



MASSIMO CERULO

Vita desta, illusioni, significati dormienti. Una comparazione tra Enzo Paci e Pierre Bourdieu¹

Abstract: In this exploratory article, I would like to analyze some common themes that emerge in the philosophy of Enzo Paci and in the sociology of Pierre Bourdieu. The aim is to build a sort of bridge between two forms of social theory that have the merit of investigating in depth the ways of interpreting social reality implemented by the acting subjects. In methodological terms, I will use some parts of Paci's Phenomenological Diary as a picklock to recall and reflect on Bourdieusian concepts.

Keywords: Enzo Paci, Pierre Bourdieu, phenomenology

1. Introduzione

La recente ripubblicazione, a sessant'anni di distanza dall'originale, del *Diario fenomenologico* di Enzo Paci mi fornisce l'opportunità per riflettere e setacciare alcune consonanze tra la filosofia del più importante esponente della fenomenologia italiana e la sociologia critica di Pierre Bourdieu².

Vi è da premettere che con entrambi gli autori ho un rapporto privilegiato. Nel caso di Paci, ho curato personalmente la ripubblicazione del *Diario*, trascritto

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

2. Prima della ripubblicazione del *Diario fenomenologico*, avvenuta nel febbraio 2021, il mercato editoriale italiano sembrava avere dimenticato i lavori di Paci, a differenza di quanto avvenuto nella comunità scientifica la quale, in base al numero di citazioni, ha sempre dimostrato di tenere in alta considerazione gli studi fenomenologici dello studioso di origine marchigiana. Discorso diverso per Bourdieu, di cui quest'anno ricorrono i 20 anni dalla morte, che continua a ricoprire un ruolo di primo piano sia nel panorama editoriale francese [si vedano, giusto per citare le ultime pubblicazioni, Bourdieu 2022; 2021a; 2021b] sia in quello italiano [dove, ad esempio, Feltrinelli e Mimesis continuano a pubblicare le traduzioni di corsi tenuti al Collège de France].

vedo l'intero testo cartaceo in file digitale, considerando la distanza di anni intercorsa dalla prima edizione [Paci 2021].

Per quanto riguarda Bourdieu, invece, ho introdotto in Italia alcuni suoi lavori, traducendo e curando sia il noto volume *Choses dites*³ [Bourdieu 1987; trad. it. 2013] sia la conferenza tenuta all'università Lumière di Lione nel novembre 1995 sui rapporti tra campo politico, campo giornalistico e campo delle scienze sociali [Bourdieu 1996a, trad. it. 2010].

Il testo in questione, dunque, si concentra esclusivamente su alcune affinità concettuali e teoretiche tra i due autori, non prendendo in considerazione le pur numerose discordanze scientifiche, appartenendo d'altronde ad ambiti di studio vicini ma separati. In tale discorso, è bene sottolineare come il nesso Paci-Bourdieu sia costruito dal sottoscritto in quanto lettore dei loro prodotti scientifici: si tratta dunque di una lettura contingente, un legame tra generazioni differenti prodotto dall'analisi qui presentata.

Paci e Bourdieu, che io sappia, non si sono mai conosciuti. Tuttavia, avrebbero avuto diversi argomenti su cui confrontarsi, considerando sia l'attenzione del fenomenologo a una "certa" sociologia – ovviamente quella fenomenologica di Schutz, ma anche quella impressionista di Georg Simmel, autore citato spesso da Paci nella sua analisi della società intersoggettiva, "intenzionale" – sia l'interesse per la fenomenologia nutrito dal Bourdieu dottorando, il quale lavora a una tesi

3. A mio parere, un libro dalla marcata matrice fenomenologica. Si configura infatti come una sorta di baule in cui trovare suggerimenti, chiavi di lettura, illuminazioni e indicazioni su come leggere alcune delle sue ricerche e sulle modalità per mettere al lavoro la maggior parte dei suoi concetti e delle sue teorie prodotte fino a quel momento. Nello stesso tempo, il volume si configura come un contenitore di stimoli per andare sul campo a testare nuove ipotesi di ricerca. Quasi come se seguisse il suggerimento husserliano – «Non vogliamo affatto accontentarci di "pure e semplici parole", cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole [...]. Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette. Noi vogliamo tornare alle "cose stesse"» [Husserl 1900, trad. it. 1968, 271] –, Bourdieu torna alle cose stesse (letteralmente: *Sachen selbst zurückgehen*, perché quel verbo, in tedesco, significa anche risalire o ancora riabbassarsi alle cose, metterle al lavoro), riprendendole in mano, studiandole da prospettive inedite, confrontandole con quelle degli autori del passato.

iniziale sulla fenomenologia della vita affettiva o, più esattamente, sulle strutture temporali dell'esperienza affettiva⁴ [Bourdieu 1987, trad. it. 2013, 38].

In questo saggio esplorativo, vorrei segnalare e soffermarmi su alcuni temi in comune nelle analisi prodotte dai due studiosi, provando a costruire una sorta di ponte tra due forme di teoria sociale che hanno il merito di indagare in profondità le modalità di interpretazione della realtà sociale messe in atto dai soggetti agenti. In termini metodologici, utilizzerò alcune parti del *Diario fenomenologico* di Paci a mo' di grimaldello per richiamare e riflettere su concetti bourdieusiani.

2. *La parola disincarnata*

Paci sottolinea il necessario ancoraggio delle parole al contesto storico e sociale in cui queste vengono pronunciate, scritte, o anche pensate. Il riferimento in questione è al diario del 16 aprile 1957. C'è molta *sociologia storica* in questo stralcio: la consapevolezza che, senza il riferimento al contesto sociale, alla storia in cui si vive e si agisce, si corra l'enorme rischio (per uno studioso, ma non solo) di mal interpretare parole e azioni: di etichettare in maniera scorretta gli attori, di utilizzare pregiudizi che non tengono conto della situazione del momento:

La parola distaccata dal corpo e dalla sua storia non esiste. Non esiste la parola scritta: leggendo la riconduciamo alla sua originaria incarnazione, alla nostra, se non riusciamo ad immaginare la persona viva che l'ha scritta. La parola disincarnata, se fosse possibile, non avrebbe senso. Per questo talvolta ci accorgiamo che una persona che ci parla finge,

4. L'allontanamento del sociologo francese dalla fenomenologia sociale possiamo riassumerlo in una critica principale: l'assenza della considerazione e dell'analisi delle condizioni sociali ed economiche che generano quella "naturalità" attraverso la quale il mondo sociale appare, ossia, in termini bourdieusiani, l'esperienza vissuta, ordinaria, naturale o "dossica" del mondo sociale generata da un soggettivismo in continuità con il senso comune che non produrrebbe altro che una «costruzione di costruzioni» [cfr. Bourdieu 1987, trad. it. 2013, 163]. Tuttavia, è innegabile l'influenza esercitata da alcuni autori – tre in particolare: Husserl, Schutz, Merleau-Ponty – sulla teoria sociale di Bourdieu, il quale in fondo ha sempre un po' guardato alla fenomenologia nella costruzione dei suoi concetti e riflessioni (habitus, temporalità, soggetto), utilizzandola come una sorta di *matrice de questionnement* [Perreau 2019, 2011].

se la guardiamo, se vediamo il gioco della sua fisionomia, se rendiamo presente in noi, nel nostro corpo, il ritmo del suo discorso, e presenti le pause, l'accento, le sospensioni improvvise, il silenzio [Paci 2021, 24].

La parola disincarnata non esiste. Perché deve sempre essere legata, collegata, identificata al soggetto che la utilizza e, di conseguenza, al contesto in cui quel soggetto vive e agisce. È quanto sostiene anche Bourdieu, intendendo come compito dello studioso quello di ricostruire la mappa storico-sociale del contesto studiato e la traiettoria biografica del soggetto che parla (o scrive, o pensa)⁵. Di conseguenza, le condizioni in cui viene recepita un'opera. Perché la caratteristica delle realtà storiche è che si può sempre stabilire che la situazione avrebbe potuto essere diversa. Che, con altre condizioni, avrebbe potuto prendere un'altra piega. In tale contesto, il sociologo francese sottolinea uno dei principi cardini della sua teoria sociale, ossia la necessità di una sociologia che sia sempre storica, ben incardinata all'interno delle dinamiche temporali: «La caratteristica delle realtà storiche è che si può sempre stabilire che la situazione avrebbe potuto essere diversa, che, con altre condizioni, avrebbe potuto prendere un'altra piega. Che vuol dire che, storicizzando, la sociologia denaturalizza, defatalizza» [Bourdieu 1987, trad. it. 2013, 46].

Una separazione tra sociologia e storia è, nell'ottica bourdieusiana, inconcepibile: «la separazione tra storia e sociologia mi pare disastrosa e totalmente priva di giustificazione epistemologica: ogni sociologia deve essere storica e ogni storia sociologica» [Bourdieu 1992b, trad. it. 1992, 62]. L'una è dunque necessaria all'altra, perché solo attraverso tale connubio è possibile tenere in conto le contingenze storico-sociali dei soggetti che si studiano, «la costrizione delle condizioni e dei condizionamenti sociali» [Ivi, 47]. E tale legame funziona contro qualsiasi forma di assolutizzazione, perché nessuno vive sospeso in una sorta di vuoto temporale,

5. Nel testo farò uso principalmente del termine soggetto. Tuttavia, come noto, Bourdieu utilizza principalmente il termine agente piuttosto che quello di soggetto. Quest'ultimo lo inserisce spesso tra prudenti virgolette, considerandolo esclusivamente come soggetto *sociale*, un prodotto del mondo sociale, ossia come un'istanza di conoscenza delle condizioni sociali nelle quali si trova ad agire. Possiamo dunque affermare che il soggetto sociale diventa soggetto di conoscenza attraverso la pratica della riflessività sociale (ossia oggettivando il sociale che è in sé).

ma tutti risentono delle dinamiche e degli influssi veicolati dalla società nel cui tempo e spazio si vive e, dunque, dei conseguenti rapporti di potere ivi presenti.

Tali riflessioni hanno un'importanza particolare in questi tempi, in cui il dibattito pubblico sulla cosiddetta *cancel culture* muove interventi e moti di piazza e di aula (penso al movimento universitario di Stanford, ad alcuni ambienti statunitensi di una certa intelligenza liberal e a quella che è stata definita “guerra delle statue” [cfr. Belardelli 2020]). La disponibilità di una parte della cultura americana a proporre o accettare ogni anacronistico processo alla propria storia contraddice il concetto stesso di sociologia storica e dunque di storicizzazione sociologica proposta da Bourdieu. Infatti, un conto è dire che con altre condizioni sociali la storia avrebbe potuto prendere un'altra piega – dunque produrre un'analisi delle possibilità future alla luce delle condizioni storiche e sociali di produzione [cfr. Bloch 1937] –, tutt'altro discorso è invece manifestare una sorta di attitudine iconoclasta nei confronti di quello che è stato secoli prima, tendenza che potrebbe nascondere, paradossalmente, una forma di de-storicizzazione nei confronti di ciò che appare lontano, diverso, decadente. Ne va dell'interpretazione pubblica della realtà, mutuando un concetto di Heidegger. Perché, in quello che Bourdieu chiama “dominio cognitivo”, vi è sempre una lotta tra gruppi o collettività per fare prevalere la propria interpretazione di come le cose sono state, sono e saranno [Bourdieu 1994, trad. it. 2009, 81].

In quest'ultimo caso, dunque, la lezione bourdieusiana appare foriera di ulteriori riflessioni critiche inerenti al ruolo dello studioso, il cui compito è quello di “svelare” la realtà che ingloba tutte le lotte che hanno per oggetto l'imposizione della definizione “legittima” della realtà [cfr. Bourdieu 1980a, trad. it. 2005, 221]. Denaturalizzare o defatalizzare le apparenze socialmente costruite tramite la dominazione simbolica.

Ci troviamo dunque di fronte a un'attività di analisi, approfondimento e comprensione che rappresenta da sempre l'antidoto al virus della distruzione. Anche le culture verso le quali si nutre un sospetto o che contengono al loro interno aspetti “negativi” devono essere analizzate nel dettaglio, studiate in profondità, soprattutto, contestualizzate al periodo storico in cui si sono formate e diffuse. Per attualizzare le parole di Bourdieu, potremmo dire che lo studioso di scienze umane e sociali non dovrebbe familiarizzare con termini quali epurazione o can-

cellazione, perché sopprimere il passato equivarrebbe a sopprimere una parte di sé stesso. Conoscerlo meglio, quel passato, porterebbe ad acquisire una maggiore consapevolezza della storia: di come si sia giunti al presente, verso quale futuro orientarsi.

La storicizzazione e la riflessività si configurano a mio parere come antidoti al rischio di finire sul letto di Procuste dell'oggettività impensata o dell'ortodossia intellettuale. Per restare al nostro ambito di studio, è sempre il caso di ricordare quanto dichiarato da Bourdieu in un pomeriggio di settembre del 1977 a *France Culture*: «la sociologia non conduce al fatalismo o al relativismo assoluto, ma fornisce delle armi per produrre un'azione razionale sul mondo sociale; fornisce delle possibilità di agire con una ragionevole previsione sulle conseguenze delle proprie azioni in rapporto al contesto storico-sociale in cui ci si trova e alle risorse detenute»⁶. E ancora: «lasciare in uno stato impensato il proprio pensiero, per un sociologo, più ancora che per qualsiasi altro pensatore, significa votarsi a non essere altro che lo strumento di quello che egli pretende di pensare» [Bourdieu 1992b, trad. it. 1992, 189].

Dunque, è il caso di interrogarsi, magari seguendo l'esempio di Paci del 3 luglio 1958:

Descrivere ciò che avviene in noi quando pensiamo? Descrivere: vedere la forma del pensiero in movimento: l'universo che si pensa in noi e in noi lotta per chiarirsi, per venire alla luce? Non autobiografia, ma *storia* di ciò che in noi avviene quando pensiamo. Il sistema filosofico è forse una pausa artificiale, volutamente staticizzata, di un più profondo dinamismo della verità che sorge dal nostro corpo, dal mondo, dal movimento dell'«aperto» infinito che in noi si temporalizza [Paci 2021, 58].

L'affermazione di Paci citata *in esergo* di paragrafo: «la parola distaccata dal corpo e dalla sua storia non esiste», richiama alla mia mente anche la metodologia di studio dei testi proposta da Bourdieu: una lettura “esterna”. Nei termini del sociologo francese ciò significa non restare trincerati all'“interno” del testo a mò di *lectores*, ma ampliare lo sguardo e quindi l'analisi al contesto in cui l'opera è

6. <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/pierre-bourdieu-12-egalite-ou-inegalite-des-chances-en-matiere-deducation-pierre-bourdieu-repond-aux>

stata scritta, alle caratteristiche socio-storiche del momento in cui è stata prodotta, alla traiettoria biografica dell'autore del testo stesso: orientamenti, credenze, provenienze, ruoli. Forse, in termini di Paci, ciò significherebbe arrivare fino al corpo, al *Leib*, dell'autore-oratore-scrittore. Ovvero, nelle parole di Bourdieu: «interrogarsi sulle condizioni di possibilità della lettura significa interrogarsi sulle condizioni sociali di possibilità delle situazioni nelle quali si legge (...) e anche sulle condizioni sociali di produzione dei *lectores*» [Bourdieu 1987, trad. it. 2013, 148]. È un punto che riguarda il soggetto sociale, produttore o lettore, che è sempre socialmente situato, perché il corpo è nel mondo sociale e il mondo sociale è nel corpo [Bourdieu 1982, trad. it. 2000]. Il soggetto si trova dunque esposto a una serie di influenze sociali legate alla propria traiettoria biografica, alle forme di capitale detenute, al rapporto con le fonti del potere, al proprio *habitus* (ossia alle disposizioni sia acquisite, sia permanenti, sia generatrici):

Interrogarsi sulle condizioni di possibilità della lettura significa interrogarsi sulle condizioni sociali di possibilità delle situazioni nelle quali si legge (e si vede immediatamente che una di queste condizioni è la *scholè*, il tempo libero nella sua forma scolastica, ossia il tempo di leggere, il tempo di apprendere a leggere) e anche sulle condizioni sociali di produzione dei *lectores*. Una delle illusioni del *lector* è quella che consiste nel dimenticare le proprie condizioni sociali di produzione, a universalizzare inconsciamente le condizioni di possibilità della sua lettura. (...) Risituare la lettura e il testo letto in una storia della produzione e della trasmissione culturali, significa dotarsi di una possibilità di controllare il rapporto del lettore al suo oggetto e anche il rapporto all'oggetto che è stato investito in questo stesso oggetto [Bourdieu 1987, trad. it. 2013, 148, 155].

Si tratta dunque di oggettivare il soggetto dell'oggettivazione, per arrivare fino a quel *Leib* di cui parla Paci. Si tratta, nella visione di Bourdieu, di svolgere una sorta di autoanalisi, di oggettivare sé stesso, al fine di evitare che un discorso scientifico parli del rapporto che si ha con l'oggetto invece che dell'oggetto stesso, di confondere la realtà che si vuole indagare con il modello utilizzato per farlo [Bourdieu 1992b, trad. it. 1992, 159-168; cfr. Scarfò Ghellab 2010]. Chiaramente, tali riflessioni, di profonda importanza per l'attività di studioso, ricoprono una certa validità anche al di fuori dell'attività professionale, in quanto strumenti di analisi e comprensione della realtà sociale nella quale si agisce.

3. *Illusioni*

Paci riconosce la necessità di un dialogo tra il soggetto e l'oggetto nel processo di costruzione della realtà. Affinché quello che appare risulti funzionale alle attività del soggetto, quest'ultimo deve agire, deve penetrare l'apparenza delle cose, fino a svelare le illusioni dell'apparenza (nelle parole a lui care di Husserl, sarebbe il noto *zu den Sachen selbst*) e il risveglio alla vita desta. Tuttavia, il discorso è ambivalente, perché Paci sa bene quanto la vita quotidiana sia costruita sulle apparenze, sulla necessità dell'*epoché*, ossia la messa tra parentesi del dubbio, la sospensione del giudizio. Termine che, nel linguaggio bourdieusiano, trova un pari in quello di finzioni:

Si può dire senza contraddirsi che le realtà sociali sono finzioni sociali senza altro fondamento che la costruzione sociale, e nello stesso tempo affermare che, in quanto riconosciute collettivamente, esistono realmente [Bourdieu 1994, trad. it. 2009, 123].

Si accettano dunque le finzioni sociali al fine di costruire collettivamente la realtà nella quale si va ad abitare, dove si trascorre la maggior parte del tempo della vita quotidiana. Sembrerebbe dunque una sorta di parziale sacrificio all'indagine, all'autenticità individuale, alla riflessione. Ma invece, nei termini di Paci, la sospensione del giudizio può essere considerata come una pausa di riflessione, un respiro cognitivo che permette la costruzione di un ponte tra vita vissuta e verità, il quale può essere percorso tramite la maturazione di questa capacità di costruire la propria soggettività attraverso il sociale (o la finzione sociale). La pratica fenomenologica come esperienza di svelamento della realtà sociale e della propria soggettività. Tema quest'ultimo caro all'attività sociologica di Bourdieu, come chiarito dal suo allievo prediletto:

La riflessività pone in questione il senso sacro dell'individualità e la rappresentazione carismatica che hanno di sé gli intellettuali, sempre portati a concepirsi come liberi da ogni condizionamento sociale. Per Bourdieu essa è proprio ciò che ci consente di liberarci da simili illusioni facendoci scoprire il sociale in seno all'individuale, l'impersonale nascosto nei recessi più intimi, l'universale sepolto nel privato più recondito [Wacquant 1992, trad. it. 1992, 35].

Se Bourdieu parla di riflessività, Paci scrive di individuazione, chiarendo che il fatto primo è sempre il soggetto, ma nessun fatto può essere esclusivamente individuale, perché ogni realtà è qualcosa di più dell'astratta universalità e qualcosa di meno della realtà assoluta singolare o totale [Paci 2021: 13]. Per entrambi gli autori, comunque, ci si trova costretti a “investire” nella vita quotidiana, nelle azioni quotidiane, al fine di comprendere, quanto più in profondità possibile, l'esistenza. Tale investimento, nelle parole di Bourdieu corrisponde alla *illusio*, ossia «la condizione del funzionamento di un gioco del quale essa è anche, almeno in parte, il prodotto» [Bourdieu 1992a, trad. it. 2005, 303]. Il gioco è la vita, non dunque con un significato ludico bensì con il focus sulla necessità di azione che caratterizza il soggetto pensante, il quale accetta le finzioni sociali, l'*illusio* appunto, ma col fine di penetrare il più possibile la realtà sociale per coglierne aspetti umbratili e maturare forme di conoscenza possibili soltanto attraverso la mediazione relazionale degli altri, l'intersoggettività, l'incontro. Sul punto, ancora Paci:

Uomo: «dignum omni admiratione animal», «medium mundi». Può riimmergersi nell'oscurità o innalzarsi alla verità, né celeste, né terreno. Non da solo – ma con tutti gli altri, vivi e morti: in relazione con tutti, con tutti i soggetti. Può scegliere per la ragione che è vita, può scegliere per la morte, per l'autodistruzione è «dignum omni admiratione» perché porta con sé la verità, perché ha in sé l'evidenza della verità, perché per parlare del male deve avere in sé il bene, la vita del bene, una vita che non può negare perché è la sua vita intenzionale in prima persona, il suo essere soggetto, il suo emergere come soggetto. [...] Ed è il contrario dell'assolutizzazione dell'io perché è la mediazione relazionale, l'autoriconoscimento della verità che l'uomo porta in sé e che dev'essere realizzata nella storia, nel tempo, nel mondo. Individuazione come senso della verità. Verità che diventa compito, che nega il mondo già costituito per ricostituirlo, per renderlo vivo [Paci 2021, 13-14].

Se una verità esiste, per quanto parziale possa essere, è quella che emerge dalle azioni che il soggetto realizza nel corso della sua esistenza (“nella storia, nel tempo, nel mondo”). È una verità, una delle tante che può emergere dalla realtà sociale, che va conquistata sul campo, ossia nello spazio dei possibili dai quali il soggetto è costretto a entrare e uscire, dunque alla inevitabile pratica della *ek-sistenza* [cfr. Crespi 2013]. La vita non è dunque un'illusione intesa in senso etimologico come errore dei sensi o della mente che falsa la realtà, bensì una co-

strizione: nei termini di Bourdieu una lotta necessaria all'interno dei microcosmi sociali nei quali ci si trova ad agire:

L'illusio è dunque il contrario dell'atarassia, è l'essere investiti, l'investire in poste che esistono in un certo gioco, per effetto della concorrenza, e esistono solo per chi, preso nel gioco e dotato di disposizioni a riconoscere le poste che vi si giocano, è pronto a morire per delle poste che, dal punto di vista di chi non è preso in quel gioco, sembrano privi di interessi e lasciano freddi. [...] Ogni campo sociale [...] tende a ottenere che coloro che vi entrano instaurino col campo il rapporto che chiamo *illusio*. Possono voler rovesciare i rapporti di forza del campo, ma anche così facendo riconoscono le poste, non sono indifferenti. [...] Tra persone che in un campo tengono posizioni opposte e sembrano opposte in tutto, in modo radicale, c'è un accordo nascosto e tacito sul fatto che vale la pena di lottare per le cose che si giocano in quel campo [Bourdieu 1994, trad. it. 2009, 136].

Tale lotta, come noto, rappresenta per Bourdieu un compito imprescindibile, un obbligo dal quale non ci si può esimere in quanto essere sociali (ma anche Paci, si riveda la citazione di pagina 14, parla di "lotta"). Alla "lotta" si partecipa con le armi dell'*habitus* e delle forme di capitale: con disposizioni acquisite e generanti e le risorse di cui si dispone o di cui si arriverà a disporre in base alle interazioni costruite. L'accettazione del mondo sociale in quanto mondo "naturale" e oggetto di conoscenza immediata esclusivamente tramite le risorse detenute dal solo soggetto, secondo quanto veicolato da una diffusa fenomenologia, risulta una tesi inaccettabile per il sociologo francese. Anche per questo motivo, egli genera teorie e costruisce concetti che permettano di agire sul mondo sociale, penetrarlo, stravolgerlo in determinati casi [Bourdieu 1972, trad. it. 2003]. In ogni caso, svelarne le apparenze. Pur appartenendoci, sia chiaro: perché è soltanto dall'interno dei *campi* del sociale che è possibile agire per comprendere l'esistente o modificarne, per quanto possibile e parzialmente, il corso. Soltanto attraverso l'ineliminabile dialettica tra individuale e sociale (o tra oggettivismo e soggettivismo, per essere precisi) è possibile comprendere le caratteristiche del mondo sociale e le conseguenti determinazioni sociali che pesano sul soggetto.

Mi sembra che tale visione sia ancora una volta simile a quella di Paci, in particolare per quel che concerne la necessaria "chiamata alle armi" del soggetto. Infatti, nella visione del fenomenologo, se la vita sociale è caratterizzata da costrizioni:

zioni e regolamenti che permettono la tenuta di una dimensione organizzativa e di relazioni, tale costruzione sociale potrebbe “addormentare” il soggetto, farlo vivere cullato da una nenia di mondo dato per scontato e senso comune che, se da una parte gli permette di trascorrere un’esistenza comoda e priva di troppi turbamenti interiori, dall’altra lo allontana dalla ricerca della verità tanto cara alla fenomenologia, dell’essere che si cela dietro alle cose.

4. *Svegliare i significati dormienti o “defatalizzare”*

Paci scrive esplicitamente della necessità di un ritorno alla “vita desta”, *Wachleben* husserliano (8 gennaio 1958). Ma cosa è da intendersi con tale invito? Si tratta di risvegliare i “significati dormienti” delle cose che vivono intorno a noi. Significa levare la coltre di rugiada di senso comune e “mondo dato per scontato” che nel tempo li ha cristallizzati. Dire dunque di no⁷ ai significati omologati per incamminarsi in un percorso di riflessione e (ri)scoperta. Per giungere a tale epifania dell’esistente è necessario prima rendersi conto che le cose esistono, con la loro durezza, con la loro opacità:

Il selciato sul quale cammino... La durezza, la compattezza, l'impenetrabilità delle cose. Per il filosofo, per l'uomo che vive nel filosofo, tutto questo può diventare enigmatico, diventa enigmatico. Tutto: la città, la propria casa, il tavolo sul quale lavora. E tutti gli eventi nei quali vive e le persone. Sono lì. Ma in qualche modo io nego gli eventi e le persone e le cose. Questa negazione è fondamentale. Non posso negare quello che c'è, non posso negare il mondo nel quale vivo. Eppure dico di no. Non accetto l'impenetrabilità, l'opacità delle cose. Dire di no è, fenomenologicamente, «porre tra parentesi», esercitare l'*epoché*, la sospensione del giudizio. Mi trovo in una strana situazione quando il mondo l'ho posto tra parentesi. È ancora come era, ma io lo guardo, lo sento, lo «sperimento» in un altro modo [Paci 2021, 42].

7. Sul punto, Franco Crespi ha recentemente evidenziato come: «in tutta la storia dell’umanità, sin dalla sua origine, l’emergere della coscienza di sé produce continuamente forme di distanziamento rispetto alla propria stessa realtà. Sartre dice che l’essere umano è ciò che non è e non è ciò che è: la coscienza è veramente il “non”, il prendere le distanze, la distanziamento, è la capacità di dire di no. Max Scheler diceva che “l’essere umano è l’essere che è capace di dire di no”» [Santambrogio 2021, 262].

Non è possibile scontrarsi con le cose attraverso un soggettivismo cieco, si andrebbe a sbatterci contro [cfr. Bodei 2009; Martuccelli 2014]. Ma si può metterle tra parentesi, sospendendo il giudizio su di esse. O, meglio, approfondendone la comprensione. Tenendo presente che il significato di *cosa* viene, nelle lingue romanze, dalla contrazione del termine *causa*, che indica ciò che è importante, ciò per cui ci si mobilita a sua difesa⁸. Dunque, prendendosi cura (*Sorge*) delle cose circostanti si può maturare una conseguente cura di sé stessi, del proprio essere nel mondo e delle forme di incontro e comprensione con gli altri. Mettere tra parentesi le cose significa accorgersi della realtà esterna, di quello che è fuori dal soggetto, per iniziare a comprenderlo. È una pratica che implica il partire dal soggetto per entrare in relazione con l'ambiente circostante, creando una rete di relazioni nell'ottica prima citata di un dialogo costante tra sociale e individuale, soggetto e oggetto, dati sensibili e strumenti conoscitivi. Bourdieu:

La “realtà” che il sociologo persegue non si lascia ridurre ai dati immediati dell'esperienza sensibile nei quali essa si manifesta; egli non ha l'obiettivo di far vedere, o sentire, bensì di costruire sistemi di relazioni intellegibili in grado di rendere ragione dei dati sensibili [Bourdieu 1992a, trad. it. 2005, 51].

Per costruire tali sistemi di relazioni intellegibili è necessario che il soggetto si scuota. Prenda coscienza delle sue possibilità di interpretazione della realtà. Si produca in un'autoanalisi. Si coltivi e si prenda cura, in termini heideggeriani, attivando le risorse cognitive di cui dispone. Non adagiandosi sui significati comodi e apparenti veicolati dal senso comune, ma, come si diceva prima, svegliando quei “significati dormienti” che costellano l'ambiente circostante e le molteplici relazioni sociali in cui si trova immerso. Il che è un altro modo per dire di risvegliare una parte di sé, della propria conoscenza, la quale potrebbe essere assopita:

8. A sua volta, il termine *causa* è in stretti rapporti, un po' in tutte le lingue europee, con l'argomentazione, il dialogo, il parlare di qualcosa che interessa i partecipanti al dialogo. Da qui, tra l'altro, il passo è breve per arrivare a *respublica*, ossia il riunirsi in assemblea per discutere e deliberare su qualcosa che sta a cuore alla comunità dei partecipanti e fonda il loro stesso essere insieme.

Io, il soggetto, sono colui dal quale il mondo attende il suo senso, il suo significato, il suo scopo. Sono lo strumento per mezzo del quale il mondo può diventare vero, può trasformarsi in verità. Devo, allora, vederlo come appare a me, devo descriverlo, farlo diventare rivelazione, fenomeno. Il mondo è là: è stato creato, si diceva. Il mondo è là e finora io credevo che fosse naturale, che fosse ovvio il suo essere là. Ora so che questo suo essere là è oscuro, enigmatico, coperto. Il mio no è il no ad un mondo senza significato per me, anche se ha avuto significato per altri, anche se il suo terreno porta le tracce dei passi altrui ed è carico delle sedimentazioni degli innumerevoli significati che ha avuto per gli altri. Ma questi significati sono cristallizzati, dormono. Devo risvegliarli [Paci 2021, 43].

Risvegliare i significati dormienti implica dare per assodato che il soggetto debba essere agente, ossia costretto ad agire⁹. Nello stesso tempo, vuol dire che la vita sociale appare spesso come un'illusione, qualcosa creata per omologare i comportamenti della collettività a una visione dominante. È esattamente quello di cui parla Bourdieu quando descrive la sociologia come scienza svelante, ricordando il suo mentore Bachelard:

La sociologia è certo un fattore di disturbo. Disturba perché svela. Simile in ciò ad ogni altra scienza. “La scienza svela ciò che è nascosto”, diceva Gaston Bachelard. Ma in questo caso il “nascosto” è di natura particolare. Spesso si tratta di un *segreto* – che come molti segreti familiari non si vorrebbe assolutamente svelare – o ancora più spesso di qualcosa di *rimosso*. [...] Per questo, quando non si accontenta di constatare e di ratificare l'apparenza, ma compie il suo lavoro di ricercatore scientifico, il sociologo sembra un delatore [Bourdieu 1996b, trad. it. 2003, 153].

La sociologia come scienza svelante. Come strumento di azione e di indagine nei confronti di problemi sociali e politici che il sociologo non può tralasciare, proprio perché il suo compito è quello di svelare, portare alla luce, cancellare stereotipi per avvicinare alle verità (per quanto parziali, per quanto sempre (s)oggettivate). D'altronde, emerge qui quella necessità professionale che ha sempre caratterizzato l'attività bourdieusiana: mai adeguarsi all'“ordine delle cose”, alle visioni prodotte dagli altri (i dominanti), da un'oggettività prodotta esclusivamente

9. Nei termini fenomenologici husserliani, tale movimento potrebbe corrispondere al passaggio da sensazioni del sentire (*Gefühlsempfindungen*) ad atti del sentire (*Gefühlsakten*), ma non è questa la sede per approfondire il tema.

tramite misure statistiche, ma provare a criticarle, ossia metterle in discussione, attraverso la riflessione teoretica e l'utilizzo degli strumenti della ricerca sociale. Tale processo produce un discorso "eretico" attraverso il lavoro di enunciazione che è necessario per esteriorizzare l'interiorità, per nominare l'innominato, per dare cioè a disposizioni pre-verbali e pre-riflessive, e a esperienze ineffabili e inosservabili, un inizio di oggettivazione con parole che, per loro natura, le rendono comuni e, a un tempo, comunicabili, sensate e socialmente sanzionate.

Esso [...] può anche realizzarsi nel lavoro di drammatizzazione particolarmente visibile nella profezia esemplare, capace di svalutare le evidenze della *doxa*, e nella trasgressione che è indispensabile per *nominare l'innominabile*, per forzare le censure, istituzionalizzate o interiorizzate, che impediscono il ritorno del rimosso [Bourdieu 1982, trad. it. 1988, 123-4].

Per Bourdieu i sociologi distruggono le illusioni perché devono svolgere un lavoro di ricerca teso a scavare oltre la coltre di ovvietà e omologazione che spesso avvolge le attività quotidiane. E lui ha amato quel «piacere, sempre un po' tetro, di sapere come stanno le cose» [Bourdieu 2000, 145], ma non certo per vezzo artistico o autoreferenziale curiosità intellettuale, ma perché ritiene compito della scienza sociale l'indagare sui rapporti e le relazioni umane, al fine di cogliere i rapporti di dominio e di violenza simbolica (il grande obiettivo di Bourdieu: disseminare armi per difendersi contro la violenza simbolica e le forme di dominio [Bourdieu 1980b]). Proprio per questo motivo, per lui la sociologia è una scienza eminentemente politica in quanto profondamente coinvolta nelle strategie e nei meccanismi di dominio simbolico nei quali si trova essa stessa inserita. Per la natura stessa del suo oggetto e per la situazione di coloro che la praticano, la scienza sociale non può essere neutra, distaccata, apolitica [Wacquant 1992, trad. it. 1992, 38].

D'altronde, citando il Pascal di *Grandezza e miseria*, sosteneva che «determinato (miseria), l'uomo può conoscere le sue determinazioni e impegnarsi a superarle (grandezza)» [Bourdieu 1997, trad. it. 1997, 138]. Per il sociologo francese non esistono, all'interno delle costrizioni sociali della realtà, dei limiti insuperabili, esistono invece le critiche legittime all'idea di un limite insuperabile. Tra costrizioni e aperture si forma sempre uno spazio per l'azione del soggetto. O,

meglio, per una riflessione critica sulle condizioni sociali in cui il pensiero si forma al fine di liberare lo stesso pensiero dalle eventuali costrizioni veicolate dalle sopracitate condizioni [cfr. Bourdieu 1997, trad. it. 1997, 171 e sgg].

Ritornando a Paci, è vero che lui non parla di e non fa politica¹⁰. Dunque, non sono da leggere in termini di militanza politica le sue parole (a differenza di quelle di Bourdieu, soprattutto degli anni '90¹¹). Tuttavia, è possibile notare importanti assonanze teoriche tra i due studiosi in particolare per quello che concerne il ruolo riservato al soggetto agente. Se quest'ultimo è considerato da Bourdieu alla stregua di una particella in mezzo a un campo magnetico (leggi: i campi della società in cui si trova ad agire) e dunque le modalità e le risorse impiegate nelle sue azioni avranno una valenza anche (o forse soprattutto?) politica, in Paci il fine principale è la ricerca della verità fenomenologica: la rivoluzione generata dall'*epoché* nella vita intenzionale:

Devo risvegliare me stesso, diventare sveglio come finora non sono mai stato. Ritrovare in me e nel mondo che sgorga da me la sorgente di tutti i significati. Il mondo nasce in me, nasce in me per la prima volta, perché per la prima volta lo sento significativo. Sono vivo nella vita desta, nel *Wachleben*, come dice Husserl. D'ora in avanti, in me, e negli altri che vegliano con me, che operano con me, il mondo sarà trasformato in mondo vero. Questa verità mi supera, mi appare come un'idea infinita alla quale continuamente cerco di avvicinarmi. Così ho compiuto una rivoluzione. Ciò che era là, il mondo che era già là, è ora davanti a me: non è più un mondo già fatto ma da fare. È diventato un compito, un fine che dà significato alla vita, alla mia vita e a quella degli altri. *L'epoché* mi ha fatto scoprire una vita che va al di là di ciò che ho già vissuto, una vita che continuamente si supera, che sempre si trascende trasformando il già fatto in un compito, in un significato di verità. Questa vita nella quale davvero vivo è la vita intenzionale. L'intenzionalità risolve continuamente l'oscuro e l'impenetrabile in una chiara visione, in un orizzonte

10. Per quanto si mostri alquanto sensibile ai movimenti e alle proteste studentesche (e non solo) degli anni milanesi, anche e soprattutto attraverso una lettura dei testi di Marx che cresce in quegli anni e arriva a influenzare in maniera decisa la redazione e le scelte programmatiche della "sua" rivista Aut-Aut. Sul punto, mi sembra da sottolineare come la lettura di Marx sia un'altra affinità tra Paci e Bourdieu, per quanto impossibile da approfondire in questa sede.

11. Sul punto, si rimanda a Bouveresse 2004. Si tenga tuttavia presente che alcuni studiosi sostengono che Bourdieu si sia sempre impegnato nella sfera politica, sin dal 1961 con i suoi studi in Algeria [cfr. Bourdieu 2002].

significativo, in una forma essenziale della verità. Non è dunque la ricerca dell'essere, di un essere che sarebbe dietro le cose, ciò a cui tende la fenomenologia. Il suo fine è la verità che non è dietro a noi ma davanti a noi e che nelle cose già fatte del mondo è già presente, ma addormentata. Risvegliare le cose, diventare noi stessi questo risveglio nel quale tutto si risveglia, è ritornare alla vita autentica dell'io, al suo continuo trascendersi, al paradosso dell'intenzionalità. Tornare al soggetto, a noi stessi, a me stesso. Svegliarsi continuamente nello stupore del paesaggio del mondo [Paci 2021, 43-44].

Il mondo resta lì, intorno a noi, e “mondeggia” potremmo dire citando Heidegger. Sta al soggetto agire per risvegliarne i molteplici significati, mettere in dubbio il senso comune veicolato dalla società, esercitare forme di pensiero critico nei confronti delle cose “date per scontate”. Il rischio, molto presente nella società occidentale contemporanea, è che senza una tale pratica fenomenologica e, mi si permetta, di una certa sociologia, non solo le cose che ci circondano ma anche la storia diventino forme pietrificate di oggettività: un gargantesco accumulo di dati, numeri, algoritmi, oggetti, perfino persone non mediati simbolicamente dalla coscienza e dunque non interpretati sul loro senso e sui loro molteplici significati.

Sul punto, Paci e Bourdieu sarebbero d'accordo nel sottolineare l'attenzione nei confronti del duplice livello o regime di realtà, quello *che è* (il presente, o ciò che appare) e quello *che potrebbe essere* (il possibile), le costrizioni e le aperture che caratterizzano la realtà [cfr. Martuccelli 2014]. Ed entrambi sarebbero d'accordo, anche se forse con modalità e intensità d'azione differenti, nello stimolare i soggetti ad accorgersi delle potenzialità nascoste nelle cose, nelle persone, nelle interazioni sociali. Con le loro forme di pensiero critico, entrambi suggeriscono di non cessare l'esplorazione del mondo, di non andarsene docili nella nenia del senso comune, di costruire la “ritenzione”. Ancora una volta: svegliare i significati dormienti.

Generatori di concetti, teorie e forme di scrittura innovative, entrambi gli autori trafiggono lettori e studiosi attraverso la loro capacità di osservazione del mondo, del visibile e dell'invisibile, del passato e del presente, secondo l'insegnamento husserliano del proficuo “dialogo con i morti”.

Riferimenti bibliografici

Belardelli, G.

2020, *Il lungo addio: l'Occidente e la crisi della storia*, in «Paradoxa», 4, pp. 11-36.

Bloch, M.

1937, *Que demander à l'histoire?* Centre polytechnicien d'études économiques, Bulletin, 34, pp. 15-22; trad. it. *Che cosa chiedere alla storia*, Roma, Castelvevchi, 2014.

Bodei, R.

2009, *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza.

Bourdieu, P.

1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972; trad. it. *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

1980a, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit; trad. it. *Il senso pratico*, Roma, Armando, 2005.

1980b, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.

1982, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. *Lezione sulla lezione*, Torino, Marietti.

1987, *Choses dites*, Paris, Minuit; trad. it. *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013.

1992a, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil; trad. it. *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, il Saggiatore, 2005.

1992b, *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

1994, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil; trad. it. *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino, 2009.

1996a, *Champ politique, champ journalistique, champ des sciences sociales*, Lyon, Cahiers de recherche – Groupe de recherches sur le procès de socialisation, 15; trad. it. *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando, 2010.

1996b, *Sociologia e democrazia*, in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003.

- 1997, *Méditations pascalienne*, Paris, Seuil; trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- 2002, *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone.
- 2021a, *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques (nouvelle édition)*, (avec J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron), Paris, EHESS Éditions.
- 2021b, *Anthropologie économique – Cours au Collège de France (1992-1993)*, Paris, Points.
- 2022, *Retour sur la réflexivité*, éditions EHESS, Paris.
- Bouveresse, J.
2004, *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone.
- Crespi, F.
2013, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Husserl, E.
1900, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik (Logical Investigations)*, Halle a. S., Max Niemeyer; trad. it. *Ricerche logiche (vol. I)*, Milano, il Saggiatore.
- Martucceli, D.
2014, *Les sociétés et l'impossible. Les limites imaginaires de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- Paci, E.
2021, *Diario fenomenologico*, Napoli-Salerno, Orthotes (ed. or. 1961).
- Perreau, L.
2011, «*Quelque chose comme un sujet*»: *Bourdieu et la phénoménologie sociale*, in M. de Fornel, A. Ongien (sous la direction), *Bourdieu: Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 251-264.
2019, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS Éditions.

Santambrogio, A.

2021, *Cultura del limite e pragmatismo esistenziale. Intervista a Franco Crespi*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1, pp. 259-272.

Scarfò Ghellab, G.

2010, *L'auto-socio-analisi del sociologo o gli interessi interessati dei ricercatori*, in Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, UTET, pp. 34-52.

Wacquant, L.

1992, *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Massimo Cerulo insegna sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. È *chercheur associé* presso il CERLIS (CNRS) dell'Université de Paris e *professeur invité* presso la EHESS di Parigi. Tra le sue ultime pubblicazioni: *The Emotions in the Classics of Sociology. A Study in Social Theory* (con A. Scribano), Routledge, 2022; *Il pensiero sociologico* (con F. Crespi), il Mulino, 2022.