

PIERRE BOURDIEU

HOMO ACADEMICUS

prefazione di Mirella Giannini

postfazione di Loïc Wacquant

EDIZIONI DEDALO

Prefazione

di Mirella Giannini

Pierre Bourdieu è il sociologo francese che è stato al centro del dibattito nelle scienze umane durante tutta la seconda metà del Novecento. La sua fama ha attraversato i paesi e ha oltrepassato i confini disciplinari, le sue pubblicazioni sono state tradotte in diverse lingue (Sapiro, Bustamante, 2009; Santoro, 2008).

Nonostante questa larga notorietà, in Italia Bourdieu è stato trattato come «un ospite di scarso riguardo» (Salento, 2010), ha ricevuto una tiepida accoglienza soprattutto dalla sociologia accademica, come ha documentato Santoro (2009a), il quale ha fornito una spiegazione bourdieusiana in termini di lotte tra poteri accademici. Infatti, attraverso indicatori come le traduzioni e le citazioni di Bourdieu, Santoro individua dei punti nodali che definiscono una periodizzazione dagli anni '60 fino agli inizi del nuovo millennio e dimostra come la teoria di Bourdieu è stata perdente all'interno delle lotte per la legittimazione dei poteri accademici italiani. Comunque, questo è successo fino alla scomparsa di Bourdieu, perché sembra che proprio a partire dalla triste data ci sia stata una sua «ripresa», ad opera soprattutto di un numero, nemmeno tanto piccolo, di studiosi. Alcuni hanno curato le riedizioni di opere già pubblicate in italiano, la maggior parte, negli anni '70-'80 (come Bechelloni, 2006a, 2006b, D'Eramo, 2002, o lo stesso Santoro, 2009a). Altri, non avendo mai smesso di prestare attenzione al percorso teorico del sociologo francese (come Boschetti, 2003), hanno trovato l'occasione di parlare di

Bourdieu meno in sordina e con più forza. Possiamo tuttavia affermare che la «ripresa» di Bourdieu sembra farsi impegno scientifico di una nuova generazione di studiosi, che trova nelle sue analisi una grande occasione per riflettere sui meccanismi sociali di dominio, sulle forme, magari più sottili e più o meno visibili, di riproduzione del dominio e delle disuguaglianze sociali. In effetti, la riflessione, anche critica, sull'apparato teorico ed epistemologico di Bourdieu porta lo studioso a ragionare sugli strumenti conoscitivi e, mettendolo a relativa distanza dal mondo che osserva e analizza, gli permette di svelare i determinismi sociali delle costruzioni sociali che spesso tendono a riprodurre vecchi poteri e vecchie classificazioni. In questo modo contribuisce a formare un pensiero critico e, quindi, a far intravedere possibili spazi di libertà, anche se minimi.

Nella stessa Francia si avverte una sorta di «ritorno» a Bourdieu. Louis (2013) scrive che «innegabilmente l'anno 2012 è stato, per il mondo intellettuale e universitario, fortemente marcato dalla presenza di Pierre Bourdieu», e tuttavia, parlare del suo «ritorno» significa ammettere l'idea che Bourdieu possa essere «sparito», mentre non si può dire che sia sparito, non avendo mai cessato di esercitare una forte influenza sugli studiosi. Un'influenza particolare su coloro che, utilizzando la sua teoria, hanno cercato di «criticare tutte le forme di dominazione e di esclusione», di sviluppare una conoscenza in grado di essere mezzo di «disvelamento» dei meccanismi che cercano di riprodurre le forme di potere, impedendo il dispiegarsi delle libertà umane. Questa ricerca della libertà è anche il tema del libro memoriale di Bouveresse e Roche (2004). Nell'introduzione Bouveresse ricorda l'ottimismo di Bourdieu rispetto alla conoscenza, in particolare quella sociologica, intesa come analisi dei processi socio-culturali di dominio, utile a combattere le disuguaglianze e le ingiustizie sociali. Ricorda, però, anche il suo pessimismo, perché vedeva diffondersi l'atteggiamento fideistico, tipico di chi ha smesso di credere nella forza della conoscenza.

Anche tra i sociologi inglesi si è ripreso il dibattito sull'eredità di Bourdieu, e tra i vari temi che l'hanno arricchito ci sono quelli relativi alla sua teoria sociale, da usare come una cassetta degli at-

trezzi, o alla sua analisi culturale, come si vede in alcuni recenti testi tra cui Silva e Warde (2010) e Atkinson (2012). Mentre in America il dibattito appare ancora molto vivo, come testimonia l'analisi di Sallaz e Zavisca (2007), dopo che ha visto coinvolti sociologi importanti come DiMaggio (1979). Più di recente, Burawoy ha riunito sotto il titolo di *Conversations with Bourdieu* (2012) una serie di «accostamenti» tra il sociologo francese e i sociologi classici a cui fa riferimento, come Marx, Gramsci, Fanon, Freire, Beauvoir e Mills, fa anche dialogare Bourdieu con Bourdieu e, naturalmente, con se stesso. Opportunamente, enfatizza il progetto di Bourdieu di individuare nella conoscenza scientifica la capacità di «disvelare» i meccanismi di dominazione nella società. Analizza il «misconoscimento», che per Bourdieu è il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, «pre-riflessivi», che gli agenti sociali fanno entrare in gioco quando si ritrovano a «prendere il mondo come ovvio» (Bourdieu, Wacquant, 1992: 169), e che porta a riprodurre le forme diffuse di «dominazione simbolica» e, insieme, le forme di legittimazione che possono giungere a quello che Spinoza indica come *servitù volontaria*. Burawoy (2011) si chiede qual è la differenza tra «misconoscimento» e «dominazione simbolica», termini di Bourdieu, e «mistificazione», termine gramsciano. Individua la differenza epistemologica nel fatto che Bourdieu, definendo il «misconoscimento» come risultato di habitus, lo soggettivizza e, quindi, lo universalizza e, a differenza della «mistificazione», socialmente e storicamente contingente, non offre la possibilità di individuare il nodo da cui partire per trasformare la società. Sottovaluta, così, la forza propulsiva che è intrinseca alla teoria di Bourdieu, come vedremo.

Infatti, la preoccupazione di Bourdieu, costante nei suoi scritti, è quella di capire perché si riproducono i meccanismi di dominio, e come fare per distaccarsi dal senso comune e per acquisire gli strumenti per conoscere tali meccanismi, per riflettere sui condizionamenti a questa stessa conoscenza. Il suo progetto «potrebbe dirsi spinozista», come spiega Salento (2004: 102), visto che proprio attraverso l'emancipazione cognitiva dagli strumenti simbolici del dominio intende distruggere i miti che il potere usa per le-

gittimarsi. Ma è anche «pascaliano», quando vede che la gente non vuole sapere, che è diffuso «il rifiuto di sapere» e persino «l'odio della verità», e sostiene l'opportunità dell'interesse personale al «disvelamento» (Bourdieu, 1997: 10). Cercando di sintetizzare una mole notevole di libri e articoli, si può dire che Bourdieu ha indicato una modalità conoscitiva «sintetica» della realtà (Santoro 2009b: XIX), cioè sintesi teorica di due letture della realtà, una oggettivistica e l'altra soggettivistica, perché, sulla scia di Bachelard, ha cercato di superare qualsiasi dualismo ontologico ed epistemologico, quello tra meccanicismo e finalismo, tra soggetto e struttura, tra individuo e società¹.

Appoggiandosi a diverse tradizioni teoriche, ma sicuramente superandole, Bourdieu ha consegnato un apparato concettuale con il quale ha inteso cambiare il paradigma nella sociologia della modernità. I concetti fondanti sono l'«habitus», il «capitale», il «campo», il «potere». L'habitus, ripreso soprattutto da Mauss e da Panofsky, molto simile alla formulazione di Elias, fonda la teoria dell'azione e della pratica, e serve per comprendere quelle «disposizioni» a percepire il mondo e ad agire nel mondo, in evoluzione tra passato e presente (Bourdieu, Wacquant 1992; Wacquant, 2009; Sassatelli, 2002; Sapiro, 2010). L'habitus è un concetto che è connesso con il campo. In Bourdieu, Wacquant (1992) questa relazione è resa molto chiara, perché da un lato si intravede un determinismo dell'habitus, e in un certo senso un auto-determinismo, nella traiettoria biografica dell'agente, dall'altro un determinismo della posizione nello spazio sociale così come è storicamente strutturato. Tuttavia, dice Bourdieu, sarà possibile servirsi della conoscenza di tali determinismi per sottrarsi e prendere le distanze dalle proprie disposizioni vincolate². Il capi-

tale, ripreso da Marx, indica risorse economiche, e anche sociali, culturali, simboliche, acquisite in molti modi e in grado di essere accumulate e convertite (Bourdieu, 1977), insomma, secondo Santoro (2010), è un concetto molto «elastico», perché è relativo a risorse che hanno valore a seconda della situazione, ma anche «strutturante», perché in grado di costruire spazi e relazioni intorno agli agenti che ne sono dotati. Il campo, il cui più vicino riferimento è Weber, definisce una sfera di attività dai confini mobili, relativamente indipendente (anche se mai totalmente) dalla sfera del potere, e, soprattutto, una «struttura relazionale» dove logiche e posizioni entrano subdolamente nell'inconscio sociale degli agenti (Wacquant, 2004), comunque un luogo conflittuale, «una metafora che deriva dalla fisica dove qualsiasi gioco è a somma zero», come dice Becker (Becker, Pessin, 2006: 166-168)³. Il potere, in particolare il «potere simbolico», il cui debito verso Gramsci è indiscutibile, è un concetto che, come si è già detto, è rilevante per comprendere i rapporti tra dominanti e dominati, dal lato dei dominanti, le forme della produzione di misconoscenza e, dall'altro lato, quello dei dominati, le forme della legittimazione delle logiche del dominio, fino alla credenza della naturalità delle classificazioni sociali (Paolucci, 2002).

Nello schema bourdieusiano, tali concetti sono alla base di una conoscenza scientifica e realista, di un «realismo critico e riflessivo», come esplicitamente si dice in *Meditazioni pascaliane*, che è *Realpolitik*, come ricorda Nash (2003: 59), con un approccio che assuma la duplicità relazionale della realtà (Paolucci 2010; Vandenberghe 1999), la relazione tra agenti e tra agente e struttura sociale. La realtà,

infatti, appare simile a un Giano bifronte o a una moneta a due facce, senza però la staticità che queste allegorie suggeriscono, appare dinamica e processuale, come tutto in Bourdieu, perché è la storia che è soggettivizzata negli individui, nei loro corpi, nelle loro percezioni e nei loro interessi, e oggettivizzata nelle strutture relazionali, nelle definizioni dei confini e nelle forme di relativa autonomia dei campi (Giannini, 2011: 18).

Ora, non c'è dubbio che per Bourdieu la conoscenza scientifica è razionale, assolutamente in grado di operare una «rottura» con gli assunti del senso comune, quelli «dati per scontati», quelli che in genere lasciano la gente comune incapace di svelare le logiche simboliche del dominio sociale (Bourdieu, Wacquant 1992: 144). Porta, poi, ad adottare una postura, quella della «vigilanza epistemologica», che vede nella familiarità ai fatti l'ostacolo alla costruzione metodica e controllabile dell'oggetto della conoscenza, nel contesto di una struttura di posizioni sociali e di relazioni di potere. Inoltre, dispone a rendere «conscio l'inconscio sociale» che, proprio nel senso dato da Durkheim, di «oblio della storia», è quell'automatismo che nella pratica deriva dalle esperienze mondane di ciò che è possibile e di ciò che è negato, e che contribuisce così a formare le disposizioni all'agire. È, questa, una questione che la scienza non può eludere (Bourdieu, 1984: 81). È un progetto che Bourdieu affida a colui che pratica la sociologia, e non quella «spontanea» legata al senso comune, ma la sociologia che può diventare la scienza del sociale, che può rendere evidenti cose «denegate», quelle che «i gruppi sanno ma non vogliono sapere» (Bourdieu, 2001: 38). Già nel 1968, Bourdieu ha scritto con Passeron e Chamboredon *Il mestiere di sociologo*, in cui discute il concetto di «rottura» con il senso comune e si dice convinto che «il fatto scientifico è conquistato, costruito, constatato»⁴.

In sintesi, per Bourdieu il sociologo è in grado di controllare sia le condizioni che producono la sua conoscenza sia le sue predisposizioni che la condizionano, rendendosi quindi «un oggetto di riflessività attraverso l'oggettivazione di sé come soggetto oggettivante». In sostanza, le condizioni prefigurano una posizione in un «campo», che è concepito come una struttura relazionale, ma prima ancora come uno spazio dei possibili. Il sociologo, allora, in quanto «agente» dotato di habitus e capitale sociale, che è riuscito a entrare nel campo, che «si mette in gioco» e agisce generando delle «pratiche», non può non interrogarsi su quanto queste siano condizionate dalla sua posizione nel campo e dalla percezione che deriva da questa stessa «posizione», occupata proprio perché il suo habitus lo ha predisposto ad attivarsi all'interno di un orizzonte di probabili posizioni sociali. Bourdieu sostiene che solo con la «sociologia della conoscenza sociologica» il sociologo può dotarsi degli strumenti della critica epistemologica, rifiutare la tradizionale gerarchia degli atti epistemologici che mettono in sequenza la teoria e l'empiria (quindi la gerarchia tra teorici e ricercatori) e, con quel «razionalismo applicato» che accoglie anche l'intuizione, può avviarsi verso una pratica unitaria e dialettica. Il sociologo, quindi, farà continui rimandi tra concetti e fatti sociali, acquisirà «un'attitudine mentale» a considerare i fatti sociali come oggetti, ma senza assegnare agli oggetti uno statuto ontologico. I concetti saranno *open concepts*, anche se, essendo definiti all'interno di un sistema teorico, non possono essere presi da soli, come Bourdieu preciserà in seguito, parlando di concetti come habitus, campo e capitale, utilizzati nella ricerca sull'università, rivelando esplicitamente il filo di ragionamento continuo tra *Il mestiere di sociologo* e, per l'appunto, *Homo academicus* (Wacquant, 1989: 5).

Una preoccupazione, quella di definire lo statuto della sociologia come scienza e dotarla di un nuovo paradigma, che ha fatto correre insieme a un ragionamento continuamente puntellato di scritti teorici e analisi empiriche, fino a mettere se stesso come oggetto di studio, fino all'ultimo, nella sua auto-analisi (Bourdieu, 2004). In verità, non solo la sua auto-analisi, ma tutti i suoi scritti sembrano essere un continuo mettersi in gioco come sociologo, una dimostrazione dell'uso che fa degli strumenti cognitivi, della sua attività di oggettivazione nelle pratiche e della sua azione riflessiva.

Tutta la sua opera appare come una rappresentazione del suo *modus operandi* nell'analizzare il sociale, a partire dal suo impianto concettuale, quasi fosse una «lezione» per insegnare ai suoi lettori, appunto, a usare la conoscenza sociologica per dire «ciò che può essere pericoloso dire» o «ciò che può disturbare l'interlocutore»⁵. Insomma, sembra sollecitare a cercare, forse con un po' di cinismo ma certamente senza rassegnazione, di non subire la dominazione e la violenza simbolica dei privilegi sociali, anche quelli che Bourdieu stesso sembra portare con un certo disagio.

Convinto come pochi altri che ogni acquisizione teorica ed empirica costituisca solo una tappa, un punto di partenza per andare avanti, superare quello che si è acquisito nel passato e cercare di trovarne conferma nella realtà, ha continuamente sperimentato le sue acquisizioni teoriche ed empiriche, attraverso diversi temi di ricerca, ma sempre collegati al tempo che ha vissuto. In un senso generale, ha reagito agli effetti della modernizzazione sociale, o alle sue promesse mancate, e perciò, si può dire con DiMaggio (1979), che ha cercato con tutta la sua forza di delineare quei meccanismi della dominazione simbolica «attraverso cui si mantiene l'ordine esistente sia dei sistemi sociali preindustriali che di quelli moderni», aggiornando e «mettendo insieme» Durkheim e Marx, in un'analisi della cultura, del potere e della classificazione sociale come elementi basilari nelle organizzazioni istituzionalizzate della modernità, dove si specificano gli interessi e le lotte per imporre la propria definizione del mondo. In un senso particolare, volta per volta, ha reagito, come ha ben sottolineato Swartz (2010: 54), alle trasformazioni della sua traiettoria, della sua posizione nel campo intellettuale francese e, insieme, alle trasformazioni che hanno coinvolto questo campo e altri campi, soprattutto quello politico.

[...]

[...]

L'*illusio* è, dunque, come una libido, una pulsione dell'individuo a entrare nel campo, un forte coinvolgimento in un gioco per cui «vale la pena», e vale per chi è coinvolto nell'obiettivo del gioco, mentre per altri può essere indifferente, quindi è anche un principio di percezione valido solo per chi lo percepisce, quasi una fede pratica, mentre può essere «illusione» per coloro che sono estranei (Bourdieu, 1988). Per questo l'accesso appare un'esperienza mistica, una sorta di battesimo, una rinascita, che assicura il biglietto d'ingresso nel campo accademico, dove, richiamando l'*ethos* durkheimiano, Bourdieu svela le regole dell'economia simbolica e la dipendenza del successo dai giudizi, e come l'accumulazione di capitale simbolico funzioni solo in ragione della credenza degli agenti nella legittimità dei valori. In realtà, sottolinea Costey (2005: 21-23), dalla logica della vocazione e da quella che qualifica le relazioni di potere e di carriera come devozione e consacrazione, logica che svela «l'economia dei riconoscimenti» e i processi di accumulazione di potere simbolico, prende in prestito un linguaggio religioso, spesso ri-concettualizzando termini antichi della filosofia, rimettendoli nel presente storico. Questo perché Bourdieu non solo vuole rinnovare la sociologia, quella positivista e weberiana, e costruire una nuova epistemologia delle scienze sociali, ma soprattutto perché così pensa di dare la possibilità di vedere quello che non si è visto, andando oltre la conoscenza pre-costituita, di usare immagini e configurazioni medievali per mostrare quanto del passato sia ancora presente, come peraltro hanno fatto prima di lui Weber, Elias, Panofsky e Simmel.

Leggendo *Homo academicus* si ha l'impressione che Bourdieu sveli una realtà dove funzionano meccanismi di dominazione sim-

bolica nelle condizioni di formazione e di trasmissione della conoscenza scientifica, critica e riflessiva, tale da essere strumento di libertà, per sostituirla con una realtà dove i docenti universitari possano avere un'esperienza quasi artistica, certo interessata al disinteressamento. Come si è visto, con i suoi scritti disturbanti, con la sua «sociologia della conoscenza della conoscenza», ha denunciato e ha indicato i modi per riformare l'intero sistema educativo, chiamando dapprima a raccolta alcuni colleghi e poi intervenendo politicamente a favore di un cambiamento istituzionale, nell'appello per la riforma dell'università durante il Maggio 1968. Ma, in *Homo academicus*, Bourdieu sembra anche mostrare che tutte le proposizioni che la sociologia enuncia si applicano al soggetto che fa la scienza, a partire da lui stesso, in quanto sociologo educatore. Proprio per svelare la «*self-deception, la mensonge à soi même*», quel sentimento inconscio e collettivo che vincola e lascia fuori la libertà, lo scienziato sociale disvela «i meccanismi che danno origine al feticismo» (Bourdieu, 1982: 32), quelli insiti nei riti istituzionali, che rispondono alla ricerca di riconoscimento. Nei riti accademici Bourdieu scopre «le radici antropologiche dell'ambiguità del capitale simbolico», costituito dalla gloria e dalla reputazione, che sono al principio di una ricerca egoista di soddisfazione dell'amor proprio, che è un irresistibile perseguimento dell'approvazione da parte degli altri (Bourdieu, 1997: 224 sgg.).

Per la prima volta edito in Italia, *Homo academicus* è un libro di Bourdieu tra i più discussi, da annoverare tra i classici della sociologia, se si accetta tra le proposte di definizione di «libro classico» di Calvino (1995), quella che riguarda «un'opera che provoca incessantemente un pulviscolo di discorsi critici su di sé ma continuamente se li scrolla di dosso». Già dalla sua pubblicazione, nel 1984, presso le Éditions de Minuit, e soprattutto con l'edizione inglese del 1988 (traduzione di Collier), questo libro ha suscitato molti commenti, soprattutto da parte di autorevoli rappresentanti della comunità scientifica (si ricordano le recensioni di Charle, 1986, e Arliaud, 1985, poi di Collins, 1989, e Fisher, 1990), e ancora di recente è stato oggetto di analisi approfondita (Moreno Pestaña, 2012). Come per tutte le opere di Bourdieu, il ventaglio dei commenti va da chi, a un estremo, si annovera tra i «Bour-divin»,

quelli che accettano tutto ciò che scrive «Bour-dieu» al pari di un dogma e non azzardano una sola critica (questi termini sono molto diffusi tra i sociologi francesi, e lo ricorda Lescouret, 2008: 4, all'inizio della biografia su Bourdieu, così come egli stesso all'ultima pagina della sua auto-analisi), e chi, all'altro estremo, evidenzia le contraddizioni nei suoi scritti e nei suoi comportamenti, arrivando a fare acre ironia sul suo stile di scrittura, che a dire il vero non è certo fluido.

In Italia, come è stato detto, non si è prestata molta attenzione a *Homo academicus*. Eppure, c'è una lezione che possiamo trarre dall'analisi che Bourdieu ha fatto del campo accademico francese e pensare alla sua trasferibilità «transculturale», come suggerisce Robbins (2004). A chi vede la sua analisi molto *embedded* nella cultura europea e in particolare quella francese, si potrebbe poi rispondere con quello che ha detto Bourdieu, quando ha parlato del campo e delle sue leggi di funzionamento, e della possibilità di astrarre la forma assunta da alcuni meccanismi, per esempio quelli del dominio, di ragionarci su per «omologia» e cercare di capire come funzionano in campi diversi (Bourdieu, 1984: 113-120 e, più recentemente, 2002: 6), o quando, all'indomani della traduzione di *Homo academicus* in inglese nell'intervista con Wacquant (1989: 12), dice che analizzando lo stesso campo accademico in altre nazioni si può cercare di capire, per esempio, il differente ruolo dell'intellettuale pubblico, insomma l'autonomia relativa del campo universitario dal campo della politica. Ora, con la traduzione italiana, si potrà discutere delle logiche di funzionamento del nostro campo accademico per sostituire l'*homo academicus gallicus* con l'*homo academicus italicus*, raccogliendo un simpatico suggerimento dato, in occasione di uno scambio di idee, da Loïc Wacquant, il quale chiude con una postfazione questa versione italiana del libro di Bourdieu.

Postfazione all'edizione italiana

*Sociologia come socio-analisi:
storie di Homo Academicus*¹

di Loïc Wacquant

In *Homo academicus* Bourdieu applica il suo acume sociologico e la sua maestria interpretativa alla tribù di cui egli stesso fa parte, quella dei professori universitari francesi. Così facendo ci offre l'opportunità di capire meglio il suo lavoro, il mondo accademico in generale, e noi stessi in particolare. A causa della sua struttura complessa, per comprendere adeguatamente *Homo academicus* occorre collocarlo nel quadro più ampio dell'intero progetto di Bourdieu. A una prima lettura si può notare che, a un livello più teorico, quest'opera fornisce una soluzione concreta ai problemi epistemologici sollevati in *Per una teoria della pratica* (Bourdieu, 1972) e in *Il senso pratico* (Bourdieu, 1980a: I libro): la necessità di superare la fatale opposizione tra oggettivismo e soggettivismo, tra le ragioni soggettive e le cause oggettive, e di tenere sotto controllo il pregiudizio intellettualistico insito nello sguardo scientifico al fine di catturare le dinamiche immanenti all'azione sociale (Bourdieu, 1990). In maniera più sostanziale, il libro può essere visto come un esteso prolungamento de *La riproduzione: teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale* (Bourdieu, Passeron, 1970), in cui si proponeva un'analisi della scuola come agenzia di

legittimazione e dissimulazione della disegualianza sociale (di classe), ma anche come un approfondito riesame di quelle parti de *La distinzione* (Bourdieu, 1979a) che indagano sul ruolo esercitato dal capitale culturale istituzionalizzato in politica e nel dispiegarsi delle strategie sociali di distinzione. In definitiva, *Homo academicus* è sia un preludio sia un mattone critico all'ultima e forse più ambiziosa opera finora concepita da Bourdieu, *La noblesse d'État* (1989a), dove il sociologo francese affronta di petto la struttura interna e le lotte intestine della classe dominante, nonché i molteplici meccanismi di consacrazione e naturalizzazione che mascherano e perpetuano il suo dominio, abbozzando così una teoria generale del potere tecnocratico. Inoltre, grazie al suo argomento e alla sua dimensione autoreferenziale, questo studio sul mondo accademico francese è forse l'anello cruciale nella lunga catena delle ricerche di Bourdieu, quello che, in ultima istanza, garantisce la solidità di tutti gli altri.

Senza dubbio, l'interesse scientifico di Bourdieu per gli intellettuali ha, come molta parte della sua sociologia, una forte componente biografica: la «traiettoria del miracolato», che lo ha portato da una delle regioni più depresse dello spazio geografico e sociale francese (uno sperduto villaggio del rurale Béarn) all'apice della piramide intellettuale del suo paese (il Collège de France a Parigi), spiega il suo sentirsi un disadattato nel mondo universitario. Ecco ciò che scrive: «Io contesto questo mondo perché esso contesta me, e in una maniera molto profonda, che va ben al di là del mero senso di esclusione sociale; io non mi sento mai pienamente considerato un intellettuale, non mi sento “a casa”» (Bourdieu, 1980b: 76). Ma Bourdieu, nel fissare il suo sguardo sui propri pari e su se stesso, ha anche in mente un ben preciso obiettivo scientifico: vuole dimostrare, in modo quasi sperimentale, che la riflessività sociologica determina una differenza cognitiva, e non solamente esistenziale o retorica, nello svolgimento di un'indagine sociale (si veda anche Bourdieu, 1982).

Homo academicus occupa così un posto davvero particolare nell'opera di Bourdieu, essendo sia il più personale, sia il più impersonale dei suoi libri. Esso entra nelle esperienze più intime della biografia dell'autore, eppure si colloca al centro della sua attività scientifica. Investigazione riflessiva dell'universo intellettuale, rap-

presenta una forma raramente praticata di «autoanalisi *by proxy*» (Bourdieu, 1988: XXVI), che simultaneamente funge da paradigma di una scienza autocritica della società. *Homo academicus* porta la dialettica tra «coinvolgimento e distacco», di cui ha parlato magistralmente Elias (1983), al culmine del parossismo. Per tutte queste ragioni si tratta di un libro che sta molto a cuore a Bourdieu, come è ampiamente testimoniato dalla candida ammissione della sua riluttanza e angoscia nel pubblicarlo.

Ciò che distingue *Homo academicus* dalla massa sempre più cospicua di studi che cercano di catalogare o categorizzare, elogiare o rimproverare gli intellettuali sta nel fatto che, invece di assumere un punto di vista parziale e partigiano sul mondo nel quale si muove, Bourdieu svela la *totalità del gioco* che genera tanto gli specifici interessi degli intellettuali, quanto la visione unilaterale che ciascun partecipante ha degli interessi degli altri. Tali interessi, egli sottolinea, «sono assolutamente irriducibili all'interesse di classe tradizionalmente denunciato dall'artiglieria pesante della sociologia marxista che si occupa degli intellettuali, i cui proiettili sono grandi, ma volano ben al di sopra di tutte le teste» (Bourdieu, Eribon, 1984: 87). Gli intellettuali sono mossi da forze, motivati da poste in gioco ed esercitano forme di potere che sono specifiche del campo accademico: solo un'inclinazione professionale per il disimpegno politico potrebbe giustificare un'analisi che prenda le sue mosse altrove. Quali sono queste forme di potere? Una seria analisi della distribuzione relazionale dei professori secondo le loro origini e legami sociali, le risorse economiche e politiche, la traiettoria accademica, i titoli, le pratiche professionali e la notorietà, le posizioni politiche mette in luce un quadro chiasmatico che riproduce coerentemente la struttura della classe dominante. Sul lato delle discipline «temporalmente dominanti», medicina e diritto (a cui dovremmo aggiungere le *business schools*, il cui sviluppo è stato tutt'altro che impressionante a partire dagli anni '60; si veda Bourdieu, 1989a: 185-328), il potere è essenzialmente basato sul *capitale accademico*, vale a dire sul controllo degli strumenti materiali, organizzativi e sociali di riproduzione della facoltà. Sul lato delle discipline culturalmente autonome, simboleggiate dalle scienze naturali, il potere è radicato principalmente nel *capitale intellettuale*, ossia prestigio scientifico e capacità rigidamente definite da e tra

pari. L'opposizione fra questi due poli rispecchia quello fra le due principali componenti della classe dominante, con gli uomini d'affari, i dirigenti e i funzionari statali situati sul lato del potere economico e politico, in contrapposizione con gli artisti e gli intellettuali, situati sul lato del potere culturale e simbolico. Trovandosi a metà strada tra questi due poli, le scienze umane e sociali sono similmente organizzate al loro interno attorno allo scontro fra autorità socio-politica e autorità scientifica.

Bourdieu mostra che il *campo* dell'università, inteso come l'insieme delle relazioni oggettive che sussistono fra le varie posizioni e discipline nella distribuzione di queste specie di capitale, è il teatro di una lotta costante finalizzata ad alterare la sua stessa struttura. Potere accademico e prestigio intellettuale sono al contempo *armi e poste in gioco* nella guerra accademica di tutti contro tutti. E la posizione all'interno di tale struttura determina, attraverso la mediazione della loro selezione e dello specifico condizionamento, le strategie adottate da chi la occupa per imporre questo o quel principio di gerarchizzazione nell'ambito dello specifico universo. Dopo aver delineato la struttura immanente dello spazio accademico, Bourdieu procede a sbrogliare la logica sottesa alla sua trasformazione, sotto la spinta di forze morfologiche quali la crescita del corpo studentesco e delle facoltà, i cambiamenti nel reclutamento sociale di professori e studenti e l'inflazione delle credenziali, fino a culminare nei fatti del Maggio 1968. Ciò gli permette di stabilire che l'*omologia* tra posizione (nella struttura della distribuzione delle varie specie di capitale nel campo universitario), disposizione e atteggiamenti non solo opera nella quotidianità delle pratiche professionali dei diversi tipi di docente, ma, più significativamente, indirizza esplicitamente le opinioni politiche e le azioni compiute durante un periodo di crisi.

In breve, le strategie professionali, le tendenze politiche e anche la produzione intellettuale degli accademici, che amano tanto pensare a se stessi come individui «fluttuanti» – come nella *freischwebende Intelligenz* di Mannheim – e fuori portata rispetto al comune determinismo, risultano essere intimamente, pur se in maniera complessa, determinate dalla loro collocazione e traiettoria nello spazio accademico. Pertanto, l'analisi delle collocazioni oggettive dei vari protagonisti nell'arena delle forze operanti dentro

e sopra l'università, ivi compresi la collocazione e il punto di vista dell'analista (nel senso di «un modo di vedere a partire da un punto» all'interno di quello spazio), è il prerequisito di qualsiasi sociologia degli intellettuali che voglia essere rigorosa.

In un certo senso, al pari de *La distinzione*, il libro che lo precede, *Homo academicus* è sia una deliberata, seppur misurata, provocazione, sia un intervento politico nella specifica politica del mondo accademico. La speranza di Bourdieu è che il suo libro sia usato come un'arma nelle lotte accademiche per contribuire allo sviluppo dell'autonomia del campo scientifico e quindi della responsabilità politica dei suoi partecipanti. Per il sociologo francese non c'è opposizione fra autonomia e impegno. In punta di fatto, la «combinazione instabile» di queste due dimensioni, quella scientifica e quella politica, è per lui ciò che definisce la specificità dell'intellettuale moderno quale «paradossale essere bidimensionale», storicamente sposato con il «corporativismo dell'universale» (Bourdieu, 1989d; si veda anche Charle, 1990). Alla stregua della crisi del Maggio 1968, che spalancò uno spazio per l'attività politica mandando in frantumi la *doxa* prevalente nella società francese, Bourdieu spera che *Homo academicus* promuova, per quanto in misura limitata, un tipo di rottura con l'accettazione dossica del mondo accademico esistente che possa aiutare ad aprire nuovi spazi per la libertà e l'azione intellettuali. La pubblicazione del libro crea almeno la possibilità di una generalizzazione degli interrogativi che esso pone: ciascun lettore o lettrice può riprodurre o estendere per sé l'analisi, così che il lavoro di oggettivazione del soggetto oggettivante possa alla fine diventare il compito del campo scientifico su scala globale.

Per i lettori stranieri, *Homo academicus* è importante da diversi punti di vista. In primo luogo, in quanto caso di studio della scena accademica francese degli anni '60, esso fa luce su alcune lacune critiche nella nostra conoscenza della storia intellettuale recente: lo sviluppo dello strutturalismo e del cosiddetto post-strutturalismo (semiologia, archeologia, grammatologia) e le conseguenti trasformazioni del misterioso mondo della teoria sociale e culturale francese sono saldamente inseriti nel loro contesto organizzativo e politico. Il libro ci conduce in un viaggio attraverso un paesaggio raramente percorso in tale compagnia; avendo occupato un posto istituzionalmente marginale ma intellettualmente centrale nel campo

intellettuale francese del tempo, Bourdieu si è trovato in una posizione straordinariamente adatta al suo scopo². La sua capacità di cogliere il dettaglio e la sottile interazione tra fattori biografici e istituzionali gli permette di rendere il senso di pathos e di esuberanza che caratterizza il mondo che egli descrive. Lungi dal costituire un ostacolo in vista di un'impegnativa analisi scientifica, la conoscenza nativa che Bourdieu ha del mondo accademico francese porta ad arricchirlo, oltre a permettere a chi lo studia di tenere insieme i fili della spiegazione oggettiva e della comprensione soggettiva.

[...]