Pierre Bourdieu, *Meditazioni Pascaliane*, a cura di Ciro Tarantino, Mimesis, Milano-Udine 2024, 372 pp.

di Federico Pesci

«La vera filosofia si prende gioco della filosofia». La massima di Pascal potrebbe essere il sottotitolo di *Meditazioni pascaliane*, saggio che Pierre Bourdieu, nato nell'agosto del 1930 a Denguin sui Pirenei, compone nella piena maturità. Pubblicato nel 1997, ripubblicato, con modifiche e integrazioni nel 2003, questo saggio trova oggi in Italia una nuova veste editoriale, nella Collana "Minority Reports" di Mimesis, con l'attenta e preziosa cura di Ciro Tarantino. Il sociologo francese intesse – senza però rinunciare a confrontarsi con gli "strumenti" interpretativi messi a punto dai filosofi: da Austin a Wittgenstein, da Heidegger a Sartre, da Habermas a Foucault, da Hume a Merleau-Ponty (solo per citarne alcuni) – quella «critica della ragione scientifica» che non viene affrontata dalla filosofia stessa. Tale ragione, in età moderna, diventa il centro della riflessione sul mondo, della comprensione del mondo, e sul soggetto di esse, che a sua volta – sulla linea che (come "suggerito" dal titolo del saggio) va da Descartes e Pascal fino a Husserl, passando per Kant – si può comprendere e criticare solo riconoscendo il suo sorgere in una situazione di «*skholé*», di «tempo libero e liberato dalle urgenze del mondo» (p. 9): il solo che possa metterla in azione e in funzione. I presupposti determinati da tale collocazione «scolastica» privilegiata, socialmente ancor prima che intellettualmente, non sono negati dalla filosofia – dalla filosofia del linguaggio, dall'epistemologia, dalla fenomenologia novecentesche –– ma perlopiù per legittimarli, non per analizzarli. Si tratta, invece, di rintracciare le regole del «gioco» filosofico, mettendone a fuoco le condizioni di possibilità: non per rinunciare all'esercizio della ragione filosofica, bensì per coglierne il senso, all'interno di quel «gioco». Si vuole liberarla da quella sorta di campo di e per iniziati, rafforzandone il ruolo, con un atteggiamento che non intende affatto svincolarsi dall'"impianto" illuministico, neppure in quell'ultimo passaggio di Novecento.

Riprendendo un *pensée* di Pascal («se proprio avessi dovuto schierarmi – afferma – mi sarei definito pascaliano» più che marxista, p. 10) Bourdieu porta la critica sociale, del potere e dei suoi campi, dal piano strettamente materiale, economico – che certo condiziona e determina (ed egli non manca di tenerne conto) la vita di individui e gruppi, il loro rapporto con la «scuola» e la cultura, la collocazione al loro interno, se non ai margini o fuori da esse – a quello simbolico, con la sua «violenza» che, determinando ruoli e posizioni nella società, da «simbolica» (pp. 244-55), in qualche modo, si fa sociale, e politica. Quella di chi contrappone il lessico specialistico e le logiche colte a quelle del «senso comune», della «gente comune», che, sempre sulla scia del suo "maestro" seicentesco, suscitano tutto l'interesse di Bourdieu.

Ai filosofi (e i "moderni", ai suoi occhi, non si distinguono dai "postmoderni") che si prendono troppo «seriamente» – è costitutivo del loro «gioco» pensarsi come il più «serio» dei giochi – che fanno filosofia nell'«illusione» che il loro discorso sia un

atto politico e abbia valenze extra-filosofiche, che le «rivoluzioni nell'ordine delle parole» siano «rivoluzioni nell'ordine delle cose», vorrebbe contrapporre la libertà di scrittori e artisti, infrangendo attraverso l'ironia o la parodia la sacralità della «convenienza scolastica» (p. 11). Chi sta dentro un campo «scolastico», chi è implicato in esso, assume, implicitamente, un «habitus», un «senso del gioco»; chi accede a esso deve farne propri i codici, «conoscendoli con il corpo, incorporandoli» (pp. 185-9, 199-204): cosa tanto più immediata per chi appartiene a una classe sociale che ha il tempo (appunto, la «*skholé*») per accedere alla «postura» scolastica, entrando in confidenza con essi, mentre si rivela tanto più faticosa per chi viene da fuori campo: ecco il meccanismo di "riproduzione" dell'ordine sociale, delle sue gerarchie, che Bourdieu ha sempre smascherato. E a chi gli rimprovera che una tale analisi critica sia resa possibile dalla sua collocazione sociale, e intellettuale, che anche quello sociologico sia un campo «scolastico», risponde che il disvelamento di una verità non viene invalidato da un «interesse», disciplinare o persino personale, che sta alla sua base.

Tocca dunque al sociologo «dire le cose del mondo sociale – e di quello filosofico nello specifico – come effettivamente sono», rompendo «il cerchio incantato della denegazione collettiva», facendo riemergere il «rimosso», le ragioni non-filosofiche dell'elaborazione filosofica, che la filosofia, come «tutto l'universo del sapere, non vuole sapere» (pp. 15-6, pp. 25-43). Da qui – in nome dell'irriducibilità del soggetto dell'oggettivazione scientifica, di una ricerca filosofica che ritiene di avere nel dna la *noblesse (obligée?)* del più alto disinteresse – la reazione indignata, infastidita, risentita (che si traduce spesso in una svalutazione della sociologia, "incapace" di elevarsi alla purezza delle partiture filosofiche) di chi vede la propria disciplina sottoposta a un'oggettivazione che par toglierle dignità, valore, significatività: il contrario di ciò a cui mira lo scandaglio del sociologo. Quest'ultimo – non tanto per acquisire credibilità tra gli "addetti ai lavori", quanto per dare una fondazione epistemologica al proprio lavoro – è perciò chiamato a operare in prima istanza su se stesso, «esplorando» la propria soggettività come un «osservatore oggettivista», e a ricorrere ai «compiti più umili», a una pratica empirica fatta di osservazione diretta, interviste, raccolta e codifica dei dati, indagine statistica: la metodologia che lo stesso Bourdieu – senza mai cadere nel «culto del dato» (p. 14) ma servendosene (come un Galileo della sociologia) per comprendere e spiegare i fenomeni osservati e analizzati – ha seguito per trent'anni. Una metodologia sempre intrecciata a un'attenzione critica verso tutto ciò che in lui poteva assumere i crismi dell'«intellettualità», o dell'«intellettualismo», e attraverso cui rovesciare tanti modi di condurre l'analisi sociologica: a partire dalla «vulgata» marxista, che, riconducendo i comportamenti alla struttura economico-sociale, finiva per non tenere in conto il modo in cui il mondo sociale veniva incorporato e "sentito" dai suoi soggetti, dalle "classi". Da qui, sovrapponendo la curvatura fenomenologica alla prospettiva strutturalista, il suo andare oltre l'alternativa tra una lettura soggettiva e una oggettiva dei contesti e delle di-

namiche sociali, tra una logica meccanicistica e un orizzonte finalistico, il suo uscire dalla «gabbia» dualistica della filosofia moderna, in cui alcuni detrattori (che quel dualismo accolgono implicitamente, nell'atto stesso di sceglierne uno dei cardini contrapposti) lo accusavano di chiudersi. Consapevole del rischio che la sua possa apparire come una «filosofia negativa», Pierre Bourdieu ribadisce che ricondurre la «creazione» – quella filosofica così come quella artistica e letteraria, o in senso stretto scientifica, o anche giuridica e (perché no?) politica – alle sue condizioni sociali non vuol dire ridurre l'unico al generico, l'individuo alla classe, o, peggio ancora, negare la libertà e la diversità del pensare e dell'agire. Nel rivelare i meccanismi nascosti, o rimossi, dei campi più «prestigiosi» e insieme «misteriosi» del sapere, nel mostrare cosa ci sia di «particolare» – quali interessi, quali passioni, quali aspirazioni – dietro i loro valori più «sacri e universali», nel cogliere la relazione tra i temi e i concetti filosofici e il loro contesto (in questo senso «relativizzandoli») non c'è nessuna intenzione di renderli «relativi» togliendo loro universalità (pp. 12-3, 176-84). Il suo è, infatti, un tentativo di analizzare la ragione scientifica con il solo discorso razionale: «una lotta forse perduta in partenza» ma che non ha mai abbandonato, convinto che le difficoltà di comprenderla derivino «non dall'intelletto ma dalla volontà» (pp. 19-20, 120-2). Perché tale ragione può consolidarsi, una volta rintracciate le motivazioni non strettamente razionali del suo darsi e definirsi. Ovvero, Kant corretto da Pascal.