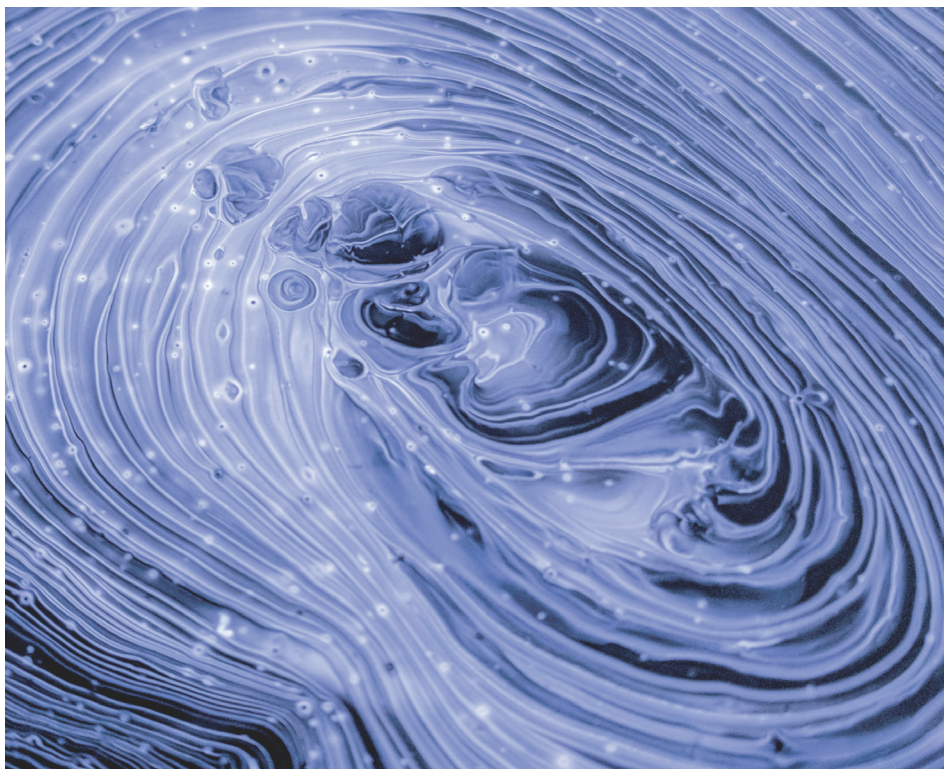


*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2021



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2021

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Antonio RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna).

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2021. ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991

Il numero è disponibile anche in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/.

Copyright © 2021 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: dicembre 2021, Logo srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2021

Sommario

MONOGRAFIA

*La sociologia storica tra classici e contemporanei.
Temporalità, strutture ed eventi*

A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania

VINCENZO ROMANIA, ANDREA BORGHINI E LUCA CORCHIA <i>Introduzione</i>	9
ANDREA BORGHINI <i>Definizioni, epistemologie, interdisciplinarietà. Problemi e prospettive della sociologia storica</i>	15
FEDERICO CHICCHI <i>Il metodo di Marx e l'enigma della Storia</i>	43
EMANUELA SUSCA <i>Tempo e temporalità in Pierre Bourdieu</i>	63
VINCENZO ROMANIA <i>Andrew Abbott. Le ecologie interconnesse di una carriera intellettuale</i>	91
LUCA CORCHIA <i>Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. La "Event Structure Analysis" di Larry J. Griffin</i>	115
SAGGI	
FRANCO CRESPI <i>Sessualità ed esperienza di vita</i>	147

EMILIANA MANGONE
Dalla dicotomia altruismo / egoismo alle relazioni “altruistiche” ed “egoistiche” 159

ALICE SCAVARDA
Quale sociologia della disabilità? Per una proposta teorica post-convenzionale allo studio della disabilità 183

NOTE CRITICHE

FRANCESCA SACCHETTI
Oltre il vetro opaco delle apparenze. Nota critica al Diario fenomenologico di Enzo Paci 209

RECENSIONI

TERESA GRANDE
Patricia Vannier, *La sociologie en toutes lettres. L'histoire de la discipline à travers les correspondances*, Presses Universitaires Du Midi, 2020. 223

ALESSANDRA POLIDORI
Judy Wajcman, *La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale*, Treccani, 2020. 231

AMBROGIO SANTAMBROGIO
Enrico Campo, *La testa altrove. L'attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Donzelli, 2020. 235

MARCO BONTEMPI
Marco Marzano, *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Bompiani, 2021. 239

Abstract degli articoli 245

Notizie sui collaboratori di questo numero 251

Elenco dei revisori permanenti 255

Avvertenze per Curatori e Autori 257

MONOGRAFIA

La sociologia storica tra classici e contemporanei.

Temporalità, strutture ed eventi

A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania



EMANUELA SUSCA

Tempo e temporalità in Pierre Bourdieu

1. Una breve introduzione

Non sono pochi i critici e commentatori che hanno sottolineato la centralità del tempo all'interno del progetto scientifico bourdieusiano¹, spesso anche rilevando come solo alla luce di quest'aspetto si possano davvero comprendere concetti fondamentali come quelli di *habitus* e campo. Le pagine seguenti tentano di illustrare tale tematizzazione partendo dagli studi sull'Algeria, in cui Bourdieu individua appunto nel rapporto col tempo e nelle "strutture temporali" elementi per dar conto della distanza tra una società all'epoca ancora largamente pre-capitalista e le società del capitalismo. È infatti in questo contesto che pone la distinzione tra la "previsione" che pensa al futuro come esterno e da costruire, tipica appunto dell'*ethos* capitalistico, e la "preveggenza" della tradizione algerina, che per orizzonte ha un "avvenire" molto più vicino o in certo modo già presente.

Spostando poi l'attenzione all'*habitus*, si ricorda come esso sia per la sociologia bourdieusiana "storia incorporata", con ciò avanzando l'idea di una sincronizzazione tra tempo del soggetto e tempo sociale e, quindi, anche di una sorta di ponte che questo dispositivo stenderebbe tra passato, presente e futuro. E però, la nostra analisi evidenzia anche come l'azione dell'*habitus* non sia pensata come mera trascrizione tra piani temporali ma come un porre in relazione per nulla

1. Per citare solo alcuni studi, si richiamano qui Giannini 2011; Grenfell 2006; Jenkins 2002; Paolucci 2012; Santoro 2009; Sapiro 2010; Swartz 1997.

automatico, come per altro mostrano le sfasature contemplate e anche valorizzate da Bourdieu tra habitus e strutture oggettive o, più in generale, il riferimento alla possibilità di contrastare sviluppi all'apparenza inevitabili o mobilitarsi per cambiamenti strutturali.

Quindi, rileggendo la sezione conclusiva delle *Meditazioni pascaliane*, dove ancora il tempo è oggetto e trama delle riflessioni, ci si sofferma su quel dialogo con la fenomenologia husserliana che, cominciato negli studi algerini, viene nell'opera della maturità criticamente sotteso a una trattazione dei modi in cui i soggetti si temporalizzano a partire dalla posizione sociale ed economica occupata. Inoltre, si mostra come le *Meditazioni*, immettendo la temporalità nella teoria della violenza simbolica, interpretino il dominio come potere sia di manipolare l'esperienza del tempo del dominato sia di disegnare a proprio vantaggio il futuro collettivo.

Passando infine a illustrare la relazione posta in Bourdieu tra tempo e spazio sociale, ci si concentra dapprima sullo Stato visto come garante di un "tempo pubblico" in cui si inscrivono i tempi degli individui, e successivamente sul tempo dei campi, bourdieusianamente intesi come porzioni di spazio sociale relativamente autonome e con storie specifiche solo parzialmente sovrapponibili alla scansione del tempo che opera a livello generale. Storia di lotte in parte sempre aperte e di cui sono enfatizzate cesure e discontinuità, anche la storia dei campi può infine far dubitare della lettura che vorrebbe Bourdieu rigidamente determinista, una semplificazione su cui si torna brevemente nelle conclusioni anche alla luce dell'accezione bourdieusiana di causalità.

2. *La prospettiva degli studi algerini*

La centralità assegnata da Bourdieu al tempo è già visibile nei primi studi algerini, che iniziano ad affinare chiavi di lettura fondamentali per tutta la successiva biografia intellettuale. Pubblicata per la prima volta nel 1958, la monografia *Sociologie de l'Algérie* si mostra infatti già attenta al rapporto tra lavoro e tempo, individuando lo specifico dell'esistenza dei lavoratori della terra nella lontananza dalla fretta dell'industrializzazione e in attese scandite da cicli naturali [1958,

103-104]. E la temporalità diviene categoria decisiva di due articoli pubblicati pochi anni dopo [Bourdieu 1963a, 1963b] con l'intento di dar conto del rifiuto opposto alla modernizzazione da molti algerini senza cedere all'etnocentrismo o all'essenzialismo razzista.

L'orizzonte è qui in certa misura weberiano, rappresentando l'espansione dell'Occidente capitalistico soprattutto come una ri-plasmazione culturale di parti via via maggiori dell'umanità [1963a, 24]. Il caso algerino, però, mostra quanto tale trasformazione si compia in modo incompleto e spesso generando disperazione e arroccamenti nella tradizione, destinati verosimilmente a protrarsi anche dopo la colonizzazione. Ed è per comprenderne le ragioni che è proposta una lettura fenomenologica del tempo, presentata come indispensabile anche al rinnovamento dello stesso sguardo etnologico:

[...] la coscienza temporale è parte integrante dell'ethos di ogni civiltà. Se è vero che, non avendo sottoposto all'analisi fenomenologica la propria esperienza del mondo, gli etnologi hanno scavato essi stessi, di volta in volta, l'abisso che, secondo la loro interpretazione dei fatti, li separava dal loro oggetto, se è vero che l'esperienza che il fellah [lavoratore della terra] algerino forma della temporalità è una modalità della nostra esperienza, resta il fatto che tutto avviene come se ogni civiltà incoraggiasse e favorisse, in funzione delle sue scelte fondamentali, una particolare modalità dell'esperienza della temporalità [1963a, 38].

Illuminando il lato della modernizzazione lasciato in ombra da Weber, la fenomenologia può indirizzare l'analisi sulla presunta arretratezza oltre le conclusioni larvamente razziste per cui la coscienza temporale del soggetto pre-capitalista sarebbe totalmente altra da quella del soggetto capitalista. Tuttavia, da ciò Bourdieu non fa discendere una totale identità tra i due tipi di esperienza del tempo. Piuttosto, per dar conto dei modi di pensare e pensarsi di soggetti non ancora toccati dall'ethos capitalistico o che più propriamente sperimentano i limiti d'integrazione del capitalismo stesso, fa valere l'idea di Husserl [1893-1917] di un "presente" che non è puntuale ma che al contrario si estende all'indietro e in avanti nella forma delle ritenzioni e protensioni.

Ne risulta una spiegazione delle condotte economiche che fa riferimento a un più vasto sistema tradizionale di attitudini verso il mondo e il tempo in partico-

lare. E decisiva è la distinzione tra la *prévision*, che appunto prevede l'avvenire figurandoselo aperto e tutto da costruire, e la *prévoyance* del fellah, che è invece “visione anticipata” e “anticipazione pre-percettiva” per la quale la decisione economica non viene a essere determinata da un obiettivo o da una ragione d'essere, ma dalla preoccupazione di obbedire a imperativi sociali conformandosi a modelli tradizionali tramandati ed ereditati [1963a, 27]. Priva dunque della “visione prospettica di un futuro proiettato” [ivi, 28], la “preveggenza” si volge all'indietro verso l'imitazione del passato e la saggezza degli anziani, con una mancanza di futuro che però è solo apparente. Essa, infatti, “non pone come futuro il fine a cui mira attualmente l'azione intrapresa”, con la distanza prospettica prevalsa nella modernità capitalista, “ma lo percepisce come un ‘à venir’ sinteticamente unito al presente da un legame direttamente colto nell'esperienza o stabilito dalle esperienze precedenti” [ivi, 29]. Invece di un futuro pensato e progettato, vi è insomma un avvenire inscritto e implicato nel presente.

Il quadro, già più che abbozzato, si arricchisce in *Algérie 60* [1977a], dove la centralità della rappresentazione e dell'uso del tempo è sottolineata già nel sottotitolo: *Structures économiques et structures temporelles*. Pensando qui di nuovo e più chiaramente a strutture temporali fondanti le pratiche economiche, Bourdieu torna sulla società algerina, ancora largamente pre-capitalista, analizzandola per contrasto alla prevedibilità e calcolabilità del capitalismo. Semmai, a connotare questo volume è la rottura con la precedente caratterizzazione delle società agricole fondata sui ritmi naturali [Perreau 2019, 177]. Il tratto saliente della “preveggenza” diviene così tutto umano, interno al modo in cui la produzione è concepita e impegna il lavoro dei soggetti. E l'economia agricola tradizionale non si distingue più tanto per la predisposizione all'attesa passiva, ma per il fatto che “il ciclo di produzione può essere abbracciato con uno sguardo solo” poiché i prodotti della terra si rinnovano nell'arco di un anno e il contadino può percepirla come frutto delle fatiche senza il “calcolo razionale” o la mediazione di un futuro “astratto” postulati dal capitalismo [Bourdieu 1977, 21].

Tuttavia, *Algérie 60* è interessante anche per il suo anticipare quello sguardo al sottoproletariato che, successivamente centrale nella chiusura di *Meditazioni pascaliane* [1997], si manifesta già ora nel ritratto dei disoccupati o sotto-impiegati algerini che testimoniano l'esclusione dalla modernizzazione con la propria de-

solante mancanza di vie per proiettarsi nell'avvenire. "Pronti a fare tutto e consapevoli di non saper fare niente" [Bourdieu 1977, 86], i sotto-proletari dell'ex colonia sono patetiche figure di un limbo dove riecheggia l'anomia durkheimiana:

In assenza di un impiego regolare, ciò che manca non è solo un reddito sicuro, ma anche l'insieme dei vincoli che definiscono un'organizzazione coerente del tempo e un sistema di aspettative concrete. Come l'equilibrio emotivo, il sistema di quadri temporali e spaziali in cui si svolge l'esistenza non si può costituire in assenza dei punti di riferimento che il lavoro regolare fornisce. Tutta la vita è lasciata all'incoerenza [ivi, 87].

In un andamento circolare, il rapporto dei soggetti col tempo costruisce l'oggettività ed è da questa costruito. Tuttavia, in mancanza di un lavoro vero e quindi delle condizioni per un cambiamento del loro rapportarsi al tempo, i disoccupati algerini sono senza l'"avvenire" promesso dai modernizzatori, ma anche senza passato perché gettati in uno stato in cui la tradizione non ha più presa. E sulla loro forzata "incoerenza" tornano vari anni dopo le *Meditazioni*, sia per la requisitoria contro il capitalismo avanzato sia per una sorta di resa dei conti teorica con il tempo della fenomenologia.

Inoltre, frutto di lunghe ricerche ma pubblicato solo nel 1977, *Algérie 60* riformula la prospettiva precedente introducendovi l'*habitus*. Contro quello che si potrebbe pensare, però, non procede all'estensione retrospettiva di un dispositivo pensato per altro. E ciò traspare già nel discorso sulle "disposizioni temporali" dell'introduzione:

[...] solo una sociologia delle disposizioni temporali consente di andare oltre la questione tradizionale di sapere se la trasformazione delle condizioni di esistenza preceda e condizioni la trasformazione delle disposizioni o accada l'inverso, così come al tempo stesso di determinare in che modo la condizione di classe possa strutturare l'intera esperienza dei soggetti sociali, a cominciare dalla loro esperienza economica, senza fare ricorso a determinazioni meccaniche o a una presa di coscienza adeguata ed esplicita della verità oggettiva della situazione [ivi, 12-13, tr. nostra].

Chi ha familiarità con i lavori bourdieusiani coglie bene la similitudine con i passaggi che illustrano la teoria dell'*habitus*. E il fatto che Bourdieu stia qui restituendo esiti di una riflessione di anni può legittimamente fare ipotizzare che

tempo e temporalità, e la connessa “preveggenza”, siano da considerare elementi di avviamento di quella teoria più generale.

3. *Habitus, sincronizzazione, sfasature*

Anche prescindendo dal ruolo di innesco che la temporalità può avervi giocato, l'*habitus* ha una relazione del tutto speciale con il tempo. Matrice di pensiero e azione prodotta dall'esistente, ma da un esistente a sua volta prodotto da persistenze sedimentatesi nel tempo, l'*habitus* è infatti definito come “storia incorporata” che costantemente riattiva e rimette in gioco nelle pratiche un passato che non passa (e con cui presente e futuro devono fare i conti).

È quindi soprattutto da qui che scaturiscono molte accuse di determinismo (su cui torneremo brevemente nelle conclusioni) e in generale l'etichetta di un Bourdieu univocamente teorico della riproduzione che, tutto sommato, stenta ad oggi a cadere in Europa e in Italia [Santoro 2009] come nel mondo anglofono [Gorski 2013]. Contro quest'idea, però, si può osservare che l'ipotesi di un *habitus* come eterna riproposizione dell'identico è già scartata ne *Il senso pratico*, dove pure sono maggiori influenza dello strutturalismo e inclinazione all'oggettivismo. Vi scrive infatti Bourdieu:

[Come] storia incorporata, fatta natura, e perciò dimenticata in quanto tale, l'*habitus* è la presenza agente di tutto il passato di cui è il prodotto; pertanto esso è ciò che conferisce alle pratiche la loro *indipendenza relativa* rispetto alle determinazioni esterne del presente immediato. Questa autonomia è quella del passato agito e agente che, funzionando come capitale accumulato, produce storia a partire dalla storia e assicura così la permanenza del cambiamento che rende l'agente individuale un mondo nel mondo. Spontaneità senza coscienza né volontà, l'*habitus* si oppone alla necessità meccanica non meno che alla libertà riflessiva, alle cose senza storia delle teorie meccanicistiche non meno che ai soggetti “senza inerzia” delle teorie razionaliste [Bourdieu 1980, tr. it. 2005, 90].

Il passo esclude la derivazione meccanica dal passato di pratiche presenti o tanto meno future. Al contrario, parla di un soggetto che è “mondo” irriducibile al mondo circostante perché portatore inconsapevole di una storia che, condizio-

nandolo, lo svincola anche dall'immediato, una storia a partire da cui *fa* e *può* fare storia. Inoltre, la citazione appena vista fa risaltare l'importanza dell'*habitus* come dispositivo in cui si deposita il tempo anche in funzione della decennale lotta scientifica che impegna Bourdieu contro un'idea di attore svincolato da legami strutturali e temporali, quindi libero di progettare e progettarsi [Susca 2019a; 2019b]. È contro questa nozione in definitiva economicistica e calcolatoria del soggetto, variamente riproposta in teorie individualistiche e razionalistiche, che egli oppone un'"economia delle pratiche" che dia conto delle azioni per come normalmente appaiono: "ragionevoli senza essere il prodotto di un disegno ragionato", portatrici di una "finalità oggettiva senza essere consapevolmente organizzate rispetto a un fine" e solitamente "adeguate al futuro senza essere il prodotto di un progetto" [1980, tr. it. 2005, 81-82].

Diremo tra poco di come tale "adeguatezza" al futuro non sia affatto pensata come assoluta. Ciò che preme ora rilevare è che l'idea di incorporazione della storia è indissociabile da quella di una sociologia che de-naturalizza e ri-storicizza. Lo afferma già *Per una teoria della pratica* rimarcando che l'*habitus* è "storia fatta natura, cioè negata in quanto tale perché realizzata in una seconda natura" [Bourdieu 1972, tr. it. 2003, 227] e parlando della necessità di scavare in un inconscio sociale che è "oblio della storia comune", "oblio della storia che la storia stessa produce incorporando le strutture oggettive che essa produce in queste quasi-nature oggettive che sono gli *habitus*" [ivi, 213]. Fardello che non passa avanzando ipoteche su presente e futuro, il passato sedimentato appare cancellato come tale, con ciò disperdendo ciò che può insegnare non per deferenza all'antico ma per contrasto con la tradizione accumulatasi nell'impensato. Di qui l'esigenza di esplicitare quanto è divenuto opaco alla coscienza, e *in primis* le fondamenta arbitrarie dell'esistente, che è perno di *Meditazioni pascaliane*:

Ciò che si presenta oggi come evidente, acquisito, stabilito una volta per tutte, fuori discussione, non è sempre stato tale e si è imposto per ciò che è solo a poco a poco: è l'evoluzione storica che tende ad abolire la storia in particolare respingendo nel passato, cioè nell'inconscio, i possibili laterali che si sono trovati messi da parte [1997, tr. it. 1998, 183].

I "laterali" mai percorsi possono essere occasioni da cogliere, quanto meno per aprire una breccia nel dato per scontato. Tuttavia, la presa di distanza che

comprende il passato come tale, e quindi come posto e modificabile dagli uomini, esige di fare i conti con il perdurare di ciò che è stato nella storia “reificata” delle strutture del sociale e in quella “incorporata” dell’habitus. E l’operazione è al centro di un denso articolo degli *Actes* [Bourdieu 1980] che già dal titolo dialoga con Marx [Gutiérrez 2018, 267-268]: *Le mort saisit le vif*. Il richiamo è al passaggio della *Prefazione* del primo libro del *Capitale* sulle “miserie ereditarie” che opprimono il presente, ovvero i modi di produzione “antiquati” e i “rapporti sociali e politici *anacronistici*” che fanno appunto dire a Marx: “Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. Le mort saisit le vif!” [1867, tr. it. 2011, 11].

Lasciando in ombra qui come in generale i modi di produzione, e almeno in ciò distanziandosi decisamente da Marx [Burawoy 2019, 40-42], Bourdieu rivolge l’attenzione al peso della storia capovolgendo la visione ordinaria sul succedersi delle generazioni:

È soltanto quando l’eredità si è appropriata dell’erede, come dice Marx, che l’erede può appropriarsi dell’eredità. E questa appropriazione dell’erede da parte dell’eredità, condizione dell’appropriazione dell’eredità da parte dell’erede (che non ha nulla di meccanico né di fatale), si compie sotto l’effetto congiunto dei condizionamenti iscritti nella condizione dell’erede e dell’azione pedagogica dei predecessori, proprietari appropriati [1980, 7, tr. it. in Gutierrez 2018, 267].

Non sono insomma i vivi a ereditare dai morti o i giovani a prendere dai vecchi. È il passato che si prende il presente, in una continua serie di incontri in cui la “storia allo stato oggettivato” e “sedimentata” in cose e consuetudini è riattivata e “ricomincia a vivere” grazie alla “storia allo stato incorporato” (cioè all’habitus) [2016, tr. it 2019, 278-279].

Tuttavia, come il passato non si riproduce per calco nel presente, nemmeno il presente si conforma automaticamente al futuro. E ciò perché il dispositivo che potrebbe farsi medium di tali trascrizioni fedeli, l’habitus, è sì un “sistema di schemi incorporati” che si costituiscono “nel corso della storia collettiva” per poi essere “acquisiti nel corso della storia individuale” [Bourdieu 1979, tr. it. 2011, 467], ma garantisce un accordo tra una “storia” e l’altra – tra tempo sociale e del singolo – che non esclude discordanze e sfasature.

È il caso dell'isteresi, concetto in cui è oggettivo e forse troppo poco meditato il lascito di Sartre [Karsenti 2013, 249-260], e che definisce la possibilità per nulla rara che l'habitus prolunghi i propri effetti anche in un'oggettività mutata rispetto a quella in esso impressa. Di qui l'inadeguatezza delle vittime dello "sradicamento" [Bourdieu, Sayad 1964] – gli algerini gettati nella vita urbana che ripropongono l'ethos di un mondo agricolo tramontato – ma anche l'impotenza di classi che, dopo essersi pensate protagoniste dell'avvenire, divengono incapaci di sincronizzarsi a un quadro mutato. Nel loro caso, l'isteresi produce per Bourdieu un "divario strutturale tra le occasioni e le disposizioni a coglierle", precludendo di "pensare le crisi storiche secondo categorie di percezione e di pensiero differenti rispetto a quelle del passato, quand'anche rivoluzionario" [1972, tr. it. 2003, 226].

Tuttavia, con segno diverso, l'isteresi opera anche nelle ribellioni annotate ad esempio ne *La distinction* [1979], per cui soggetti altamente istruiti in percorsi ormai difficili da far valere sul mercato del lavoro "scelgono" la disoccupazione riuscendo, almeno in certi casi, a contrastare con qualche successo una svalutazione del titolo di studio che non riescono letteralmente a contemplare [ivi, tr. it. 2001, 146-148]. Ed è questo un esempio dell'ambivalenza dell'isteresi stessa che, contrastando la rassegnazione all'oggettività e producendo asincronie tra storia incorporata e storia oggettiva, può sia condannare all'anacronismo sia aprire a nuovi sviluppi. *Meditazioni pascaliane* parlano a riguardo del "paradigma di Don Chisciotte", figura fuori dal tempo ma non priva di un certo eroismo e, verosimilmente, capace di produrre qualche effetto reale in contesti o fasi in cui le sue allucinazioni siano in sintonia con "attese collettive" più larghe [1997, tr. it. 1998, 168].

D'altra parte, anche al di là dall'isteresi, la riproduzione bourdieusiana è effetto di una tendenza all'inerzia che lascia comunque margini all'indeterminato e scappatoie. Lo affermano o ribadiscono sempre le *Meditazioni*, che anche per questo sono l'esito maturo di una lunga teorizzazione. Qui, infatti, trova la sua più chiara trattazione l'idea dell'habitus come ponte temporale (tra passato, presente e futuro in forma di "a venire"), anche alla luce di un'accezione di "interesse" che – a scapito di critiche autorevoli [Caillé 1981; 1988] – resta distante dall'economicismo.

Il “presente” di cui parla Bourdieu – quello propriamente umano – è “l’insieme di ciò a cui si è presenti, cioè interessati (il contrario di indifferenti, assenti)” e “non si riduce all’istante puntuale” se non nei rari “momenti critici” di totale spiazzamento o timore per la vita stessa. È dunque un presente che “ingloba le anticipazioni e le retrosezioni pratiche che sono iscritte come potenzialità o tracce oggettive nel dato immediato”. E, in questo contesto, l’habitus è “presenza del passato al presente che rende possibile la presenza al presente dell’a venire” in un’ottica che però esclude l’“istantaneismo meccanicistico” e la sottomissione automatica alla “causalità esterna”, offrendo anzi “libertà” dalla “determinazione diretta e immediata da parte delle circostanze presenti” e “autonomia nei confronti dell’evento immediato” (evento a sua volta pensabile come “scatenante più che determinante”) [1997, tr. it 1998, 221]. E il ponte temporale si rivela così piuttosto una saldatura entro un’unica tensione del soggetto:

[...] l’habitus unisce nel medesimo tendere un passato e un a venire uniti dal fatto di non essere posti come tali. L’a venire già presente non può essere letto nel presente se non a partire da un passato che a sua volta non è mai preso di mira come tale (l’habitus come acquisizione incorporata essendo presenza del passato – o al passato – e non memoria del passato) [ivi, 221].

Si può obiettare che la traslazione oggettiva tra piani temporali, anche se non meccanica, resta fortemente probabile. Ma le *Meditazioni* sottolineano anche che la partita non è mai chiusa. Se l’habitus è “*esse in futuro*” [ivi, 246], restano comunque spazi non solo utopistici in direzione dell’improbabile. Resta cioè la possibilità di schierarsi nella lotta tra diversi “a venire”, riprendendosi così in qualche misura l’avvenire stesso e impedendo un inevitabile solo apparente. Anche così va inteso lo iato tra “eresia” prospetticamente aperta e “ortodossia” che preconizza un tempo chiuso deterministicamente. Porsi dalla parte della prima significa rigettare i discorsi sulla presunta “fine della storia” e insieme il sociologismo, che parte dalla constatazione in sé vera per cui tutta la liturgia del sociale ribadisce continuamente un certo orientamento all’avvenire per trasformare le “leggi” sociologiche in leggi ferree e senza eccezioni [ivi, 247].

4. Dal tempo della filosofia al tempo del dominio

Oltre che accennandovi nel libro-intervista *Risposte* [Bourdieu, Wacquant 1992, tr. it 1992, 103], Bourdieu esplicita riferimenti e posizionamento della sua teoria della temporalità in un dialogo confluito in *Ragioni pratiche come Conversazione sulla pratica, il tempo e la storia* [1994, tr. it. ed. 2009, 151-155]. Si può qui vedere come egli legga il proprio lavoro, retrospettivamente e fin dagli studi algerini, non solo come confutazione della “Rational Action Theory” e dell’“individualismo metodologico” ma, soprattutto grazie all’habitus, anche come “cesura” nei confronti della fenomenologia trascendentale e, per linea genealogica, dell’etnometodologia [ivi, 151]. Qui, inoltre, Bourdieu parla esplicitamente della propria rottura “con due filosofie opposte della temporalità: da un lato la visione metafisica che fa del tempo una realtà in sé, indipendente dagli agenti” [ivi, 154] e, dall’altro, “la filosofia della coscienza che fonda la teoria husserliana della temporalizzazione” [ivi, 154-155]. E ancora qui troviamo condensata la sua concezione del tempo:

Lungi dall’essere una condizione *a priori* della storicità, il tempo è qualcosa che l’attività pratica produce nell’atto stesso di prodursi. [...] Il tempo si genera nel passaggio all’atto, o al pensiero, che è, per definizione, presentificazione e depresentificazione, ossia, nel linguaggio del senso comune, “passaggio” del tempo [1994, tr. it. 995, 154].

Da qui prende avvio il finale di *Meditazioni pascaliane*, che pone il tempo della filosofia al cospetto della materia viva indagata dal sociologo ma elegge a punto di partenza la filosofia stessa e, in modo esplicito, quel dialogo con le posizioni husserliane che già sorregge l’analisi sul tempo algerino per apparire invece quasi accantonato nella conversazione da poco vista.

Perché, dunque, Husserl? Per Bourdieu, si tratta innanzi tutto di affermare che “la pratica non è *nel* tempo, ma *fa* il tempo” [1997, tr. it 1998, 217], rompendo per ciò con una tradizione che invece riduce il tempo stesso a “cosa” o a “oggetto” con cui i soggetti starebbero in un rapporto di exteriorità. Ma il tempo umano non è evidentemente quello biologico o astronomico [*ibidem*] e, soprattutto, il futuro non è una durata esterna e indipendente a cui ci si rapporti di norma in

forma di progetto cosciente. Ed è appunto contro questa rappresentazione “intellettualistica” e “scolastica” che il sociologo ricorre a Husserl e, con ciò, a un’idea di “presentificazione” affine alla propria visione di agente “interessato” e la cui pratica si coagula sull’“interesse” lasciando cadere ciò che è o diviene “disinteresse”, in un andamento in cui “presentificare” qualcosa è anche “depresentificare” qualcos’altro. Ed è sempre in Husserl che, come già negli studi algerini, trova le basi per distinguere tra “progetto” (rapporto col futuro che si dà raramente e in condizioni non ordinarie) e “protensione” (immersa nel tempo della pratica e scambiata dalla riflessione scolastica, *ex post*, per “progetto”) [ivi, 218].

Non sfuggono allora legami e progressione rispetto agli studi sulle disposizioni temporali algerine. Se in essi Bourdieu rimprovera l’etnologo (studioso occidentale proveniente da una società capitalistica) di non sottoporre la propria esperienza del mondo all’analisi fenomenologica e non comprendere perciò la temporalità algerina come modalità umana, le *Meditazioni* allargano il discorso a una teoria complessiva dell’azione e del tempo. Non si tratta quindi più di contrapporre società pre-capitaliste della tradizione e società capitaliste in cui vigono rapporti col tempo oggettivanti, ma di affermare come tutti (anche lo scienziato nella vita comune) condividano una modalità ordinaria di esperienza del tempo largamente sovrapponibile a quella del *fellah*. “Ciò cui noi tendiamo nell’azione ordinaria non è un futuro contingente” [ivi, 219], ma un avvenire “presentificato” da cui per Bourdieu non abbiamo distanza prospettica. Di qui la distinzione tra “pre-occupazione” e “progetto”:

Ciò a cui mira la pre-occupazione del senso pratico, presenza anticipata a ciò che prende di mira, è un a-venire già presente nel presente immediato e non costituito come futuro. Il progetto, al contrario, o la premeditazione, pone il fine in quanto tale, cioè come un fine scelto tra tutti gli altri e investito dalla stessa modalità, quella del futuro contingente, che può succedere o non succedere [ivi, 221].

Tuttavia, come detto, la fenomenologia della filosofia è solo punto di partenza. Facendola valere per parlare di un soggetto che è ordinariamente preso nel “gioco” al punto che il tempo “passa in qualche modo inosservato” [ivi, 219], Bourdieu precisa anche che “il tempo (o almeno l’entità che chiamiamo con questo nome)” viene invece sperimentato “quando si rompe la coincidenza quasi

automatica tra le speranze e le opportunità” [*ibidem*] ovvero si apre uno scarto tra “disposizione soggettiva” e “tendenza oggettiva” [ivi, 220]. E ciò perché noi speriamo e oggettivamente possiamo (o *non* possiamo) e queste “speranze soggettive” e “opportunità oggettive” – in cui ora le *Meditazioni* indicano “le due dimensioni costitutive” dell’esperienza temporale – non sono “identiche per tutti” [ivi, 227].

La situazione ordinaria si ribalta così, se non in eccezione, in possibilità non certa e forse nemmeno probabile. Il tempo che va da sé, che passa senza che se ne abbia esperienza, non è di tutti, ma di chi è socialmente ed economicamente in grado di sperare ragionevolmente di cogliere opportunità. “Il gioco, che suscita e presuppone a un tempo l’investimento nel gioco, l’interesse per il gioco, produce l’a venire per colui che ha qualcosa da attendersi dal gioco”. [ivi, 223]. E con ciò anche il tempo husserliano è accantonato insieme alla fenomenologia della filosofia, in fin dei conti per Bourdieu intrappolata anch’essa nella rappresentazione scolastica fino a non vedere le disuguaglianze [ivi, 232]. E alla fenomenologia del filosofo è sostituita una fenomenologia totalmente sociale del tempo nelle “differenti maniere di temporalizzarsi” [ivi, 235].

In questo senso, è vero che il tempo della pratica bourdieusiano vuole ricomprendere sia la *skholé* o l’*otium* della postura intellettuale sia la *vita activa* dell’agire sociale [Rey 2009]. Bourdieu parla infatti della vita d’artista e di quella universitaria, costruite con la sregolatezza di chi opera una “messa tra parentesi del tempo” trasfigurando a punto d’onore la propria impotenza pratica [1997, tr. it 1998, 236], ma parla anche di tempo libero e vacanze in cui si tenta di staccare per un po’ dall’“illusio” [ivi, 220] e di “quadri iperindaffarati” [ivi, 237] e del “surmenage” a cui sono costretti i “privilegiati” in società in cui possono permettersi tutto e dove crescono esponenzialmente le occasioni di consumo [ivi, 238]. Ma il ritratto più simpatetico, e anche a tratti commovente, è riservato a quanti sperano senza avere opportunità da cogliere.

Torna qui l’idea di un rapporto incoerente col tempo già vista per i disoccupati dell’ex colonia. Anche per le *Meditazioni*, impiego stabile e posizione riconosciuta sono i fattori che costruiscono un “rapporto stabile e ordinato con l’avvenire” (un rapporto più o meno conformista ma comunque attivo) [ivi, 236]. Gli altri, i sottoproletari algerini spossati degli anni Sessanta come i giovani impotenti delle periferie de *La misère du monde* [1993], sono letteralmente “uomini senza

avvenire” [1997, tr. it 1998, 232-233], posti sotto il livello in cui è possibile una “strategia” e costretti a sperimentare un tempo che non passa mai o, meglio, non esiste: “tempo morto” e da ammazzare. E, come mostra la passione per scommesse e azzardi di tutte le periferie del mondo, reagiscono alla mancanza di avvenire coltivando sogni impossibili di vincite future e creandosi così un qualche “vettore temporale” [ivi, 233]. Ed è a ciò che in fondo servono per Bourdieu anche utopie millenaristiche e attese escatologiche, fantasie di sconfitti che vagheggiano un avvenire di risarcimenti o che, più comunemente, tentano di avere un domani in cui scrutare affidandosi a profezie, oroscopi e divinazioni [ivi, 237].

D'altra parte, l'incoerenza degli ultimi rispetto al tempo è solo il caso più visibile di un rapporto che sembra molto più generale. Infatti, intrecciata con la fenomenologia dei modi di temporalizzarsi, le *Meditazioni* presentano anche una dinamica di tempo e temporalità interna alla più complessiva teoria del dominio bourdieusiana. E in essa la divaricazione non è tra chi ha impiego e riconoscimento e chi vive il “tempo morto” della disoccupazione o di lavori saltuari, ma tra chi incarna il ruolo di dominante e chi soggiace al dominio. È in questo senso che è richiamato il protagonista del *Processo* di Kafka [ivi, 240-241], presentando la condizione che lo vede irretito in un gioco di attese angoscianti come trasposizione letteraria di una manipolazione del tempo altrui che è fondamentale, anche se spesso inosservata, nel dominio in azione. Infatti, il potere è sempre anche potere di rendersi imprevedibili, di generare attese estenuanti [ivi, 239] e quindi produrre la sospensione del tempo che va da sé e la consapevolezza del tempo che scorre [ivi, 235]. E dunque, dispotismo aperto o straniamento kafkiano sono per Bourdieu casi estremi del controllo che il dominante può avere sul tempo del dominato fino a confinarlo in un limbo che non è affatto apatia: “i giochi col tempo [...] si giocano ovunque vi sia potere”, manipolando “timori” e “attese” e “con la complicità (estorta) della vittima” [ivi, 242].

Il riferimento alla collusione del dominato fa ben capire come il ragionamento sia interno alla violenza simbolica bourdieusiana. E però, proprio come la violenza simbolica, non va inteso come possibilità di sottrarsi al dominio semplicemente privandolo del riconoscimento. Nei fatti, le *Meditazioni* fanno risaltare anche la dimensione strutturale del potere sul tempo parlando del privilegio di alcuni nel dar forma al futuro restringendo gli spazi di futuro di altri. “Il mondo sociale

ed economico”, rimarca infatti Bourdieu, “si presenta non come un universo di possibili aperti in egual misura a qualsiasi soggetto” – dove cioè ciascuno può espandere liberamente nell’avvenire scelte di vita e studio o in senso vario economiche – ma “come un universo già segnato, disseminato di ingiunzioni e di divieti, di sensi unici o di barriere insuperabili”, quindi “profondamente differenziato” e che non garantisce a tutti “opportunità stabili” né soddisfa universalmente “attese stabili” [ivi, 236]. E ciò significa anche che il capitale bourdieusiano – che traspone e allarga quello marxiano con un grado di fedeltà su cui dibatte la critica [Beasley-Murray 2000; Moore 2014; Santoro 2015; Aiello 2018; Girometti 2020, 23-125] – ha anche tra l’altro il potere di assegnare a singoli o parti della società quote di futuro più o meno larghe. Lo sottolinea bene Bourdieu:

Il capitale sotto le sue diverse specie è un insieme di diritti di prelazione sul futuro: esso garantisce ad alcuni il monopolio di certi possibili, che pure sono ufficialmente garantiti a tutti [...]. I diritti esclusivi che il diritto consacra sono solo la forma visibile, ed esplicitamente garantita, di questo insieme di opportunità appropriate e di possibili oggetto di prelazione, quindi convertiti, per gli altri, in interdetti di diritto o in impossibilità di fatto, attraverso i quali i rapporti di forza presenti si proiettano sull’avvenire, orientando di ritorno le disposizioni presenti [1997, tr. it. 1998, 236-237].

La riproduzione è quindi anche riproduzione del tempo, di rapporti di forza temporali che tendono a perpetuarsi giocando a ulteriore svantaggio di chi ha già meno futuro. E, per farlo comprendere, Bourdieu ricalca oggettivamente la differenza marxiana tra uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale, dove la prima è garanzia solo apparente e di fatto allontana dalla seconda.

Il tempo è insomma presentato anche come appannaggio dei dominanti e strumento del dominio. E proprio per questo, poiché il dominio tende a proteggersi occultandosi, il rapporto di tutti e ciascuno con esso si offre per Bourdieu come camuffato sia dall’intellettualismo che lo reifica sia, più basilamente, dal “tempo pubblico” che si impone come oggettivo e fittiziamente uguale per tutti: il “tempo astronomico” di calendari e orologi che scandisce i giorni e le ore [ivi, 234].

5. Ruolo dello Stato e dinamiche dei campi

Il riferimento al “tempo pubblico” rinvia però anche ad alcune considerazioni delle lezioni dedicate a quel “*deus absconditus*” che è per Bourdieu lo Stato [2012, tr. it 2013, 19]. Qui, in dialogo con Halbwachs [1925], il sociologo parla del calendario per dire di come feste religiose e civiche siano “punti di riferimento propriamente sociali in relazione ai quali organizziamo la nostra vita privata” e di come la percezione della temporalità sia appunto organizzata in funzione delle “strutture” del tempo pubblico. Il calendario è insomma esempio della pervasività con cui il pubblico si espande nel privato:

Anche nel cuore della nostra memoria [...] troviamo lo Stato, le feste civiche, civili o religiose, specifici calendari appartenenti a differenti categorie, il calendario scolastico o quello liturgico. Un insieme di strutture sociali della temporalità appare così scandito da punti di riferimento sociali e da attività collettive. Lo possiamo constatare a partire dalla nostra coscienza personale [Bourdieu 2012, tr. it. 2013, 19].

È così approfondito un punto non esplicitato nelle *Meditazioni*: il rapporto del tempo astratto e oggettivo col “nostro” tempo della pratica. E ciò con una qualche analogia tra comune organizzazione del tempo e lavoro specialistico dello storico, dato che tutti noi, ogni volta che “sviluppiamo una narrazione che implica una dimensione temporale” ovvero “facciamo storia”, facciamo per Bourdieu anche “riferimento a scansioni che sono esse stesse prodotto della storia e che sono diventate i principi dell’evocazione storica” [*ibidem*]. In questo modo, poi, il tempo stesso diviene comunicabile tramite “punti di riferimento temporali” che accomunano i soggetti e iscritti sia sul piano “oggettivo”, quello appunto di “feste” e “cerimonie” valide per tutti, sia nella “coscienza” e “memoria” dei singoli [ivi, 19-20]. E se pure si possono avere “calendari privati”, anche questi ultimi, sottolinea ancora il sociologo, “si definiscono in relazione a quelli universali” al punto che “possono essere visti”, in una data società, “come tacche negli intervalli stabiliti dai calendari ufficiali” [ivi, 20].

È però anche vero che il calendario non è calato dall’alto né creato dal nulla, ma reca i segni di “conquiste sociali” e lotte politiche e simboliche (come mostra-

no il Primo maggio o la festa dell'Assunzione) [*ibidem*]. Tuttavia, le lezioni sullo Stato sottolineano che il “tempo pubblico” nasce con lo Stato stesso, che a un dato momento opera una “sincronizzazione” di calendari parziali (“il calendario degli agricoltori”, “dei giochi d’infanzia”, “degli uomini, delle donne”, ecc.) [ivi, 21]. Da lì, a valle della centralizzazione, “mantenimento dell’ordine temporale” e “regolazione della temporalità” divengono parte importante e impensata dell’ordine pubblico [ivi, 22], cioè di un ordine che – al di là della formula di Weber sullo Stato detentore del monopolio della violenza fisica – non si risolve evidentemente per Bourdieu nel controllo di esercito e polizia [ivi, 20-21].

Si tratta allora di porre, più che il lato weberiano della forza, la questione della violenza simbolica e della complicità dei dominati che per Bourdieu sfugge generalmente al marxismo e ai “topoi gramsciani sullo Stato e l’egemonia” [ivi, 22]. E nello specifico, si tratta di comprendere lo Stato anche in quanto garante appunto di un calendario che funge da “principio di strutturazione” o del tempo scandito dagli orologi, che sostanzia anch’esso in modo inosservato il “consenso” al potere statale [ivi, 20]. E il discorso coinvolge anche Sartre e la sua idea tutta “intellettuale” di libertà (“sono libero, posso non andare a lavorare, sono libero di non alzarmi”), che descrive uno stato irrealista ma riesce comunque ad affermare “il carattere straordinario del fatto di accettare l’idea di ora” [ivi, 21]. Il tempo pubblico è insomma tempo arbitrario che, come altri lati del potere, de-storicizziamo e relegiamo nell’impensato. E l’invito è ancora a de-banalizzare ri-storicizzando:

Non è sempre stato così, non si ha sempre avuto a che fare con un mondo nel quale il tempo pubblico è costituito, istituito e garantito sia da strutture oggettive – i calendari e gli orologi – sia dalle strutture mentali di persone che vogliono avere un orologio, lo guardano costantemente, prendono appuntamenti e si propongono di arrivare in orario. Questa sorta di contabilità del tempo, che presuppone sia un tempo pubblico sia un rapporto pubblico con il tempo, è un’invenzione relativamente recente da porre in relazione con il consolidamento delle strutture statali [ivi, 22].

L’analisi ha evidentemente per sfondo la calcolabilità come struttura temporale del capitalismo messa già a fuoco dalle ricerche algerine, ma l’attenzione è qui spostata allo Stato come garante di uno spirito del capitalismo fondato non marginalmente in rapporto al tempo.

In questo quadro, inoltre, è ancora lo Stato che fa incontrare il tempo con lo spazio, con uno spazio delimitato che diviene sociale anche perché vi sono fatte valere norme sull'uso del tempo stesso. E tuttavia, sempre nello spazio sociale si stagliano per Bourdieu "campi" che, pur non essendo necessariamente ricompresi entro confini statali [Sapiro 2019], sono sia sottoposti al tempo istituito sia governati da un tempo relativamente autonomo. Sono infatti campi che si differenziano e consolidano nella storia e che hanno anche una propria storia, oltre che una struttura sempre pensata e restituita come profondamente storica [Calhoun 1993]. Ed evidente è in ciò l'influenza di Weber e di sociologi di ispirazione weberiana come Elias [Bourdieu, Chartier 1998, tr. it. 2001, 92-93], comunque per il sociologo utili per dar conto del rapporto dei campi con lo Stato (che in certa misura mantiene un ruolo regolatore) come per guardare a culture specifiche plasmate da lotte simboliche che attraversano la storia e insieme producono storia.

Tutto ciò, insieme forse al peso di Aron nella formazione di Bourdieu, autorizza sicuramente l'accostamento alla sociologia storica. E però, interpretare direttamente Bourdieu come "sociologo storico", come qualcuno fa anche autorevolmente [Calhoun 2013], impone come minimo di ricordare che quella bourdieusiana è una pratica scientifica dichiaratamente "pigliatutto", cioè aperta "alla totalità del campo delle scienze sociali" largamente intese [Bourdieu 2001, tr. it. 2003, 125] e che, nel complesso, la sociologia che ne deriva sembra etichettabile come "storica" non più che come "politica" o "economica" (e l'elenco potrebbe continuare). Inoltre, è vero che Bourdieu riserva un'attenzione particolare alla storia e arriva a rivolgersi a storici presentandosi come un empirista e come storico lui stesso [1999, 24]. Ma ciò va letto insieme alle considerazioni nel libro-dialogo con Chartier che guardano a sociologia e storia come tra loro distinte e solo in parte accomunabili [Bourdieu, Chartier, 1988, tr. it. 2001, 49, 78-79]. E se pure la sociologia storica non è da intendere come semplice ibrido, ma come analisi delle società nella storia che vuole de-naturalizzare ri-storicizzando in un andamento che è anche quello bourdieusiano, resta vero che sempre dal dialogo con Chartier traspare la convinzione che la storia possa anche entro certi limiti assumere ottiche di lunga durata, mentre la sociologia debba dare soprattutto attenzione alle cesure nette a partire dalle quali iniziano storie diverse [ivi, 91-92].

Segnata quindi dalla discontinuità non meno e forse più che dalla continuità, quella dei campi è storia fatta di lotte, come la descrive il sociologo differenziando la propria nozione dall'“apparato” althusseriano:

[...] in un campo ci sono delle lotte, quindi c'è storia. [...] Certo in determinate condizioni storiche [...] un campo può mettersi a funzionare come un apparato. Quando il dominante riesce a schiacciare e ad annullare la resistenza e le reazioni del dominato, quando tutti i movimenti avvengono esclusivamente dall'alto verso il basso, la lotta e la dialettica costitutive del campo tendono a scomparire. C'è storia solo fino a che la gente si ribella, resiste, reagisce. [...] Gli apparati dunque rappresentano un caso limite, qualcosa come uno stato patologico del campo [Bourdieu, Wacquant 1992, tr. it 1992, 72-74]

Se la storia è oggetto di incorporazione che tende a divenire riproduzione, è per Bourdieu storia anche l'esistenza di lotte e “giochi” aperti. E in ciò vi è un'enfasi su antagonismo e agonismo che, al di là di quanto ipotizzato per analogie [Bennett 2005], non va in direzione del darwinismo (classico o rivisitato). Piuttosto, volendo fare accostamenti, si può pensare al *Manifesto del partito comunista*: una storia di lotte di classe in cui il conflitto, però, riguarda principalmente classificazioni e posizioni da cui è legittimo dire ciò che è legittimo. Dunque, un conflittualismo che si misura criticamente con Marx [Wacquant 1996] (come per altro con Weber, restando solo a due grandi classici).

Tuttavia, un aspetto forse più interessante è dato dalle intersezioni che con Bourdieu possiamo pensare tra il tempo dell'habitus e quello conteso dello spazio sociale, cioè dall'idea di un soggetto che si temporalizza tentando di cogliere opportunità ma riferendosi anche necessariamente a tempi esterni. E questi non sono solo quelli ufficiali o dello Stato, ma anche quelli di specifiche lotte e piccole e grandi “rivoluzioni” che prevedono posizionamenti del soggetto ridefinendo anche la sua temporalizzazione [Atkinson 2019].

6. Considerazioni conclusive

Se si può concordare con Wacquant quando valorizza in Bourdieu un intento di radicale “*storicizzazione*” [2015, 68], va anche riconosciuto lo scetticismo a riguardo di non pochi critici, spesso inclini all’idea di una teoria bourdieusiana determinista anche o soprattutto perché poco capace di pensare il tempo e la storia. E non ci riferiamo qui alla requisitoria in nome dell’individualismo metodologico di Boudon [1979] o alla denuncia tutto sommato ideologica del “riduzionismo” bourdieusiano di Alexander [1995; 2000]. Piuttosto, pensiamo a rilievi più teoricamente motivati che non vengono da autori lontanissimi o sempre pregiudizialmente ostili a Bourdieu, né hanno molto a che fare con quella lettura distorta delle tesi del sociologo sull’educazione che qui non abbiamo trattato [Paolucci 2011, 146-147]. Per citare solo pochi casi, si possono rammentare la rivalutazione del punto di vista degli attori dell’ex allievo Boltanski [2009], la preoccupazione per un *habitus* che stenta a dar spazio all’umano di Joas [1997], l’insistenza su molteplici temporalità di Sewell [2005], la centralità del soggetto nelle pieghe della storia rilevata da Ortner [2006] o, ancora, l’invito a porre la storia nel sociale di Lahire [2012].

Senza entrare nel dettaglio di singoli punti di vista, si può ricordare che la posizione dello stesso Bourdieu sul “capo d’accusa”, cioè sul determinismo, non è di totale respingimento per almeno due ragioni. La prima, in senso lato politica, riguarda l’“illusione” della libertà umana che per Bourdieu fa chiudere gli occhi sulla disuguaglianza [1988, tr. it. 2011, 54]. E in questo senso, contro gli ottimisti delle “pari opportunità”, le *Meditazioni* rimarcano che “il mondo sociale non è un gioco del caso” ma una “competizione” che dura “più generazioni” e in cui ogni giocatore dispone “dei guadagni positivi o negativi di tutti coloro che l’hanno preceduto” [1997, tr. it. 1998, 225-226]. Negare ciò, piuttosto che rivalutare soggetti resistenti o innovativi, significherebbe lasciare campo libero a ideologie meritocratiche che per di più colpevolizzano i perdenti.

La seconda ragione, poi, è più epistemologica e attiene a un’idea persino minimale di causalità per cui gli effetti non nascono dal nulla ma da concause, più strutturali o congiunturali, che spingono o si inibiscono dinamicamente. E ciò, contro le retoriche dell’individuo, è dire che quanto facciamo o pensiamo non

viene da chissà dove, anche se non implica che la sociologia si riduca a indagine su cause pedante e infinita. Piuttosto, si possono richiamare ancora le *Meditazioni* nel passaggio che, confutando sia il determinismo radicale sia l'indeterminazione totale, sollecita a pensare l'ordine sociale tra i due estremi e a non dimenticare che la sociologia, come le scienze naturali, ha una propria "necessità" con cui misurarsi [ivi, 225]. Un invito che, a ben vedere, può continuare a valere per i critici del presunto determinismo, che spesso confutano o riformulano genericamente l'approccio bourdieusiano senza andare per così dire al cuore epistemologico della questione: la causalità per come la intende Bourdieu e per come semmai andrebbe ripensata o approfondita.

A ogni modo, i rilievi sul determinismo sembrano spesso fondere due argomentazioni: un peso visto come schiacciante del passato e un eccesso di teorizzazione che pretenderebbe di dedurre tutto senza curarsi di altri punti di vista e tanto meno di quello dei soggetti comuni. Al di là del suo insistere pessimistico sulla storia, quella bourdieusiana sarebbe insomma una teoria anti- o a-storica (in un'accezione di storia che privilegia l'irruzione dell'inaspettato), ovvero "troppo teorica" nel guardare dall'alto il mondo e chi lo popola. E se discuterne porterebbe lontano, vogliamo comunque chiudere con una domanda che non sovrastima il potenziale emancipativo della teoria (bourdieusiana o *tout court*): è più verosimile che i lettori di questo sociologo tornino al mondo tentando o sperando di cambiarlo o che si rassegnino, dissuasi da un pensiero che li umilierebbe e priverebbe del futuro?

Riferimenti bibliografici

AIELLO, M.,

2018, *Sull'uso bourdieusiano del concetto marxiano di capitale*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 225-264.

ALEXANDER, J.C.,

1995, *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, London.

2000, *La réduction: critique de Bourdieu*, Cerf, Paris.

ATKINSON, W.,

2019, *Time for Bourdieu: Insights and oversights*, in "Time and Society", 28(3), pp. 951-970.

BEASLEY-MURRAY, J.,

2000, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in N. Brown, I. Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Rowman and Littlefield, Lanham, pp. 100-119.

BENNETT, T.,

2005, *The Historical Universal: The Role of Cultural Value in the Historical Sociology of Pierre Bourdieu*, in D. Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu 2*, vol. 3, Sage, London, pp. 3-24.

BOLTANSKI, L.,

2009, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2014.

BOURDIEU, P.,

1958, *Sociologie de l'Algérie*, Puf, Paris.

1963a, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, in "Sociologie du travail", 5(1), pp. 24-44.

- 1963b, *The attitude of the Algerian peasant toward time*, in J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton & co., pp. 55-71.
- 1972, *Per una teoria della pratica, Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- 1977, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, Paris.
- 1979, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 2001.
- 1980a, *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005.
- 1980b, *Le mort saisit le vif*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, 32-33, pp. 3-14.
- 1993, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- 1994, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995.
- 1997, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- 1999, *Réponses: débat avec Pierre Bourdieu* édité par Etienne Anheim, in “Société d'histoire moderne et contemporaine”, 3-4, pp. 16-27.
- 2001, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- 2012, *Sullo Stato. Corso al Collège de France, Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- 2016, *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale vol. 1*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

BOURDIEU, P., CHARTIER, R.,

1988, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Dedalo, Bari, 2011.

BOURDIEU, P., SAYAD, A.,

1964, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris.

BOURDIEU P. E WACQUANT L.,

1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

BURAWOY. M.,

2019, *Symbolic Violence. Conversations with Bourdieu*, Duke University Press, Durham, 2019.

CAILLÉ, A.,

1981, *La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? (A propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie)*, in "Sociologie du Travail", 3, pp. 257-274; poi in D. Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu*, Sage, London, 2000, vol. 1, pp. 247-263.

1988, *Mitologia delle scienze sociali: Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Bollati Boringhieri, Torino.

CALHOUN, C.,

1993, *Habitus, field and capital: the question of historical specificity*, in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, University of Chicago Press, Chicago, IL, USA, pp. 61-88.

2013, *For the Social History of the Present: Bourdieu as Historical Sociologist*, in P. S. Gorski (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Duke University Press, Durham pp. 36-66.

GIANNINI, M.,

2011, *Prefazione*, in P. Bourdieu, R. Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, cit., pp. 5-24.

GIROMETTI, A.,

2020, *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Orthotes, Napoli-Salerno.

GRENFELL, M.

2006, *Bourdieu in the Field*, in "French Cultural Studies", 17(2), pp. 223-239.

GORSKI, P. S.

2013, *Bourdieu as a Theorist of Change*, in Id. (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Duke University Press, Durham.

GUTIÉRREZ A.B.

2018, *Dall'economia alle economie: i mercati dei beni simbolici in Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2018.

HALBWACHS, M.

1925, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997.

HUSSERL, E.

1893-1917, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, Milano, 1981.

JENKINS, R.

2002, *Pierre Bourdieu*, II ed., Routledge, London.

JOAS, H.

1997, *The Creativity of Action*, University of Chicago Press, Chicago.

KARSENTI, B.

2013, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris, 2013.

LAHIRE, B.

2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, Paris.

MARX, K.

1867, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli, 2011.

MOORE, R.

2014, *Capital*, in M.J. Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London-New York, pp. 98-113.

ORTNER, S. B.

2006, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham.

PAOLUCCI, G.,

2011, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Roma-Bari.

2012, *L'impegno della ragione sociologica contro le maschere del dominio. Qualche riflessione sul progetto scientifico di Pierre Bourdieu*, in "Quaderni di sociologia", 29, 2002, pp. 151-161.

PERREAU, L.

2019, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS.

REY, J. F.

2009, *Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles*, in M.-A. Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Puf, Paris, pp. 145-164.

SANTORO, M.

2009, *How "Not" to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, in "Sociologica", 2-3, pp. 1-81.

2015, *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, in P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Armando, Roma, pp. 7-77.

SAPIRO, G.

2010, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, in G. Palucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 85-108.

2019, *Il campo è nazionale? La teoria della differenziazione sociale alla luce della storia globale*, in A. De Feo, M. Giannini, M. Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), pp. 59-89.

SEWELL, JR., WILLIAM H.,

2005, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, University of Chicago Press, Chicago.

SUSCA, E.

2019a, *Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell'homo oeconomicus*, in M. Pendenza, V. Romania, G. Ricotta, R. Iannone, E. Susca (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano, pp. 32-46.

2019b, *Indagando l'economia delle pratiche bourdieusiana. Azione, mercato, capitale*, in A. De Feo, M. Giannini, M. Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, cit., pp. 121-131.

SWARTZ, D.

1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago.

WACQUANT L.

1996, *Notes tardives sur le "marxisme" de Bourdieu*, in "Actuel Marx", 20, pp. 83-90.

2015, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, in "Annuac", 2(4), pp. 67-77.