riferimento è al primo corollario della prima regola: «scartare sistematicamente tutte le prenotazioni», ovvero evitare di «adottare concetti che si sono formati al di fuori della scienza e per bisogni che non hanno nulla di scientifico» e allontanare le «false evidenze che dominano lo spirito del volgo, scuotendo una volta per tutte il giogo di categorie empiriche che una lunga assuefazione rende spesso tiranniche». É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 47.

³⁹ Non si condivide il giudizio di François Chazel sull'interpretazione riduttiva di Bourdieu, unicamente finalizzata a «erigere la 'rottura' con il senso comune». Id., *Comment lire Les Règles de la méthode sociologique aujourd'hui?*, in R. Boudon (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ? Actes du colloque organisé les 4 et 5 nov. 2008 par l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris 2011, pp. 31-32. Per contro, l'intento di Bourdieu è fornire un metodo sociologico paragonabile *mutatis mutandis* al rinnovamento della filosofia compiuto dalla epistemologia storica di Bachelard, suo professore alla Sorbonne, e di Canguilhem, che avrebbe voluto per la tesi sulle

In sintesi, Bourdieu aderisce alla prima regola del metodo sociologico – quella più contestata di «trattare i fatti sociali come cose»⁴⁰ – e ai suoi corollari, precisando il senso non-sostanzialista del «precetto di Durkheim che esige che il sociale sia spiegato dal sociale e dal sociale soltanto»⁴¹. Nella *Prefazione* alla seconda edizione de *Le regole del metodo sociologico* del 1901, Durkheim aveva avvertito che la regola non significa

classificarli in questa o quella categoria del reale, ma osservare nei loro confronti un certo *atteggiamento mentale* [...] non implica quindi nessuna concezione metafisica, nessuna speculazione sul fondamento degli esseri. Ciò che essa reclama è che il sociologo assuma l'atteggiamento in cui si trovano dei fisici, dei chimici e dei fisiologi che si inoltrano in una regione inesplorata del loro dominio scientifico⁴².

Il mestiere di sociologo sceglie questa interpretazione strettamente metodologica del primo precetto⁴³. La formulazione in positivo del «principio della non-coscienza» è il «principio del determinismo metodologico che nessuna scienza può rinnegare senza negarsi come tale»⁴⁴. Bourdieu e collaboratori introducono qui la prima parte della quarta regola del metodo sociologico relativa alla spiegazione causale⁴⁵. Se i soggetti «non vedono i veri motivi che li fanno agire», allora, la realtà sociale non può essere spiegata con il «giudizio che le persone che a essa partecipano se ne fanno, ma attraverso le cause profonde che sfuggono alla coscienza»⁴⁶. Il richiamo è al saggio *La sociologia ed il suo dominio scientifico*, in cui, ricordando la genesi del determinismo, si legge che «(i)n luogo

strutture temporali della vita affettiva. Questa derivazione è chiara nei titoli delle tre parti – *La rottura, La costruzione dell'oggetto, Il razionalismo applicato*. Cfr. D. Broady, *The epistemological tradition in French sociology*, in J. Gripsrud (ed.), *Rhetoric and Epistemology. Papers from a seminar at the Maison des sciences de l'homme in Paris, September 1996*, «Rhetoric-Knowledge-Mediation», 1, 1997, p. 101 (97-119); A. Boschetti, *Métier de sociologue (Le). Préables épistémologiques*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., pp. 570-573.

⁴⁰ In una conversazione con Roger Chartier, per la trasmissione radiofonica *A voix nue* di France Culture, il 7-8 dicembre 1987, poi raccolta in *Le sociologue e et l'historien*, meritoriamente tradotto da Mirella Giannini, Bourdieu ripete il problema e la soluzione di Durkheim: «Una delle difficoltà specifiche della sociologia – ma lo stesso vale per la storia – attiene al fatto che noi tutti crediamo di avere la scienza infusa; crediamo di comprendere al primo istante, e uno degli ostacoli alla comprensione è proprio quest'illusione della comprensione immediata. Una delle maniere per spezzare tale illusione è quella di oggettivare. Ecco allora che una celebre frase, “bisogna trattare i fatti sociali alla stregua di cose”, rimbomba come un tuono nell'universo scientifico». P. Bourdieu e R. Chartier, *Strutture e individuo*, ed. or. 2010, in Id., Id., *Il sociologo e lo storico*, Bari 2011, pp. 69-70.

⁴¹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., pp. 37-38.

⁴² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 10 e 12.

⁴³ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 56.

⁴⁴ Ivi, p. 33.

⁴⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 106.

⁴⁶ Ivi, p. 265. In nota Bourdieu cita la recensione che Durkheim fece del libro di Antonio Labriola: *La concezione materialistica della storia*, ed. or. 1897, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1972, pp. 261-271. Cfr. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 33, n.; L. Sabetta, *La dimensione latente dell'azione sociale*, Milano 2018, pp. 114, 134-135 e i preziosi brani sulla 'non-coscienza' in Bourdieu.

di fermarsi alla sola considerazione degli avvenimenti che si svolgevano alla superficie della vita sociale, si provò il bisogno di studiare i punti più oscuri del fondo di essa, le cause intime, le forze impersonali e nascoste che muovono gl'individui e le collettività»⁴⁷.

In secondo luogo, *Il mestiere di sociologo* segue Durkheim sul terreno del rifiuto di visioni sostanzialistiche a favore della «prospettiva relazionale» della scienza moderna che evita di cadere nella trappola del «paralogismo ontologico»:

È legittimo vedere nel principio durkheimiano secondo il quale 'bisogna trattare i fatti sociali come cose' (l'accento va messo sul 'trattare come') l'equivalente specifico del colpo di stato teorico con cui Galileo costituisce l'oggetto della fisica moderna come sistema di relazioni quantificabili⁴⁸.

A dispetto delle evidenze che accomunano il senso comune e la sociologia spontanea, il sistema di relazioni sociali – oggetto delle scienze sociali – rimane sempre un oggetto costruito. Per tale ragione, seguendo l'insegnamento metodologico di Durkheim, occorre distinguere tra «oggetti reali» e «oggetti sociologici»⁴⁹. E poco prima, ribadendo che l'oggetto sociologico è il «sistema delle relazioni oggettive», si precisa indirettamente che si tratta di quelle strutture oggettivate su cui si fonda la prima parte della formula dialettica della teoria della pratica⁵⁰.

L'oggettivazione di primo ordine descrive e spiega «la genesi delle strutture mentali e delle classificazioni» e «i principi di divisione» in relazione alle «divisioni sociali (tra le diverse generazioni, tra i sessi, ecc.) che ne costituiscono il fondamento» e alle «variazioni nell'uso di questi principi, a seconda della posizione che si occupa all'interno di queste configurazioni distributive». Tra parentesi si aggiunge: «(tutti problemi che richiedono il ricorso alla statistica)»⁵¹. Il modello durkheimiano si avverte infatti nella scelta, peraltro non esclusiva, da parte di Bourdieu di un metodo che privilegi le tecniche di oggettivazione, quello della misurazione statistica che ha il pregio di provocare la rottura con le «totalità concrete ed evidenti» che si offrono all'intuizione sostituendole con insiemi di criteri astratti che definiscono sociologicamente le relazioni⁵².

Bourdieu e collaboratori condividono, inoltre, anche la quinta regola durkheimiana relativa all'«amministrazione della prova», per cui tutte le spiegazioni causali devono essere metodicamente controllate e – dato l'assunto

⁴⁷ É. Durkheim, *La sociologia ed il suo dominio scientifico*, «Rivista italiana di sociologia», 4, 1900, p. 147. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 23.

⁴⁸ Ivi, p. 56. Nell'*Introduzione al seminario dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales Parigi* (ottobre 1987), Bourdieu riafferma che il precetto durkheimiano «impone di combattere in tutti i modi l'inclinazione a pensare il mondo sociale in maniera realista [...] Bisogna pensare in maniera relazionale». P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 181.

⁴⁹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 56-57.

⁵⁰ Ivi, p. 35.

⁵¹ P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 458.

⁵² P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., pp. 30-31.

che «le stesse cause producono sempre gli stessi effetti» – il metodo adeguato è la ‘sperimentazione indiretta’ o quello ‘comparativo’ – «lo strumento per eccellenza delle ricerche sociologiche» – che consiste nel constatare le correlazioni statistiche tra variabili concomitanti e costruire ‘ipotesi predittive’ relative ai fenomeni osservati. Ne *Il mestiere di sociologo*, la comparazione è ricondotta al «ragionamento per analogia» come «principio primo dell’invenzione scientifica» e «destinato a svolgere un ruolo specifico nella scienza sociologica, la cui specificità è quella di non poter costruire il suo oggetto se non per *procedimento comparativo*»⁵³. Da ultimo, Wacquant sottolinea le comuni comparazioni tra le comunità tradizionali e le società moderne e lo stesso rilievo dato all’*experimentum crucis*⁵⁴.

In questo sintetico tentativo di dimostrare le convergenze tra Bourdieu e Durkheim sul piano metodologico nell’«oggettivazione di primo ordine» non va peraltro omissis il recupero bourdieusiano del «senso soggettivo». Infatti, pur condividendo la regola di «scartare sistematicamente tutte le prenozioni», egli si distanzia nel ritenere che debbano essere recuperate come oggetti di una «teoria dell’esperienza primaria pratica». Miriam Aiello ha qualificato questo recupero come l’altro movimento della «doppia rottura epistemologica da consumare *dentro e contro* i momenti oggettivistici e soggettivistici dell’analisi sociale»⁵⁵. Numerosi passaggi possono illustrarlo, con riferimenti agli scritti di Durkheim, e molteplici ricerche di Bourdieu contengono analisi qualitative dei vissuti interiori tramite svariate tecniche di rilevazione⁵⁶. Ma non va neppure omissis che Durkheim pensava che i vissuti degli individui, le credenze, le motivazioni e gli stati d’animo «sono senza dubbio più essenziali ed il loro valore esplicativo è il più alto [*rispetto a quelli*] abbastanza esteriori da risultare immediatamente percepibili». Purtroppo i fenomeni interiori «non possono venir anticipati senza sostituire alla realtà una concezione dello spirito»⁵⁷. All’inizio dei suoi passi, la sociologia non possedeva ancora una metodologia adeguata al loro studio.

La critica di Bourdieu si comprende meglio ricontestualizzandola. Tra i «tre modi della conoscenza teorica» in cui il mondo sociale può essere esaminato – «che, pur non essendo assolutamente esclusivi, almeno in teoria, hanno in comune solo il fatto di contrapporsi alla conoscenza pratica»⁵⁸ – egli sostiene quello «prassiologico» contro quello «fenomenologico» e quello «oggettivista». I motivi del superamento della fenomenologia (e approcci sociologici affini) sono stati esposti esaminando la critica alla conoscenza immediata delle esperienze individuali, «totalmente incapace di spiegare la necessità del mondo sociale»⁵⁹.

⁵³ Ivi, pp. 81-82. Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 117.

⁵⁴ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, cit., p. 657.

⁵⁵ M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, cit., p. 190.

⁵⁶ G. Sapiro, *Épistémologie*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 301-302.

⁵⁷ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 49-50. Su queste basi Louis Pinto sostiene che Durkheim aveva presente il compito di combinare metodologicamente, in una scienza della «totalità concreta», la spiegazione dei nessi oggettivi e la comprensione del senso soggettivo della realtà. Id., *Bourdieu et la sociologie d’Émile Durkheim*, cit., pp. 65-66.

⁵⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 185.

⁵⁹ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 83.

Il merito della prospettiva oggettivista è di aver compiuto la rottura con l'«esperienza dossica» di senso comune spiegando le 'condizioni particolari' che rendono possibile e condizionano tale esperienza a partire da 'strutture oggettive'. La conoscenza prassiologica compie una 'doppia traslazione' nel senso che opera una seconda rottura con la spiegazione esterna che tratta le pratiche come un fatto compiuto tornando al 'principio generatore' della loro riproduzione – gli *habitus* –, senza ricadere nella descrizione ingenua delle esperienze vissute:

[essa] ha come oggetto non solo il sistema delle relazioni oggettive che costruisce il modo di conoscenza oggettivista, ma anche le relazioni *dialettiche* tra tali strutture oggettive e le *disposizioni* strutturate all'interno delle quali esse si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè [ecco di nuovo] il duplice processo di interiorizzazione dell'esteriorità e di exteriorizzazione dell'interiorità⁶⁰.

Se i riferimenti qui sono più impliciti, a ben vedere, Durkheim è presente e anche nel «secondo ordine dell'oggettivazione» vi sono evidenti radici durkheimiane.

3. La ricostruzione prasseologica (1): l'interiorizzazione dell'esteriorità

Sin dagli scritti algerini, Bourdieu riprende da Durkheim i concetti di «conformismo logico» e «conformismo morale»⁶¹. Ancora, nella lezione del 18 gennaio 1990 del corso *Sullo Stato* si legge che:

L'integrazione logica, nell'accezione di Durkheim, deriva dal fatto che gli agenti del mondo sociale condividono le stesse percezioni logiche su un certo numero di valori, e dunque dall'accordo immediato che si stabilisce fra individui che manifestano le stesse categorie di pensiero, di percezione, di costruzione della realtà. L'integrazione morale, invece, è l'accordo su un certo numero di valori⁶².

Il procedimento è quello della 'classificazione' che crea e ordina le rappresentazioni collettive e individuali. Ponendo le forme di classificazione al centro dell'analisi della formazione degli schemi di pensiero, valutazione e azione emerge come la teoria dell'*habitus* sia anche durkheimiana, anzitutto, nell'assunto preliminare per cui la teoria sociale e la teoria della conoscenza sono indissolubili⁶³. Più precisamente, essa è il risvolto teoretico della lettura che Bourdieu compie, tramite la lente dell'epistemologia storica di Bachelard e

⁶⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 185-186; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 83.

⁶¹ É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 19.

⁶² P. Bourdieu, *Sullo Stato*, ed. or. 2012, Milano 2013, p. 8. Cfr. G. Sapiro, *Catégorie(s) / Catégorème(s)*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 120.

⁶³ In contatto con entrambi, Aaron V. Cicourel ha notato che Bourdieu e Habermas compiono le loro rielaborazioni della teoria della socializzazione-individualizzazione anche attraverso la rilettura dell'epistemologia durkheimiana, tenendo assieme 'teoria sociale' e 'teoria della conoscenza'. Id., *Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge*, in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (eds.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge 1993, p. 100.

Canguilhem, della sociologia delle forme simboliche di Durkheim e Mauss, le cui finalità sono 'de-trascondentalizzare' o 'sociologizzare' l'interrogazione kantiana sugli *apriori* e, quindi, «dare una risposta 'positiva' e 'empirica' al problema della conoscenza»⁶⁴.

L'*habitus* rimarrebbe una 'scatola nera'⁶⁵ se non si spiegassero le condizioni della sua genesi e trasformazione. Come per Durkheim, la preoccupazione di Bourdieu deriva dal problema di come il «fuori» (il sociale) diventi «interno», una «seconda natura»⁶⁶. L'uno e l'altro rigettano ogni determinazione meccanicistica mettendo in primo piano la socializzazione: i processi educativi primari e secondari, le agenzie che formano le identità sociali e la progressiva universalizzazione dei criteri di identificazione. Non solo. Bourdieu e Durkheim focalizzano l'attenzione sulla «naturalizzazione» delle disposizioni e degli schemi interiorizzati e, quindi, dell'*habitus* come «storia fatta natura, cioè negata in quanto tale perché realizzata in una seconda natura» – un'idea che Durkheim aveva presentato nella forma dell'inconscio come «oblio della storia»⁶⁷. Inconscie, nella

⁶⁴ P. Bourdieu, *Sul potere simbolico* (ed. or. 1977), in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia 2003, p. 119. Cfr. L. Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris 2002, p. 27; D. L. Swartz, *From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu & politics*, in D. L., Swartz V. L. Zolberg (eds), *After Bourdieu*, cit., p. 358. Per contro, volendo evidenziare le discontinuità, Robbins ritiene che le loro riflessioni sugli *apriori* e la loro sociologia delle forme simboliche si basavano su diverse tradizioni, per il primo la 'Scuola di Marburgo' di Hermann Cohen, Paul Natorp, Nicolai Hartmann e, soprattutto, Ernst Cassirer, per il secondo la 'Scuola di Baden' di Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband: «Occorre comprendere il rapporto tra Bourdieu e Durkheim in termini di influenze sui due uomini di diversi tipi di neokantianesimo». Id., *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, cit., p. 27. Basti qui la risposta incontrovertibile di Bourdieu nella lezione del 7 febbraio 1991 al corso *Sullo Stato* al Collège, di cui riportiamo solo l'incipit e invitiamo alla lettura estesa di pagine illuminanti sulla teoria dell'*habitus*: «Gli atti di sottomissione e obbedienza sono atti cognitivi che mettono in gioco strutture cognitive, categorie di percezione, modelli di percezione, principi di visione e divisione, tutta una serie di cose che la tradizione neokantiana sottolinea. Conterei Durkheim in questa tradizione neokantiana; non ha mai nascosto il fatto di essere un neokantiano, e anche uno dei neokantiani più coerenti che ci siano mai stati». P. Bourdieu, *On the State. Lectures at the College de France, 1989-1992*, ed. or. 2012, Cambridge 2014, p. 163-164.

⁶⁵ R. W. Connell, *The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Reproduction*, in Id., *Which Way is Up? Essays on Sex, Class, and Culture*, London 1983; P. Corcuff, *Le collectif au défi du singulier: en parlant de l'habitus*, in B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris 2001, pp. 95-120.

⁶⁶ F. Héran, *La Seconde Nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique*, «Revue française de sociologie», 28, 1987 (3), p. 383; K. Maton, *Habitus*, in M. Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, London-New York 2008, p. 50.

⁶⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 213; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86 e 89. In nota, ma è un riferimento frequente, Bourdieu cita un passo tratto dalla storia della pedagogia francese di Durkheim: «In ciascuno di noi in proporzioni variabili c'è qualcosa dell'uomo di ieri; è proprio l'uomo di ieri che per forza di cose è predominante in noi, poiché il presente è solo poca cosa in confronto a quel lungo passato durante il quale ci siamo costruiti e del quale siamo l'emanazione. Solo che quest'uomo del passato non lo avvertiamo, perché è inveterato in noi; costituisce la nostra parte inconscia. Quindi tendiamo a non tener conto di esso né delle sue legittime esigenze. Al contrario, abbiamo una percezione vivida delle acquisizioni più recenti della civiltà, perché essendo recenti non hanno ancora avuto il tempo di organizzarsi nell'inconscio». Id., *L'évolution pédagogique en France*, cit., p. 19. Cfr. A. Salento, *Il campo e il gioco*, cit., pp. 48-49; E. Susca, *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Milano 2011, p. 21.

rilettura di Bourdieu, sono le condizioni storico-sociali «nascoste e dimenticate della produzione» delle disposizioni pratiche sia nelle rappresentazioni degli attori sociali sia nelle autorappresentazioni degli scienziati sociali⁶⁸. Un aspetto singolare di questa riappropriazione è l'uso che Bourdieu ne fa per criticare l'oggettivismo delle ricerche sociologiche che 'presentificano' i fatti sociali. E proprio da questo passaggio prende le mosse George Steinmetz nel tentativo, originale e controcorrente rispetto alla critica dominante, ma ben documentato, di dimostrare che Durkheim va annoverato tra i sociologi storici⁶⁹.

Per descrivere la naturalizzazione, Bourdieu utilizza sovente due argomenti che rinviano l'uno a Durkheim e l'altro a Mauss *versus* Durkheim. Nel primo riprende l'analogia tra l'*habitus* e l'arte come «pratica pura senza teoria», estratta dal libro postumo *Éducation et sociologie*, a cura di Paul Fauconnet⁷⁰. Bourdieu, però, non è soddisfatto e introduce il concetto di «incorporazione» che esprime meglio l'idea di una seconda natura così radicata da essere trasmessa attraverso una pedagogia per lo più implicita, strutturata e operante nelle disposizioni corporee ed espressive degli individui e, se non del tutto indisponibile, certo perlopiù pre-riflessiva e pre-linguistica: «Ciò che viene incorporato in questo modo risulta collocato al di fuori della coscienza, quindi al riparo dalla trasformazione volontaria e deliberata così come dall'esplicitazione»⁷¹. L'idea deriva dalle analisi delle «tecniche del corpo» di Mauss. È interessante notare che Bourdieu le utilizzi contro l'«intellettualismo» che Durkheim avrebbe ereditato dalla tradizione kantiana. Le strutture cognitive non sono «forme di coscienza ma disposizioni del corpo» e «le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto ma al corpo», come l'apprendimento della mascolinità e della femminilità, la pedagogia quotidiana, i riti di istituzione e le *hexeis* corporee con cui – attraverso «una sorta di metonimia originaria» che opera, «in una forma pratica e abbreviata, cioè mnemotecnica», un'«azione psicosomatica» –, i gruppi «si impegnano a inculcare i limiti sociali o, il che è lo stesso, le classificazioni sociali [...] a naturalizzarli sotto forma di divisioni nei corpi»⁷².

L'analisi della sociogenesi dell'*habitus* differenzia i processi di socializzazione che «inculcano» gli schemi e le disposizioni pratiche attraverso una «pedagogia implicita» e quelli che operano con forme di «pedagogia esplicita» istituzionalizzate. Sebbene i primi siano prevalenti nelle comunità

⁶⁸ P. Bourdieu, *Pour une sociologie des sociologues*, ed. or. 1975, in Id., *Questions de sociologie*, cit., p. 81. Bourdieu riprende l'espressione come chiave di volta di una socio-analisi disciplinare.

⁶⁹ G. Steinmetz, *Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology*, «Cultural Sociology», 5, 2011 (1), pp. 45-66; Id., *Bourdieuian Field Theory and the Reorientation of Historical Sociology*, in Th. Medvetz, J. J. Sallaz (eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, Oxford 2018, pp. 601-628; Id., *Sociologie historique*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., pp. 803-805. Questa interpretazione merita certo ulteriori approfondimenti.

⁷⁰ É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, ed. or. 1922, Roma 1971, p. 74. Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 250; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 56; Id., *La logica della ricerca sociale*, cit., p. 288; Id., *Il mestiere di scienziato*, cit., p. 53

⁷¹ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 245.

⁷² P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 185, 148-149; Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 244-245; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 56.

poco differenziate e nell'educazione primaria mentre i secondi nelle società più differenziate e nell'educazione secondaria, egli non elabora né una teoria dello sviluppo filogenetico né una teoria dello sviluppo ontogenetico e si limita a rilevarli congiuntamente nelle ricerche sui contadini cabili, gli studenti, i professori e altri ancora⁷³. Ai suoi fini appare più utile differenziare gli schemi e le disposizioni in base ai criteri di identificazione dei gruppi di appartenenza e riferimento. Schematizzando, ne risultano i tipi *habitus* familiari, di classe, scolastici e nazionali. La trattazione avviene sul piano della ricerca empirica e le notazioni dirette agli scritti di Durkheim sono sporadiche, in parte convergenti e in parte divergenti.

Sulla costituzione dell'*habitus* familiare, che si struttura in modo predominante da un'incorporazione inconscia durante la prima infanzia, a ben vedere, Bourdieu non scrive su Durkheim, per quanto preziosa sarebbe stata la lettura dei corsi universitari di Bordeaux e Parigi, le analisi nelle opere principali o le recensioni nella sezione *Organizzazione domestica* dell'*Année*. Nulla negli scritti sul tema, come la prima parte (*Tre studi di etnologia cabila*) di *Per una teoria della pratica*, l'annesso *L'esprit de famille* (1991) in *Ragioni pratiche* e il saggio *À propos de la famille comme catégorie réalisée* (1993), e in quelli maggiori. Mentre l'interesse di Durkheim era rivolto alla struttura e alla morale domestica della famiglia moderna, l'impressione è che Bourdieu non presti attenzione all'*habitus* familiare come specifico «*habitus* di gruppo» ma in quanto «*habitus* di classe». Più che di famiglia Bourdieu si occupa del sentimento di «familiarità» che impronta la tonalità emotiva della trasmissione dell'*habitus*, scrive Wacquant, a partire dall'«osmosi nel microcosmo familiare e nelle sue estensioni»⁷⁴.

Per un verso, egli è interessato al processo di familiarizzazione, per il quale l'apprendimento degli schemi e la costituzione delle disposizioni avvengono per lo più implicitamente e attraverso l'imitazione e la ripetizione dei «modelli»⁷⁵. La socializzazione primaria educa il corpo piuttosto che la mente, incorpora in esso attraverso la familiarità le disposizioni più comuni con la serie infinita di segni distintivi, gerarchie, obblighi e divieti, apprezzamenti e svalutazioni, etc. È questo apprendimento che determina la «fede pratica» degli agenti nella realtà sociale, e in particolare nel gioco e nelle regole del campo in cui intervengono⁷⁶.

Per altro verso, l'«*habitus* primario» è da subito «*habitus* di classe» nella misura in cui tutte le «manifestazioni propriamente familiari» – «(per esempio, divieti, preoccupazioni, leggi di morale, conflitti, gusti ecc.)» e ancora «forma della divisione del lavoro tra i sessi, universo di oggetti, modi di consumo, rapporti con i parenti, ecc.» –, pur essendo un «universo relativamente autonomo»,

⁷³ Gérard Mauger ha tentato una sistematizzazione che mostra involontariamente i limiti – o meglio le altre intenzioni – della sociologia di Bourdieu. Id., *La théorie de la pratique*, cit., pp. 135-153. Sulla distinzione tra «*habitus* primari» e «*habitus* secondari» cfr. G. Sapiro, *Habitus*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 389.

⁷⁴ L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, cit., p. 72.

⁷⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 233.

⁷⁶ Grange, *L'«habitus», de la philosophie à la sociologie et retour*, cit., p. 50; G. Sapiro, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, cit., p. 96.

dipendono dal «tipo determinato di condizioni di esistenza» economica e sociale. Condizioni che producono l'appartenenza e il riconoscimento e che «la scienza coglie con «regolarità statistiche» come «probabilità oggettivamente legate a una classe»⁷⁷. Una «classe di condizionamenti» che traccia il solco profondo lungo cui si sviluppano gli apprendimenti nei cicli di vita delle persone e che si trasferisce agli ambiti della pratica – «fatto che spiega la grande coerenza ottenuta, per esempio, nei diversi contesti di consumo – di musica, sport, cibo, e arredamento, ma anche nelle scelte coniugali e politiche – all'interno e tra individui della stessa classe, fondandone i distintivi stili di vita»⁷⁸. 'Struttura strutturante', l'*habitus* rigenera l'incorporazione della divisione in classi sociali ma in quanto 'struttura strutturata' è 'oggettivamente di classe' in ragione della relativa omogeneità delle pratiche dovuta alle affini condizioni di esistenza, indipendentemente dalla maturazione o meno di una 'coscienza di classe'. Se questa è la prospettiva di Bourdieu, allora, l'interlocutore privilegiato è Marx⁷⁹, non è certo Durkheim con le sue analisi sulle patologie della divisione del lavoro e le forme di composizione del conflitto di classe, attraverso il ruolo di mediazione tra gli individui e lo Stato dei gruppi professionali e delle corporazioni.

Durkheim ritorna nella ricostruzione della genesi dell'*'habitus* secondario', trasmesso intenzionalmente e acquisito per lo più consapevolmente attraverso l'operato specializzato della scuola e altre istituzioni educative, e che trova nello Stato il suggello istituzionale e la simbologia dei 'riti istitutivi' – due ambiti di ricerca sui quali qui decliniamo perché già si è scritto tanto e bene e nei quali il concetto di violenza simbolica marca la distanza maggiore da Durkheim.

4. La ricostruzione prasseologica (2): l'esteriorizzazione dell'interiorità

Il concetto di *habitus* ha acceso vivaci dibattiti tra i critici, soprattutto anglosassoni, e gli è valso l'accusa di rafforzare il determinismo sociale fingendo di attenuarlo. E ciò proprio per le derivazioni durkheimiane⁸⁰. Invece di provare a dimostrare l'equivoco in cui cadono i detrattori, spostiamo però qui l'interesse sulle contraddizioni di Bourdieu e, con lui, della letteratura bourdieusiana.

Osserviamo, in primo luogo, che se per la prima proposizione della formula dialettica della teoria dell'*habitus*, quella relativa all'«interiorizzazione dell'esteriorità», i riferimenti durkheimiani sono rilevanti, altrettanto non possiamo constatare per la seconda proposizione sulla «esteriorizzazione

⁷⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 206, 210; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86, 95, 97-98, 193, 194.

⁷⁸ L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, cit., p. 70.

⁷⁹ Per un inquadramento cfr. G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx*, cit.

⁸⁰ A titolo esemplificativo, tra i tanti cfr. P. DiMaggio, *Review Essay on Pierre Bourdieu*, «American Journal of Sociology», 84, 1979 (6), pp. 1460-1474; R. Jenkins, *Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism*, «Sociology», 16, 1982 (2), pp. 270-281; P. Sulkunen, *Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu*, «Acta Sociologica» 25, 1982 (2), pp. 103-115.

dell'interiorità». La maggior parte degli interpreti ritiene che ciò equivalga, almeno indirettamente, dato l'uso pragmatico delle fonti, a una presa di distanza da Durkheim, il cui sociocentrismo sarebbe inadatto a spiegare la «messa in attivo del passivo», seguendo l'espressione con cui Bourdieu e Passeron indicano il risvolto dialettico dell'*habitus* come «prodotto riproduttore di ciò che lo produce»⁸¹.

Il giudizio trova due punti di appoggio. Il primo deriva dalla critica frequente di Bourdieu al 'realismo della struttura' in cui cade l'oggettivismo quando scivola dal piano metodologico a quello metafisico, come accade al concetto di 'coscienza collettiva'. Il secondo è la lettura oramai superata di un Durkheim inquieto per la perdita di solidarietà dei tempi moderni e che cerca di irregimentare le pulsioni umane, di cui diffida, nelle istituzioni sociali – l'«individuo come pericolo pubblico», come scriveva ancora di Franco Ferrarotti⁸². L'uno e l'altro confermerebbero l'assenza di una teoria dell'individualizzazione. Qui, ci limitiamo a considerare solo il primo perché è su questo che si basa la critica, mentre il secondo è il retaggio di una nozione smentita da recenti studi⁸³. Per Bourdieu, l'oggettivismo è un momento necessario della teoria della conoscenza sociale che «esige il suo stesso superamento» per evitare di cadere in un «realismo della struttura» che ipostatizza necessariamente le relazioni oggettive «trattandole come realtà già costituite al di fuori della *storia* dell'individuo e del gruppo»⁸⁴. Il limite dell'oggettivismo è di essersi fermato al primo movimento finendo per cadere in una «fallacia paralogistica»⁸⁵. Il riferimento è per lo più Durkheim, la critica riguarda il paralogo e l'argomentazione risulta meno criptica se

⁸¹ P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *La riproduzione*, cit., p. 286. Troviamo altre formulazioni che descrivono l'*habitus* come «prodotto della storia [che] produce pratiche individuali e collettive, dunque storia», in quanto «strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti». P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 213; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86, 84.

⁸² F. Ferrarotti, *L'individuo in Emile Durkheim e in Sigmund Freud*, in J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo, *Individuo e società in Durkheim*, Roma 1981, pp. 65-89.

⁸³ Solo pochi scritti della nuova scuola durkheimiana: W. Watts Miller, *Durkheim and individualism*, «The Sociological Review», 36, 1988 (4), pp. 647-673; W. P. Vogt, *Durkheim's Sociology of Law: Morality and the Cult of the Individual*, in S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London-New York 1993, pp. 71-94. Filloux J. C., *Individualisme et éducation aux droits de l'homme chez Émile Durkheim*, in W. S. F. Pickering, W. Watts Miller (eds.), *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition*, Oxford 1993, pp. 32-50; M. S. Cladis, *Durkheim and the Individual in Society: A Sacred Marriage?*, in J. Seigel (ed.), *Figures on the Horizon*, Rochester, 1993, pp. 71-90; S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Cambridge 2001. E ancora cfr. A. Santambrogio, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma 2002, pp. 111-140; F. Callegaro, *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part I*, «Journal of Classical Sociology», 12(3-4), 2012, pp. 449-478; Id., *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part II*, «Journal of Classical Sociology», 16, 2016 (1), pp. 37-52; M. Pendenza, *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, 2019, pp. 103-126; S. Vibert, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, «Società Mutamento Politica», 8(16), pp. 77-92.

⁸⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 83.

⁸⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 200.

esaminiamo una citazione incriminata di Durkheim, mettiamo assieme due testi di Bourdieu e precisiamo i loro rispettivi problemi.

Vediamo meglio in cosa consiste la fallacia paralogistica di Durkheim, per poi esaminare se è davvero così stringente il nesso con l'«amnesia della genesi»⁸⁶. Bourdieu estrapola un brano de *Le regole del metodo sociologico*⁸⁷, in cui si legge che «nessuna delle regole che determinano i soggetti 'si trova interamente nelle applicazioni che ne fanno gli individui, poiché possono perfino esistere senza venir applicate attualmente'». Ciò dimostrerebbe che Durkheim accorda «a queste regole l'esistenza trascendente e permanente che egli attribuisce a tutte le 'realtà' collettive»⁸⁸. Molte pagine dopo, Bourdieu precisa con un esempio ma prima è opportuno recuperare il testo originale e la problematica di Durkheim.

Il brano è tratto dal primo capitolo *Che cos'è un fatto sociale* dove si tenta di definirne i 'caratteri distintivi': l'esteriorità rispetto alle coscienze individuali e l'azione coercitiva che su queste esercita o è suscettibile di esercitare. Durkheim espone anche un altro modo di caratterizzarlo discutendo lo stato di indipendenza rispetto alle sue manifestazioni individuali. L'intento è mostrare che vi sono modi di agire, pensare e sentire che presentano la

proprietà di esistere al di fuori delle coscienze individuali [...] non possono venire confusi né con i fenomeni organici, in quanto consistono di rappresentazioni e di azioni, né con i fenomeni psichici, i quali esistono soltanto nella e mediante la coscienza individuale. Essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di sociali⁸⁹.

Ne sono degli esempi il linguaggio, i costumi, la religione, il diritto, etc. la cui caratteristica è la «stabilità». Durkheim aggiunge le «correnti sociali»: modalità di sentire, pensare e agire che non hanno raggiunto la «forma cristallizzata» delle istituzioni, ma – preciserà Halbwachs, «dalle quali ci lasciamo sedurre e coinvolgere, a tal punto che non avvertiamo più quale potere esercitino su di noi, sia esso in forma d'entusiasmo o di biasimo collettivo»⁹⁰. Ciò che caratterizza le istituzioni e le correnti sociali come oggetti sociologici non è la «generalità» in tutte le coscienze individuali. All'esterno («esteriorità»), al di sopra («costrittività») e al di là («indipendenza») delle «incarnazioni individuali», scrive Durkheim, vi sono gli elementi costitutivi: «credenze», «tendenze» e «pratiche di gruppo considerato collettivamente». Il sociologo deve quindi riuscire a distinguere, da un lato, questi «stati collettivi», dall'altro lato, «le forme che gli stati collettivi rivestono, rifrangendosi negli individui». I fatti sociali vanno considerati come «una realtà

⁸⁶ Bourdieu ripete che il paralogismo oggettivista è la conseguenza dell'«amnesia della genesi»: del concepire il «prodotto della storia» come «fatto compiuto» (*opus operatum*) e «del difetto di qualsiasi analisi del duplice processo di interiorizzazione e di esteriorizzazione». Ivi, pp. 213-214.

⁸⁷ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 29.

⁸⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 200.

⁸⁹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 25-26.

⁹⁰ M. Halbwachs, *La sociologia di Émile Durkheim*, ed. or. 1918, Milano 2018, p. 42.

sui generis del tutto distinta dai fatti individuali che la manifestano», assumono «un corpo, una forma sensibile loro propria» e – ecco la citazione isolata da Bourdieu – «nessuna di queste forme si trova interamente nelle applicazioni che ne fanno gli individui, poiché possono perfino essere senza venir applicate attualmente»⁹¹.

Osservando bene la citazione, ciò che si nota subito è la sostituzione funzionale del termine «forma» con quello di «regola». Prima di capire il perché della sostituzione seguiamo il problema di Durkheim. In un periodo successivo del testo, egli definisce i fenomeni sociali – «spogliati di ogni elemento estraneo» – come «un certo stato dell'anima collettiva» e precisa che «*le loro manifestazioni private*, esse hanno certamente qualcosa di sociale, dal momento che riproducono in parte un modello collettivo; ma ognuna di esse dipende anche, in larga misura, dalla costituzione organico-psichica dell'individuo e dalle circostanze particolari in cui egli è situato»⁹². Il problema è quello di trovare un modo per descrivere un fatto sociale 'depurandolo' dalla costituzione organico-psichica degli individui e dalle circostanze particolari in cui gli individui si trovano a sentire, pensare e agire. Le soluzioni adottate ne *Le regole* sono note a Bourdieu che le ha assunte ne *Il mestiere*. Per un verso, la rottura con i «concetti rozzamente formati» al di fuori della scienza, per altro verso, il ricorso alla statistica che li raffigura «non senza esattezza». In altri termini, la soluzione è metodologica come lo è il problema di elaborare delle regole per la costruzione di «oggetti sociologici» e non per scoprire degli «oggetti reali». La critica di «realismo della struttura all'oggettivismo» non riguarda l'*opus operatum* della «regolarità statistica» perché Durkheim non ha alcun desiderio di 'ipostatizzare' «i sistemi di relazioni oggettivi convertendoli in totalità già costituite al di fuori della storia dell'individuo e della storia del gruppo»⁹³. Come Bourdieu, infatti, cerca di determinare regolarità oggettive tramite la costruzione di misurazioni statistiche.

Adesso, esaminiamo la questione a partire dal problema di Bourdieu, relativo, lo sappiamo, al passaggio dalla conoscenza oggettivista a quella prasseologica. A tal fine, egli distingue tra «regolarità», «regolazione» e «regolamento», quali significati attribuibili al concetto di «regola» – le «forme» di Durkheim. Da un lato, la regola come «*regolarità immanente alle pratiche* (una correlazione statistica), dall'altro lato, la regola come «*modello costruito* dalla scienza per renderne ragione o la norma coscientemente posta e rispettata dagli agenti»⁹⁴. Per inciso, la distinzione è notevole come impostazione del fondamento della teoria critica, divisa tra 'modelli ricostruttivi' e 'modelli normativi', ma concentriamoci sul modello costruito della 'regolazione' per capire le ragioni di Bourdieu.

La direzione è quella del superamento di una teoria oggettivista circoscritta alle sole regolarità che si producono con una certa frequenza statisticamente

⁹¹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 29.

⁹² Ivi, p. 30.

⁹³ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206.

⁹⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 62.

misurabile verso una teoria prassiologica del modo di generazione delle pratiche»⁹⁵. Nel secondo passaggio, però, c'è il rischio di reintrodurre il determinismo ontologico, ad esempio spiegando la regolarità delle strutture oggettive attraverso «la *regolazione inconscia* di una misteriosa meccanica cerebrale o sociale» o, in altri termini «mettendo alla base di pratiche o istituzioni oggettivamente rette da regole sconosciute agli agenti significati senza intenzione significante, finalità senza fini coscientemente posti [...] un inconscio definito come un *operatore meccanico di finalità*». Questa traslazione concettuale scambia il «modello della realtà» con la «realtà del modello» «come se l'azione avesse avuto per principio (se non per fine) il modello teorico che bisogna costruire per spiegarla»⁹⁶.

La fallacia paralogistica di Durkheim sarebbe proprio quella di essere ricorso al concetto di inconscio come «operatore meccanico di finalità» per «mascherare le contraddizioni generate dalle incertezze della teoria della pratica»⁹⁷. *Il senso pratico* riprende quasi letteralmente alcuni passaggi de *Il mestiere* e la loro combinazione arricchisce di riferimenti testuali la critica di Bourdieu. D'altra parte, non possiamo non notare i differenti accenti. Vi è già, certo, l'analisi della traslazione dal principio della non-coscienza al concetto di inconscio, con cui un «postulato metodologico» si trasforma in una «tesi antropologica». Tuttavia, quella durkheimiana è considerata una soluzione innovativa al dilemma tra finalismo e meccanicismo in un'epoca in cui la psicoanalisi era agli albori⁹⁸. Bourdieu cita il nesso tra «rappresentazioni individuali» e «rappresentazioni collettive»⁹⁹ – fondativo della 'psicologia collettiva' della scuola durkheimiana – come esempio della consapevolezza del problema e degli inizi di una soluzione: «(b)enché gli strumenti concettuali propri alle scienze umane del suo tempo lo rinchiudessero nella problematica della coscienza collettiva, Durkheim si preoccupava di distinguere il principio in base al quale il sociologo scopre l'esistenza di regolarità non-coscienti dall'affermazione di un 'inconscio' dotato di caratteri specifici»¹⁰⁰. Il brano finale, infine, ribalta il giudizio, quando – citando *Sociologie et sciences sociales* (1903) – scrive che «il principio della non-coscienza non ha altra funzione che quella di spezzare l'illusione che l'antropologia possa costituirsi come scienza riflessiva e di definire, al tempo stesso, le condizioni metodologiche che le consentono di costituirsi come scienza sperimentale»¹⁰¹. Insomma, quasi il programma di Bourdieu che, citando il saggio storiografico

⁹⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206.

⁹⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 65.

⁹⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 200. In termini simili p. 270.

⁹⁸ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 33.

⁹⁹ «Noi intendiamo dire semplicemente che in noi si verificano fenomeni di ordine psichico che però non sono conosciuti dall'io che noi siamo. Se poi essi siano percepiti da io sconosciuti, e che cosa possono essere al di fuori di qualsiasi apprensione, è cosa che non ci interessa. Chiediamo soltanto che si ammetta che la vita rappresentativa si estende al di là della nostra coscienza attuale» É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, ed. or. 1898, in Id., *Le regole del metodo sociologico*, Torino 2001, p. 155.

¹⁰⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., pp. 33n.

¹⁰¹ Ivi, pp. 34.

di Claude Lévi-Strauss, riconosce anche a Mauss «il merito d'aver fatto appello all'inconscio come fonte del carattere comune e specifico dei fatti sociali»¹⁰².

Sulla critica di paralogismo crediamo di aver dimostrato che ci sia almeno incongruenza¹⁰³. Rimane aperta la questione se l'opera di Durkheim contenga e, se sì, in quale misura il secondo movimento dialettico della teoria dell'*habitus*. Tutta letteratura bourdieusiana non ha dubbi nel rispondere negativamente. Ad esempio, Wacquant scrive che

mentre Durkheim si accontenta di cancellare le volgari pre-nozioni che ostacolano la sociologia, Bourdieu intende reintegrarle in una concezione più ampia dell'oggettività che conferisce alle categorie e alle capacità pratiche degli agenti un ruolo di mediazione decisivo tra 'il sistema delle regolarità oggettive' e lo spazio dei 'comportamenti osservabili'¹⁰⁴.

Gli fa eco Swartz, secondo il quale l'adesione al metodo durkheimiano di «trattare i fatti sociali come cose» non significa che Bourdieu condivida l'oggettivismo di Durkheim che oppone l'individuo alla società e che ignori il ruolo degli agenti, le cui pratiche per contro sono costitutive delle strutture oggettive¹⁰⁵.

Ci limitiamo a rilevare, anche solo in negativo, che ben incomprensibile sarebbe il programma di ricerca durkheimiano sulle forme anormali di divisione del lavoro senza un'analisi sociologica e una teoria sociale sulle possibilità di *mismatching* tra le disposizioni individuali e le strutture oggettive, cioè il terreno di scoperta e conferma della teoria bourdieusiana dell'*habitus*. E in positivo, c'è qualcuno che davvero ritiene che Durkheim disconosca le caratteristiche che Bourdieu e la letteratura bourdieusiana riconosce agli *habitus* individuali? Non è improbabile che i giudizi negativi derivino da un fraintendimento – un retore direbbe da una sineddoche –, ovvero di aver esteso alla concezione durkheimiana delle società moderne differenziate e individualistiche, le analisi sulle forme elementari della vita religiosa nelle comunità primitive con cui – *experimentum crucis* – si intendeva dimostrare che la radice e il fondamento della solidarietà sono riposti in un impasto di pratiche, fedi e sentimenti comuni.

5. Doppia natura del sociale *versus* doppia natura dell'uomo

Un ultimo accenno va alle riflessioni di Durkheim sull'*homo duplex* contenute nelle *Forme*, nel corso universitario del 1908-09 e nella conferenza *Le*

¹⁰² Ivi, p. 34n. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Introduction*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, p. XXXII.

¹⁰³ Bourdieu riconferma per contro che la teoria dell'*habitus* sfugge al «realismo che ipostatizza il sociale in una 'coscienza collettiva' durkheimiana». Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 64.

¹⁰⁴ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, cit., pp. 649-650.

¹⁰⁵ D. L. Swartz, *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*, cit., p. 276.

*Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*¹⁰⁶ – l'ultimo testo scientifico pubblicato. Anche se al centro dell'interesse della nuova critica durkheimiana per i risvolti nella teoria sociale e della conoscenza, la tesi della «doppia natura» dell'uomo è quasi ignorata da Bourdieu e dalla letteratura bourdieusiana. Tra i pochi, Pinto scrive che «(p)er Bourdieu, come per Durkheim, ogni individuo è doppio, da una parte, persona singolarizzata da un corpo limitato e deperibile, dall'altra parte, membro di una collettività a cui partecipa e che fornisce il riconoscimento e un'identità legale e pubblica»¹⁰⁷. Per altro verso, il concetto di *homo duplex* è interpretato erroneamente come opposizione irriducibile tra il naturale e il sociale: «Durkheim [...] ha affermato che 'il dualismo della natura umana' [è] riflesso nell'individuo dalla divisione e dalla tensione tra il biologico e il sociale»¹⁰⁸. Per contro, la teoria dell'*habitus* di Bourdieu sarebbe in grado di indicare una via d'uscita da questa aporia con la tesi della «doppia natura del sociale» che esiste due volte, come storia incorporata e come storia oggettivata – due storie non parallele ma che interagiscono l'una sull'altra.

Numerosi sono i passaggi in cui Bourdieu – confermando la risoluta opposizioni a ogni concezione dualistica e antinomica – sviluppa la tesi della doppia natura del sociale. Troviamo una formulazione con un esplicito riferimento a Durkheim nella lezione del 12 ottobre 1982 del corso di *Sociologia generale* al Collège de France. Bourdieu sostiene che la riflessione durkheimiana, per un verso, scivola dal piano sociologico a quello biologico, per altro verso, non si è spinta sino in fondo sull'incorporazione del sociale. Non è l'organico che interessa ma «il sociale istituito nel corpo biologico». È una scelta determinata dalla specificità della sociologia che richiede già nella «costruzione dell'oggetto» di sostituire all'«opposizione spontanea individuo/società nella quale viviamo tutti (e sfortunatamente, mi sembra, una parte dei sociologi)», l'«opposizione tra due forme di esistenza del sociale», per cui, esemplifica Bourdieu,

(i) in un certo modo, quando un agente sociale qualunque entra in relazione con il sociale – quando prende l'autobus, acquista un biglietto o paga le imposte –, non si

¹⁰⁶ É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, ed. or. 1914, Milano 1972, pp. 343-361, Pisa, Ets, 2009, pp. 5-29. Cfr. M. J. Hawkins, *A Re-Examination of Durkheim's Theory of Human Nature*, «The Sociological Review», 25, 1977, (2), pp. 229-252.

¹⁰⁷ L. Pinto, *Individu(s)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 443.

¹⁰⁸ L. Pinto, *Méditations pascaliennes*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., pp. 230-231. E ancora «non essendo riuscito a considerare l'individuo altro che il supporto biologico di un essere sociale che è al di là di lui, non è arrivato del tutto a vanificare l'alternativa soggettivo-oggettivo e i dualismi che essa presuppone e riproduce». Ivi, p. 231. Per Saalman «Per Bourdieu [...] l'idea di una 'doppia natura' dell'uomo – costituita da una parte biologica e una sociale – [...] è impensabile». Id., Émile Durkheim, in G. Fröhlich, B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, 2014, p. 35.

tratta di un individuo biologico che entra in relazione con un'istituzione sociale, ma di un'istituzione sociale che entra in relazione con un'istituzione sociale¹⁰⁹.

Le riflessioni sull'organico di Bourdieu riguardano sempre l'*hexis* corporea. Ad esempio, quando afferma che l'*habitus* dispone di una «memoria corporea» che eccede la memoria cosciente o studia le resistenze corporee al cambiamento e l'inerzia del passato che si avverte nelle abitudini sedimentate nel corpo. Quello di Bourdieu è sempre un «corpo socializzato» che – si legge in un'intervista – «non si oppone alla società perché è una delle sue forme di esistenza»¹¹⁰. Il problema sociologico non è mai il corpo bensì l'incorporazione:

Il fatto che, per esistere, il sociale debba incorporarsi in corpi biologici, dunque mortali, isolati e soggetti a tutte le calamità che accadono attraverso il corpo (come l'imbecillità, ecc.), è di primaria importanza, e un'intera parte del lavoro del sociologo consisterà nello studio dei mezzi che i gruppi sociali impiegano per trascendere tutto ciò che accade al sociale in ragione del suo incorporarsi nei corpi¹¹¹.

Non potendo approfondire, suggeriamo solo due punti di riflessione.

Per un verso, questa interpretazione ci sembra viziata da una lettura superficiale del saggio. Durkheim contesta il 'dualismo' metafisico e oppositivo tra il biologico e il sociale o tra corpo e mente, a favore di una 'dualità' esistenziale e relazionale tra due «cerchi di vita interiore»¹¹². Le dualità non sono sostanze metafisiche ma «sistemi di stati di coscienza», in contrasto per origine, natura e fini a cui tendono:

(g)li uni esprimono soltanto il nostro organismo e gli oggetti con cui è più direttamente in rapporto. Strettamente individuali, sviluppano in noi un attaccamento che è solo per la nostra stessa persona, né possiamo separarli da noi più di quanto non possiamo separarci dal nostro corpo. Gli altri, al contrario, ci vengono dalla società; la traducono in noi e ci fanno attaccare a qualcosa che ci oltrepassa. In quanto collettivi, sono impersonali¹¹³.

Per altro verso, il pensare contro Durkheim finisce per assumere un senso paradossale, per cui, almeno su un punto – il confronto sulla «doppia natura del sociale» *versus* la «doppia natura dell'uomo» –, Bourdieu finisce per essere più durkheimiano del Durkheim de *Le regole del metodo sociologico*. Eppure, come

¹⁰⁹ P. Bourdieu, *La logica della ricerca sociale*, cit., pp. 216-217.

¹¹⁰ P. Bourdieu, *Une science qui déränge*, cit., p. 29.

¹¹¹ P. Bourdieu, *La logica della ricerca sociale*, cit., p. 217.

¹¹² Cfr. G. Paoletti, *Dualismo o dualità? La nozione di 'homo duplex' in Durkheim*, in Id. (ed.), *Homo Duplex. L'esperienza della dualità come problema filosofico*, cit., p. 86. Sempre del curatore della traduzione italiana cfr. Id., *Identità personale e legame sociale*, in É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., pp. 5-29; Id., *Durkheim's 'Dualism of Human Nature': Personal Identity and Social Links*, «Durkheimian Studies», 18, 2012, pp. 61-80.

¹¹³ É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 22.

filosofo, forse, perde un'occasione di meditare con Durkheim sulla questione dell'identità dell'io – il rapporto tra identità personale e sociale e, quindi, tra individuo e società – a partire da quel 'cerchio' della vita interiore organicamente più radicato e socialmente più indisponibile. Meditare sul dilemma che se «non siamo mai in perfetto accordo con noi stessi [è] perché non possiamo assecondare una delle due nostre nature senza che l'altra ne patisca»¹¹⁴.

Luca Corchia
Università di Corsica Pasquale Paoli
✉ corchia_l@univ-corse.fr

¹¹⁴ Ivi, p. 9.