

AMBIVALENZA E UNITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI

La teoria dell'attore plurale nella sociologia di Bernard Lahire

di *Andrea Girometti**

Abstract

Ambivalence and unity in the social sciences. The theory of the plural actor in Bernard Lahire's sociology

The article attempts to address the question of ambivalence by linking it to the possibility of reconstructing a unity of the social sciences. Firstly, the concept of ambivalence is considered as theorized by Zygmunt Bauman. In this sense, it presents itself as an opportunity and not just as an obstacle *also* for the construction of scientific knowledge. Secondly, the article considers the theory of the plural actor in Bernard Lahire's sociology that, through the use of the concepts of dispositions, competences and context, tries to account for the practices that innervate the structural plurality and complexity of the social *and* individual world.

Keywords

Ambivalence; social sciences; dispositions; context; difference.

* ANDREA GIROMETTI è Dottore di ricerca in Economia, Società, Diritto (indirizzo sociopolitico) presso il Dipartimento di Economia Società Politica dell'Università di Urbino "Carlo Bo".

Email: andrea.girometti@uniurb.it

DOI: 10.13131/uniipi/1724-451x/3m94-0s04

1. INTRODUZIONE

Il concetto di ambivalenza, in particolare nei termini in cui è stato elaborato da Zygmunt Bauman (1991, tr. it. 2020) (e da cui prenderemo le mosse per le sue ineludibili ricadute epistemiche), minando la linearità dei processi sociali e facendo emergere la diversa natura delle logiche dell'azione sociale, dunque la presenza di istanze in reciproca tensione, sembra mettere in discussione alla radice la possibilità stessa di (ri)formulare una teoria dell'azione sociale non aleatoria. Eppure – e questo sarà il principale obiettivo del nostro argomentare –, prendere atto del declino di un approccio positivistico totalizzante e della valenza giocata dai mutamenti storico-sociali così come dalle influenze della sfera psichica e degli *interessi* di ricerca nella produzione di conoscenze *necessariamente* delimitate, non rappresenta di per sé una messa in mora della possibilità di produrre *un'autentica teoria dell'azione sociale* che non sia schiacciata su un empirismo di corto respiro privo di possibili astrazioni e generalizzazioni. Un esempio, assai poco discusso in Italia, ci pare che possa essere fornito dalla teoria dell'attore plurale impressa nella sociologia di Bernard Lahire, tesa a ricostruire i nessi che sottendono i diversi approcci in tema di scienze sociali e la possibilità di pensare, *ancora*, una qualche loro unità al di là di semplicistiche suddivisioni tra ciò che è razionale o irrazionale. Lahire, proponendo una concezione epistemologica indissociabilmente realista e costruttivista, non nega l'esistenza della realtà sociale (e storica), indipendentemente dal ricercatore incaricato di studiarla. Ciò significa che vi sono *cose da scoprire* nel mondo sociale che tuttavia necessitano di *costruzioni* teoriche. Queste ultime comportano un tasso di arbitrarietà connesso agli specifici interessi di ricerca di chi le disegna e le implementa. In questi termini, nel confronto con approcci diversi, come le costruzioni idealtipiche weberiane, i processi di differenziazione sociale evocati da Durkheim e Simmel, la storicizzazione della psicanalisi freudiana operata da Elias, le diverse declinazioni dell'interazionismo simbolico e la teoria bourdieusiana dei campi, che delineano concettualizzazioni tra loro irriducibili e che, sovente, designano un *tipo* di microcosmo (campo, sistema, mondo, classe, ecc.) dello spazio sociale, si considerano livelli e scale d'osservazione della realtà sociale distinte da cui segue una selezione di elementi osservati tra l'infinità di possibili elementi osservabili. Indubbiamente, nell'approccio di Lahire un ruolo rilevante è giocato, criticamente, dal confronto con il lascito della sociologia bourdieusiana, in particolare dalla rivisitazione delle nozioni di habitus (in quanto principio generatore e unificatore dei comportamenti) e campo (quale mi-

crocospo sociale, con proprie regole del gioco e poste specifiche, in cui si dispiegano lotte – così come complicità – tra gli agenti sociali per l'appropriazione/ridefinizione del capitale specifico inegualmente distribuito). In questi termini, Lahire tenta di specificare e relativizzare la teoria dei campi – fino ad inquadrarla *solo* come una teoria regionale del mondo sociale – dove l'operazione di contestualizzazione (che si connette con la *strutturale* differenziazione sociale) è una delle più cruciali per rendere conto delle pratiche e delle rappresentazioni degli *attori storici*. In tal senso, *ricostruendo* l'approccio di Lahire sulle basi di uno dei suoi testi più teoreticamente densi – *Monde pluriel* (2012) –, vedremo che le pratiche sono pensate come risultato complesso di disposizioni/competenze storicamente *incorporate* in relazione ai contesti e quanto questi ultimi siano sempre *specifici* e in essi gli attori sociali inscrivano *sempre* le loro azioni.

2. L'AMBIVALENZA: UN OSTACOLO INSORMONTABILE PER IL SAPERE SCIENTIFICO?

Secondo Zygmunt Bauman, l'ambivalenza, consistendo nella «possibilità di assegnare un oggetto o un evento a più di una categoria, è un disordine specifico del linguaggio» che avvertiamo sotto forma di «intenso disagio», dunque in modo ansiogeno, quando non siamo in grado di «interpretare correttamente una situazione e scegliere tra due azioni alternative» (1991, tr. it. 2020: 11). Tuttavia, il disordine non è propriamente il prodotto di una disfunzione del linguaggio, bensì designa *una normale pratica linguistica* che si esplicita nelle sue principali funzioni: nominare e classificare. In tal senso, per il sociologo polacco, l'ambivalenza rappresenta una *condizione normale* del linguaggio. L'atto di nominare e distinguere, che Bauman qualifica anche nei termini di *segregare*, implica, peraltro, che si postuli che il mondo sia costituito da entità distinte e particolari che, come tali, sono assemblabili in gruppi opposti tra loro. Da qui la conclusione che classificare significhi *dare al mondo una struttura*, il che è equivalente a pensarne la manipolabilità delle sue probabilità, ossia «decidere che certi eventi sarebbero più probabili di altri» riducendo, se non elidendo alla radice, la casualità (Ivi: 11-12). Se, in questi termini, il linguaggio si dà come compito quello di *mettere in forma un ordine* (e di mantenerlo), esso si opporrebbe a tutto ciò che gli sfugge o, peggio, rischia di mostrarne delle falle. Così, i principali *nemici* prendono le sembianze, sfuggenti e sempre incombenti, della casualità e della contingenza.

Nondimeno, nel suo perpetuo e inestinguibile tentativo di nominare e distinguere, che è anche un'operazione di contestuale inclusione ed esclusione, il linguaggio non è in grado di *estinguere* l'ambivalenza. Essa si ripresenta, infatti, sempre in forme nuove e ha trovato nella modernità – concetto quanto mai ambiguo secondo Bauman – la sua massima esposizione, tanto che i concetti di ordine e caos (che trovano un significato *solo* nella loro relazione antitetica) «sono [considerati] gemelli *moderni* [in quanto] concepiti nel mezzo dello sconvolgimento e del crollo del mondo ordinato da Dio» (Ivi: 14). Ne deriva che, passando da un mondo in cui necessità e caso non erano pensabili, la modernità diventa il tempo in cui *si riflette sull'ordine* (in quanto opposto al caos) e sulla necessità – sottolineata in particolar modo da un pensatore come Hobbes – di costituirlo in quanto prodotto umano (troppo umano?) in vista del *benessere collettivo*.

Sulla base di questi assunti, Bauman insiste sulla biforcazione propriamente moderna *tra* ordine e caos, dove quest'ultimo diventa «pura negatività» contro cui si costituisce «la positività dell'ordine» da opporre all'«esistenza nuda e cruda», slegata dall'intervento umano, che a sua volta diventa *natura* (Ivi: 17). Quest'ultima, in tal senso, *deve* diventare oggetto di dominazione, sottomissione e rimodellamento. Nell'implementazione di questo disegno *ingegneristico* (di cui le politiche genocide naziste, secondo Bauman, sono la logica conseguenza portata agli estremi), la pratica più tipicamente moderna (che sostanzia la politica e l'immaginario moderni) è costituita dallo «sforzo di estirpare l'ambivalenza», il cui esito, in tal senso, doveva essere la cancellazione di tutto ciò che non risultava effettivamente definibile con precisione. Nella lotta senza sosta contro «il demone dell'ambiguità» si manifesta «un rapporto di *amore-odio* tra l'esistenza e la cultura moderna», cosicché la coscienza si classificherebbe come moderna nella misura in cui continuerebbe a rivelare nuovi livelli di caos sotto la facciata dell'ordine (storicamente) costituito (Ivi: 18-19). Ne consegue che «la negazione compulsiva è la positività della cultura moderna», intenta a circoscrivere un ordine artificiale esplorando i limiti e le restrizioni del potere dell'artificio con la *speranza* che infine s'imparino «le doti della modestia e della tolleranza» (*ibidem*). Infatti, in questa tensione continua, senza un punto d'arrivo che non sia una stazione temporanea, la *frammentazione* come cifra della modernità mette in scena, in realtà, un mondo disintegrato in una «plethora di problemi» che richiedono di essere *gestiti* da esperti, non ultimi quegli scienziati intenti a distinguere il vero dal falso partendo, tuttavia, da una condizione di «mancanza di fondamenti». A questo punto potremmo chiederci: la

contingenza generata dall'ambivalenza può assumere un carattere positivo e di apertura, invece di essere vissuta come scacco nel progetto di normalizzazione/uniformazione moderna? In tal senso, qual è lo statuto di una verità scientifica che tanto deve alla *rottura* con l'universo simbolico-religioso (senza peraltro sopprimerlo)? La pratica scientifica (incluse le scienze sociali), nella sua opera simil-prometeica, è davvero condannata a non vedere/tollerare nessun *fuori* a causa delle sue radici illuministiche, in quanto il *fuori* non sarebbe altro che «la fonte genuina dell'angoscia», per riprendere un passaggio della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer (1944, tr. it. 1997: 23) a cui le tesi baumaniane sono dichiaratamente ispirate nel constatare il fallimento (distruttivo) dell'illuminismo di rescindere ogni radice mitico-simbolica?

Per provare a rispondere almeno parzialmente a questi interrogativi, premetteremo che riconoscere la *storicità* e il senso del limite di ogni approccio scientifico, senza per questo cadere in forme di scetticismo o relativismo irrazionalistico, ci pare essenziale, innanzitutto, per pensare e cogliere le dinamiche delle svariate *forme* di vita-in-comune. In questi termini, le scienze sociali e umane sono invitate a ridefinirsi costantemente facendo della contingenza un elemento di *apertura* e dell'ambivalenza, piuttosto che uno «scandalo» (Bauman, 1991, tr. it. 2020: 30-65), *un'occasione* per cogliere i propri limiti mobili. Su queste basi, assumendo la complessità e la pluralità come dati *strutturali* della condizione (post)moderna e della pratica scientifica, ci pare che sia ancora rilevante, e non per questo riducibile a intenti normativi e normalizzatori, perseguire una qualche unità delle scienze sociali come indicato, tra gli altri, da Bernard Lahire.

3. VERSO UNA FORMULA SCIENTIFICA UNIFICATRICE

Posto che l'obiettivo delle scienze sociali e umane è comprendere *perché* gli individui o i gruppi fanno ciò che fanno, pensano ciò che pensano, sentono ciò che sentono o dicono ciò che dicono, tale scopo diventa tanto più raggiungibile quanto più esse colgono le pratiche nell'intreccio tra «*proprietà sociali degli attori e proprietà sociali dei contesti* all'interno dei quali s'inscrivono le loro azioni» (Lahire, 2012: 21). Pertanto, da questa prospettiva, si tratta, inevitabilmente e nel modo più equilibrato possibile, di combinare un *disposizionalismo* e un *contestualismo*. Detto con le parole di Lahire:

comprendere le pratiche o i comportamenti (gesti, attitudini, parole) attra-

verso una ricostruzione dei tipi di disposizioni mentali e comportamentali incorporati di cui sono portatori gli attori (prodotto dell'interiorizzazione delle esperienze sociali passate) e delle caratteristiche dei contesti particolari (natura del gruppo, dell'istituzione o della sfera di attività, tipo d'interazione o di relazione) nei quali essi evolvono è, a mio parere, la via più giusta, più complessa e scientificamente redditizia che i ricercatori sono in grado di mettere in opera (Ivi: 22).

Fermo restando che i risultati empirici di chi aderisce a un simile programma di ricerca non possono che giungere a una forma *sempre* imperfetta di equilibrio nel tentativo di tenere *insieme* disposizioni e contesto, non per questo viene meno una *validità generale* del modello disposizionalista-contestualista. Di certo, non è di alcun aiuto euristico rescindere (e ancora peggio opporre) un approccio contestualista da uno disposizionalista. Il rischio è che si getti luce *solo* su alcune parti della realtà sociale, senza coglierne la parzialità e operando forme improprie di generalizzazione dei risultati. A tal proposito, per tratteggiare schematicamente l'approccio di Lahire, esso può essere sintetizzato nella seguente formula (con un esplicito richiamo, critico, al Bourdieu de *La Distinction*¹):

Disposizioni-Competenze + Contesto = Pratiche

La formula ci dice che nessun tipo di pratica può essere compresa *adeguatamente* senza studiare i vincoli contestuali che pesano sull'azione, nonché le disposizioni/competenze socialmente costituite, a partire da quelle attraverso le quali gli attori percepiscono e si rappresentano la situazione e sulla base delle quali essi agiscono in una determinata situazione. Così, se i contesti d'azione possono essere oggettivabili dal ricercatore considerando le regole del "gioco", le specificità del loro funzionamento, la natura delle relazioni che vi si dispiegano, le disposizioni non sono osservabili *direttamente* in quanto rinviano al passato degli attori. Proprio per questo motivo la formula può essere riscritta come segue:

Passato incorporato + Contesto presente = Pratiche osservabili

In questi termini, il passato incorporato rinvia al processo di socializzazione ed è dunque l'*effetto* della frequentazione passata (più o meno precoce, sistematica e continuativa) di diversi contesti di azione (famili-

¹ Ricordiamo la formula bourdieusiana tesa a render conto di una determinata pratica: [(habitus) (capitale)] + campo = pratica (Bourdieu, 2001²: 102).

liari, scolastici, professionali, ecc.). Ne deriva che il *contesto presente* dell'azione può essere considerato come «quadro scatenante di disposizioni incorporate o [...] quadro socializzatore degli attori» (Ivi: 26), seppure con qualche difficoltà a distinguerli, com'è stato osservato criticamente (Joly, 2013). Allo stesso tempo, sia da un punto di vista neuroscientifico sia sociologico, è incontestabile l'affermazione per cui l'essere umano è un essere eminentemente sociale in quanto egli è biologicamente costituito per memorizzare, immagazzinare e riattivare i prodotti delle sue esperienze. Se così non fosse, suggerisce Lahire, sarebbe *davvero* sufficiente studiare analiticamente i contesti sociali per comprendere tutti i comportamenti osservabili. Tali esperienze, a loro volta, nel momento in cui costituiscono delle abitudini diventano delle autentiche *disposizioni* (propensioni o tendenze), cioè rendono l'attore «predisposto a vedere, sentire o agire in un certo modo piuttosto che in un altro» (Lahire, 2012: 29). Tuttavia, esse non sono riducibili a “conoscenze”, “griglie d'interpretazioni” o “visioni del mondo” in quanto sono sia comportamentali sia mentali, come già sottolineava Marcel Mauss (1991: 288-310) distinguendosi, dunque, da chi pensa l'interiorizzane del mondo sociale nei termini di apprendimento di conoscenze e significati (Berger e Luckmann, 1966, tr. it. 1969).

Ad ogni modo, se c'è un'incontestabile tensione universalista nelle scienze sociali, essa non può corrispondere alla capacità di cogliere regole o meta-regole che accomunino ogni tipo di società, mentre si può ben affermare che in ogni società umana siano rinvenibili disposizioni e competenze (i cui contenuti possono essere i più disparati) e contesti di azione (la cui natura varia in base al tipo di società e a come si articola ogni tipo di società al suo interno). Il *livello di universalità* ha dunque a che fare con le capacità naturali/biologiche umane senza assumere un livello di generalità concettuali come quello riservato alle costruzioni idealtipiche weberiane in quanto concettualità storiche. Nondimeno, disposizioni, competenze o contesto d'azione *diventano* concetti idealtipici quando sono utilizzati per designare disposizioni, competenze e contesti d'azioni socio-storicamente determinati (ad esempio: disposizioni ascetiche o edoniste, competenze pratiche o retoriche particolari, ecc.). Inoltre, se una tendenza a *dimenticare* il ruolo giocato dal passato o dal contesto è rinvenibile in alcuni lavori di sociologi assai diversi tra loro ma ai quali si deve un *indiscutibile* progresso delle scienze sociali (Lahire fa riferimento, in particolare, a Bourdieu, Elias, Goffman e alle diverse correnti dell'interazionismo simbolico), una particolare attenzione è riservata alla sociologia bourdieusiana, *sintomo* della rilevanza giocata da quest'ultima al di là di schieramenti che hanno teso a divinizzarla o a

rigettarla in blocco. E non è di poco conto cogliere in alcune critiche di Lahire a Bourdieu la possibilità di attivare *nuovi sviluppi sociologici* dello stesso approccio bourdieusiano (Atkinson, 2020) o comunque di renderlo più complesso e sfumato (Girometti, 2020: 168). Così, in un corpo-a-corpo con la sterminata produzione di Bourdieu, rispetto alla quale Lahire riconosce un debito così come nei confronti di altri autori, egli pone l'accento sui concetti di *habitus* e *campo* per evidenziare quanto rappresentino casi particolari nell'universo dei possibili. Rispetto al primo, assumendo la definizione per cui esso sarebbe il principio generatore e unificatore dei comportamenti attraverso cui si sedimentano disposizioni durevoli e trasferibili, l'approccio bourdieusiano darebbe l'impressione di disegnare un sistema in cui le varie disposizioni si saldano le une con le altre fondandosi su *un unico principio* (la cui struttura molto deve all'ambiente familiare, che invece Lahire tende a stemperare e a rendere più *ambivalente* affiancandolo ad altri contesti). Tuttavia, diversi studi empirici mostrano di fatto una *pluralità dispozionale*, per cui «competenze in attesa di mobilitazione esistono tanto quanto le inclinazioni inarrestabili», così come le disposizioni deboli (che per attualizzarsi hanno bisogno di contesti *ad hoc*) affiancano «le disposizioni forti che possono essere messe in opera, indipendentemente da ogni volontà, anche nei contesti più inadeguati» (Lahire, 2012: 41). In definitiva, Lahire sottolinea che nella sua formulazione più rigorosa il concetto di *habitus* implica una durabilità e trasferibilità delle disposizioni condensata in un'organizzazione sistematica che *solo* in alcuni casi è rilevabile (seppure trascurando di sottolineare, ci pare, le circostanze che ne inducono i mutamenti).

Non molto diversamente, ciò riguarda anche il concetto di *campo*, la cui definizione considerata più corretta da Lahire porta a concludere che esso è solo *un tipo* di microcosmo sociale all'interno delle società altamente differenziate. Infatti, se Bourdieu ha avuto il merito di porre l'attenzione principalmente sulle invarianti costitutive di ogni campo, «lottando contro il riduzionismo economicistico che vede l'interesse di tipo economico e la massimizzazione dei profitti economici ovunque» (Ivi: 147), egli, tuttavia, avrebbe ridotto le analisi del campo nei termini di una *sociologia del potere* (il campo designa di fatto le lotte *tra* i dominanti, tanto che – sottolinea Lahire – non esistono campi che includono le classi popolari o anche medie)² tentando in via prioritaria di spie-

² Va detto che la definizione *stretta* del concetto di campo data da Lahire ci pare che, da un lato, lo porti a non vedere in modo adeguato le mutazioni che storicamente subiscono (o possono subire) i campi delineati da Bourdieu, a partire dai confini mobili e dagli attori che possono esservi inclusi modificandone regole e poste in gioco, dall'altro, la teoria dei campi (a riprova di quanto una concettualizzazione possa essere *ambivalente*) è inquadabile nella

gare le pratiche o chi le mette in atto sulla base del gioco di posizioni assunte di volta in volta nel campo. Ciò trascura tutto ciò che sta *fuori* e non si configura come campo (Lahire fa l'esempio della famiglia) o, ancora, quelle *realità miste* in cui entrano in relazione «gli individui membri di un campo e coloro che non partecipano alla competizione organizzata all'interno del campo ma che sono dei semplici supporti o ausili per i “competitori”» (Ivi: 146). Né si pone la dovuta attenzione sugli incessanti passaggi operati dagli agenti appartenenti a un campo in quanto produttori ad altri in quanto spettatori/consumatori riducendo, così, «l'attore al suo essere-come-membro-di-un-campo» (Ivi: 169). In definitiva, per Lahire «la teoria dei campi non è una teoria generale e universale ma una teoria regionale del mondo sociale» (Ivi: 170).

Le osservazioni critiche riservate ai concetti di *habitus* e *campo* sono in ogni caso indirizzate a mostrare *i limiti di validità* rivestiti dai concetti socio-storici, tanto che un modo per accrescere il sapere consiste nel fare emergere «il particolare dietro un caso rivendicato come generale» (Ivi: 44). Proprio per questo motivo diventa essenziale considerare la variazione dei *cadres*, dato che se *si deve* porre come obiettivo quello di stabilire qual è la teoria che permette di risolvere meglio un problema particolare, al contempo «le discussioni scientifiche [...] non possono mai pronunciarsi definitivamente su quale sia la “teoria vera” del mondo sociale» (Ivi: 45). Con ciò non si vuol cedere a forme di scetticismo o relativismo scientifico essendo storicamente osservabile un'accumulazione critica di lavori tra i quali si distinguono, rispetto ad altri più deboli, quelli che hanno resistito maggiormente ai tempi innervando l'*esprit sociologique* (2005). Detto questo, secondo Lahire è prioritario che i ricercatori esplicitino *le scale di osservazione* del mondo sociale così come il *livello di realtà sociale* rispetto al quale intendono situare il loro apporto alla conoscenza. Non meno importante è sottolineare *l'interesse di conoscenza* che li guida nella ricerca (per cui, ad esempio, le teorie dei campi e dei mondi non riguardano veramente le stesse realtà) e il *tipo di oggetto* (che sia una “pratica” o un “fatto”) che si danno per obiettivo d'interpretare, tanto che – precisa Lahire – «il ricercatore non mobiliterà gli stessi contesti né gli stessi elementi del passato incorporato per *interpretare* [corsivo mio] la scelta di un mestiere, l'interazione estemporanea al di fuori di un quadro istituzionale tra due perfetti sco-

sua capacità di *strutturare* in forme concorrenziali e conflittuali *tutto lo spazio sociale* in quanto le lotte che avvengono all'interno di ogni campo hanno effetti *anche* in chi ne rimane fuori ma ne è comunque coinvolto da subalterno, seppure indirettamente o per procura. Pertanto, come ha osservato Marc Joly, non si può parlare di una teoria tra le tante, bensì di una «*teoria gerarchica*» (2013: 155) nei termini in cui Stephen Jay Gould (2002, tr. it. 2003), nelle sue considerazioni da storico delle scienze, concepisce la teoria darwiniana.

nosciuti, la pratica di uno sport o la natura particolare dell'opera letteraria di un determinato scrittore» (2012: 46). Da questa prospettiva, il compito del sociologo è di *aggiustare continuamente* i suoi strumenti d'indagine in funzione degli oggetti che studia e dei problemi che intende risolvere. L'approccio disposizionalista-contestualista non implica una scala di osservazione o un livello di analisi della realtà sociale immutabili, tanto che esso può darsi come obiettivo l'acquisizione delle variazioni – che siano pratiche, comportamenti o attitudini – tra diverse società o epoche, così come rendere ragione delle variazioni tra gruppi, interindividuali o di natura intra-individuali in relazione ai diversi tipi di contesti. Così, l'individuo *può* finalmente diventare un *oggetto* sociologicamente degno di essere studiato, al pari degli oggetti “classici” della sociologia (gruppi, classi, ecc.), come tra l'altro dimostrano alcuni lavori teorici ed empirici dello stesso Lahire (1998, 2004). E ciò al di fuori di qualsiasi fuorviante contrapposizione tra individuo e società (paradossalmente sostenuta anche dai critici dell'individualismo) e senza cadere nel *mito* dell'individuo libero ed autonomo (2013: 23-59). D'altronde, sottolinea Lahire, *nella storia troviamo esseri umani*, diversamente da approcci teorici – si pensi allo strutturalismo antropologico di Claude Levi-Strauss o alla teoria dei sistemi autopoietici di Niklas Luhmann – che tendono a ridimensionare, se non a rimuovere, gli attori sociali in carne ed ossa con le loro storie, pratiche, incertezze, nonché la complessità che innerva le loro azioni. Messi tra parentesi o considerati come meri epifenomeni di strutture, gli attori *eccedono* le forme di oggettivazione. Pertanto, è compito dei ricercatori – sociologi in testa – reinserire *la storia* nelle dinamiche sociali, evitando qualsiasi forma di «naturalizzazione dello spirito umano» (2012: 57).

4. DIFFERENZIAZIONE SOCIALE E CONTESTUALIZZAZIONE

Un elemento che accomuna pressoché tutti gli approcci sociologici è certamente l'idea che esista una differenziazione sociale delle attività, di cui la teoria bourdieusiana dei campi «è stata una delle più feconde nella storia recente della sociologia» (Ivi: 61), anche se secondo Lahire essa non è sufficiente per pensare il processo di autonomizzazione nei settori più differenti della realtà sociale e per cogliere il carattere distintivo dei diversi tipi di microcosmi all'interno del macrocosmo sociale. Tali microcosmi, peraltro, sono sottoposti a variazioni nella loro specifica evoluzione e al contempo instaurano relazioni d'interdipendenza che si spiegano anche in termini di concorrenza e di rapporti di forze. Sulla scorta delle osservazioni di Émile Durkheim (1893, tr. it. 2016), Lahire

riprende la nozione di divisione sociale del lavoro, strettamente connessa ai processi di differenziazione sociale, sottolineando quanto essa non riguardi il solo mondo della produzione economica e come si possa osservare storicamente un'intensificazione del processo di differenziazione sociale rispetto a società tradizionali caratterizzate da forme d'indistinzione e omogeneità. Più in generale, l'affermazione di società in cui si osserva una reale autonomizzazione dei poteri implica uno scarto netto tra i detentori del potere e i governati e dunque una *coupure* che sarà a un tempo di natura simbolica e tecnica. Inoltre, secondo Lahire, si possono distinguere almeno due forme di autonomia: un'autonomia-specificità e un'autonomia-indipendenza. La prima è rintracciabile in universi come, ad esempio, quello letterario, mostrando effettivamente una differenziazione della letteratura come attività specifica rispetto ad altre, ma allo stesso tempo ciò non equivale a una forma di affrancamento e indipendenza da altri universi (religiosi, politici, ecc.) se non nei termini di «una dipendenza generale rispetto al mercato» (2012: 82). Ne deriva che l'autonomia-indipendenza, in quanto affrancata da vincoli o domande sociali, dipende dall'autonomia-specificità, ma non si confonde con essa. Inoltre, se si osserva come storicamente si è affermato quello che Lahire chiama *gioco* letterario (e non campo)³, «l'autonomia-indipendenza riguarda solo una ridotta minoranza di scrittori (essenzialmente *rentiers* o che praticano un secondo mestiere) che scrivono dei testi che solo un pubblico ristretto è in grado di leggere» (Ivi: 87) sulla base della logica “dell'arte per l'arte”.

Se, come già detto, la sfera d'attività economica non è chiusa in sé stessa (e offre un punto d'osservazione privilegiato per analizzare il processo di autonomizzazione delle altre sfere particolari della vita sociale), bensì ha bisogno di condizioni “ambientali” (giuridiche, politiche, culturali, ecc.) per affermarsi e allo stesso tempo è in grado di interessare tutti gli altri settori sociali, ne deriva che «i differenti universi sociali sono sempre dipendenti gli uni dagli altri, anche per quanto riguarda la possibilità di sviluppo della loro specifica logica» (Ivi: 99). Da questa prospettiva, Lahire, da un lato, *con* Durkheim, sottolinea il legame che c'è tra divisione del lavoro e lotta per il riconoscimento, per cui «la differenziazione sociale delle funzioni è *anche* [corsivo mio] un modo per abbassare il tasso generale di frustrazione e moltiplicare le possibilità di

³ Lahire ritiene che la nozione di campo non sia in grado di cogliere la specificità dell'universo letterario (al limite potrebbe illuminare adeguatamente solo le dinamiche che riguardano la suddetta ristretta porzione di scrittori). In particolare, «le teorie dei campi hanno il principale inconveniente di confondere i due tipi di autonomia e di sovrastimare il peso del mercato nel processo di autonomizzazione-indipendenza rispetto agli altri poteri» (Ivi: 91), dove ad esempio giocano (e hanno giocato) un ruolo cruciale le istituzioni pubbliche.

essere riconosciuto socialmente» (Ivi: 107); dall'altro, *con* Weber, egli ricorda quanto sia importante *comprendere* le sfere d'attività nella loro logica specifica e allo stesso tempo cogliere le tensioni che possono esistere tra loro. Pertanto, se è indubbio quanto l'universo economico *conti* sempre più nelle società capitalistiche odierne e quanto, dunque, siano trasversali le logiche economiche, nondimeno ciò vale per «le logiche politiche e giuridiche che possono penetrare o coprire l'insieme dei domini della vita sociale» (Ivi: 114). In questa tensione mobile tra autonomia e interdipendenza, sottolineando l'importanza dell'opera – assai trascurata dai sociologi – dello psicologo Ignace Meyerson (1987), Lahire ricorda che un attore *non è mai* iscritto in un solo universo sociale e che, inoltre, egli stesso può contribuire alla creazione di un determinato dominio. Detto altrimenti: autonomia e interferenze tra i diversi domini non si oppongono mai e tendono a completarsi. Su queste basi, Lahire ha modo di tornare sulle sue tesi espresse in *Homme pluriel* per cui l'attore *non è necessariamente plurale* (tanto più in termini identitari), bensì ha *più chances* di esserlo, da un punto di vista disposizionale, quanto più vive in società altamente differenziate e «frequenta, più o meno precocemente, una pluralità di contesti socializzatori eterogenei e a volte anche contraddittori» (2012: 125)⁴. In tal senso,

le contraddizioni, oscillazioni, *ambivalenze* [corsivo mio] o dissonanze che vivono gli individui non sono che il prodotto dell'interiorizzazione [...] di disposizioni a credere (notoriamente ideali o norme ideali), di abitudini percettive, di categorie di apprezzamento e di maniere di agire che provengono da contesti sociali/socializzatori diversi (Ivi: 126-127).

A tal proposito, diversamente da Freud che pensa che il conflitto sia costitutivo dell'essere umano senza tuttavia sottolinearne il carattere eminentemente sociale (si deve invece a Norbert Elias il tentativo di storizzare le categorie della psicoanalisi freudiana)⁵, la pluralità interna degli attori, manifestandosi anche nei termini di conflitti interiori, rinvia alla pluralità dei contesti sociali che sono dunque all'origine della *relativa singolarità* (finanche contraddittoria) di ogni attore. Pertanto, come ha sottolineato anche Georg Simmel, la differenziazione sociale delle attività implica che gli individui siano determinati a essere molteplici

⁴ Tutte le traduzioni in italiano dei brani dell'*Homme pluriel* sono dell'Autore.

⁵ Riconoscendo il tentativo di Elias (2010) di andare *al di là* di Freud, Lahire ha posto l'accento sull'inesistenza di una natura umana costante, dunque sulla permanenza inalterata, ad esempio, di libido, istinto di aggressività o pulsione di morte. Allo stesso tempo, egli, *con* Freud, sottolinea l'influenza genitoriale e l'educazione familiare senza invocare, come fa invece il fondatore della psicanalisi, un'eredità arcaica o una predisposizione ereditaria o innata.

contemplando una *possibilità* infinita di combinazioni individualizzanti (1908, tr. it. 1989).

Così, *pensare l'unità delle scienze sociali* impone in via prioritaria «di sapere in che misura un'azione, un'interazione o una biografia devono essere collegate a un contesto locale o generale per essere correttamente interpretate». In questi termini, il contesto è ciò che permette al ricercatore d'interpretare correttamente ciò che egli osserva obbligandolo a cercare, nella realtà sociale studiata, gli insiemi pertinenti nei quali s'inscrivono le azioni degli individui. Contestualizzare, infatti, «consiste nel tessere dei legami tra un *elemento centrale*» (di varia natura) che si vuol mettere in luce e «una serie di elementi tratti dalla realtà che lo inquadra» (Lahire, 2012: 229). A sua volta, l'elemento centrale non è completamente comprensibile se non lo si pone in relazione con il quadro dato reinserendolo al suo interno. La contestualizzazione è dunque un'operazione di *assemblaggio* che permette di dare un senso particolare all'elemento centrale e il contesto non è una realtà esteriore all'elemento che si cerca di comprendere. Infatti, il contesto designa l'«insieme» in cui è inserito l'elemento in questione.

D'altra parte, se si ammette che esistono diversi interessi di conoscenza (per cui non tutti i ricercatori s'interessano delle stesse realtà e/o agli stessi livelli/aspetti della stessa realtà), occorre considerare una variazione di scale di osservazione e dunque anche «la *possibile variazione dei tipi di contesti pertinenti*» (*ibidem*) che rendano conto di una determinata realtà in questione. Sulla base di questi assunti, Lahire sottolinea che si può essere ad un tempo *critici* rispetto ai lavori realizzati e avere una concezione *pluralista* delle impostazioni scientifiche. Infatti, da questa prospettiva è possibile: a) «evitare di considerare che esista un "contesto universalmente pertinente"» (come, ad esempio, quelli di campo o mondo), ritenendo tutti gli altri contesti erronei; b) non cadere in una sorta di «pacifismo radicale fondato sull'idea di un pluralismo relativistico e indifferenziato in materia di operazioni di contestualizzazione» (Ivi: 231-232). Se ne deduce che forme di *imperialismo scientifico* così come di *pluralismo relativistico* impediscono autentiche discussioni scientifiche che, come tali, dovrebbero vertere sul «grado [corsivo] di pertinenza di una contestualizzazione in funzione dell'oggetto di conoscenza designato» (Ivi: 232). Così, il modello di ricercatore tratteggiato dal sociologo francese dovrebbe considerare come acquisita l'irriducibile pluralità degli interessi di conoscenza e degli strumenti concettuali e metodologici messi in opera e, nondimeno, assumere una postura critica nei termini di contestazione della pertinenza di tali strumenti in funzione degli oggetti e degli obiettivi di conoscenza.

Su queste basi, Lahire ha modo d'indagare alcune questioni di particolare rilievo quando si tratta di operare una contestualizzazione. Innanzitutto, come classificare l'interazione? Si tratta di un ordine specifico, a sé stante, o di una forma di esemplificazione delle strutture? Riportando la posizione di Goffman (1967, tr. it. 1982), per cui l'interazionismo designa lo studio *naturale* delle relazioni tra esseri umani *fisicamente presenti*, cioè le forme e le circostanze dell'interazione faccia a faccia, se ne può dedurre che gli elementi propri dell'interazione siano più legati *tra* loro rispetto a elementi situati all'esterno del contesto osservato. Proprio per questo motivo Goffman può affermare che l'interazione è un dominio autonomo che ha pieno diritto di essere considerato come ordine specifico. In tal senso, considerando che il quadro in cui si svolgono le interazioni non esaurisce la realtà sociale (il sociologo americano non nega oggetti sociali di carattere collettivo come le classi, né costituisce un ordine gerarchico tra i vari ordini sociali), si può concludere che per Goffman l'interazione non è un modo *migliore* per comprendere i fenomeni macro-sociali (come sostengono alcuni interazionisti, tra i quali Howard S. Becker a cui si deve un'elaborazione specifica sul concetto di "mondo"), bensì un dominio specifico con sue regole, vincoli ed esigenze. Ferma restando l'operazione che tende a *circoscrivere* la valenza euristica dell'approccio interazionista descritto da Goffman, semmai, come sottolinea Lahire, si può osservare quanto le regole (ad esempio di cortesia) che strutturano (e si attivano in) qualsiasi tipo di interazione faccia a faccia rinvii a processi d'interiorizzazione stratificatisi storicamente, in particolare nel quadro familiare. Pertanto, trascurare le «proprietà sociali generali» di chi interagisce significa correre il rischio di postulare l'esistenza di «un ordine d'interazione universale» (2012: 243) che, paradossalmente, *si astraie* dalle realtà sociali particolari le cui dinamiche intendeva cogliere in modo più efficace. Ciò è assai più visibile in approcci di carattere etnometodologico incentrati su una sorta di *homo cognitivus* che vive esclusivamente in contesti pratici o tecnici molto limitati e il cui unico passato incorporato preso in considerazione, seppure mai interrogato, è condensato nelle «competenze interazionali o pratiche di cui sembrano dar prova gli attori» (Ivi: 257). Dall'altra parte, si può certo assumere l'utilità gnoseologica di un *interazionismo metodologico* teso a mostrare come un certo tipo d'interazione è in grado di illuminare fenomeni di carattere macrosociologico. È (anche) il caso di un non-interazionista come Bourdieu (2000, tr. it. 2004) quando concentra le sue analisi sull'interazione di tipo economico tra venditore e cliente nel suo studio sull'espansione del mercato immobiliare incentrato sulla promozione dell'acquisto di case (in contrasto a politiche che vertono

su edilizia pubblica e popolare) per mostrare le *asimmetrie di potere* che s'instaurano tra gli attori sociali (da un lato il potere finanziario delle banche garantito dallo Stato incarnato da un agente incaricato della vendita, dall'altro un cliente dotato di un certo potere d'acquisto oltre che di una *variabile* capacità di trattare, dunque di capitale culturale). In questa circostanza, Bourdieu considera gli interagenti come attualizzazioni di strutture sociali (in questo caso economiche e statali), che occorre *prima* oggettivare (attraverso un'analisi storica e statistica), e lo studio dell'interazione circostanziata come il *momento finale* delle proprie analisi, di contro all'iper-empirismo dei ricercatori che si concentrano *immediatamente* sull'interazione in quanto ritenuta ciò che è più tangibile della realtà. Nel caso di Bourdieu, afferma Lahire, «lo studio dell'interazione può essere un mezzo per accedere alle strutture sociali più generali, ma [essa] non è il suo autentico oggetto di studio» (2012: 255). Ciò, tuttavia, gli permette di *scoprire* aspetti dell'interazione che sfuggono a quegli interazionisti concentrati *esclusivamente* sulle strategie linguistiche, senza peraltro focalizzarsi sulla diseguale distribuzione del capitale linguistico e dunque sul ruolo del sistema scolastico e sui rapporti di classe (Bourdieu, 1982, tr. it. 1988). *L'errore di Bourdieu*, tuttavia, secondo Lahire consisterebbe nel far propria una sorta di «realismo della struttura» (2012: 256) che fa del suo punto di vista *l'unico possibile* e per questo incapace di pensare l'esistenza di una pluralità di interessi di conoscenza.

Un altro aspetto che il processo di contestualizzazione apre e interroga riguarda lo statuto dell'individuo. Si tratta di un essere singolare o del rappresentante di un collettivo? Fermo restando che *la scelta* di studiare oggetti macrosociologici, in particolare per fare emergere scarti, ineguaglianze e forme di gerarchizzazione, rimane valida tutt'ora e non c'è alcun motivo per disincentivarla, la successiva focalizzazione su realtà più circoscritte è stata sovente pensata per fare emergere comportamenti, pratiche e azioni singolari in quanto *rappresentative* di un gruppo o di una classe di appartenenza. Tuttavia, facendo riferimento (anche) ad alcuni suoi studi empirici, Lahire (1995, 2010) sottolinea che l'individuo *può* essere studiato nella sua singolarità e complessità specifica, considerando ciò che lo distingue dagli individui a lui più prossimi o costituendo come oggetto di analisi le variazioni intra-individuali dei suoi comportamenti o, all'opposto, in quanto soggetto che condivide delle proprietà con altri individui di un gruppo o di una categoria. Ad ogni modo, «*l'individuo rappresentante di un collettivo non è mai lo stesso individuo in quanto somma e sequenza pressoché uniche di esperienze socializzatrici*» (2012: 262). In effetti, nel primo caso siamo di

fronte a un soggetto inserito in un unico spazio e considerato come elemento tra gli altri di un dato insieme (categoria, gruppo, classe), mentre nel secondo caso egli è considerato come un essere relativamente singolare (inserito in una molteplicità di spazi). Ne deriva che un approccio che si concentra *solo* sulle variazioni tra classi o gruppi, assimilando quadri socializzatori e classi di condizioni d'esistenza, tende ad articolare il quadro disposizionale sotto forma di coerenza-omogeneità (il patrimonio individuale statisticamente più frequente) e contraddizione/disomogeneità, dove quest'ultima è letta nei termini di eccezione e unica forma di pluralità disposizionale *visibile* (declinabile nel "transfuga di classe"). È evidente che secondo Lahire una sociologia più attenta a rilevare *empiricamente* le esperienze socializzatrici senza ridurle a quelle familiari ne coglie maggiormente la complessità ed è in grado di mostrare una pluralità disposizionale (con contraddizioni e sfasature anche solo lievi) quale aspetto in fin dei conti più diffuso dei casi di un habitus unico o omogeneo. Ad ogni modo, se l'individuo è diventato un oggetto d'indagine sociologica (e non solo psicologica e ancor più psicoanalitica), i ricercatori non devono *mai* perdere di vista che gli attori sono indissociabilmente degli esseri-in-relazione e dei portatori di proprietà sociali. Da questo punto di vista, anche se secondo Lahire, Bourdieu non è stato in grado di tenerle effettivamente insieme nelle sue ricerche, si deve essere grati innanzitutto a lui per aver sottolineato il «necessario legame tra dimensioni relazionali (affettive e sessuali) e quelle più classicamente studiate dalle scienze sociali» (Ivi: 278) come emerge nitidamente da questa citazione ripresa da Lahire:

io dirò soltanto che la storia individuale in quello che ha di più singolare, e anche nella dimensione sessuale, è socialmente determinata. È ciò che dice molto bene la formula di Carl Schorske: "Freud dimentica che Edipo era un re...". Ma, se si ha il diritto di ricordare allo psicanalista che il rapporto padre-figlio è anche un rapporto di successione, il sociologo deve egli stesso evitare di dimenticare che la dimensione propriamente psicologica del rapporto padre-figlio può essere di ostacolo a una successione *senza storia*, nella quale *l'héritier est en fait hérité par l'héritage* [corsivi miei] (Bourdieu, 1980: 75).

A questo punto ci si può chiedere *con* Lahire: dov'è la "vera" realtà? Si è già detto che Goffman ammette l'esistenza di differenti livelli di realtà sociale, a differenza di alcuni interazionisti che ritengono *reale* solo l'ordine dell'interazione, ridotto a quello della "conversazione" (Collins, 1988), escludendo, così, dagli *oggetti reali*, tutti quelli che necessitano della predisposizione di strumenti *ad hoc*. In particolare, l'uso di calcoli come implica qualsiasi inchiesta statistica capace proprio per questo di

mostrare discontinuità, scarti, opposizioni e fratture che l'occhio, fissato sugli individui e le loro interazioni, non sarebbe in grado di percepire. In tal senso, l'elaborazione di una *conoscenza mediata della realtà* (Pomian, 1984) non è certo *meno reale* dell'immediatismo fenomenologico interazionista assumendo, pertanto, che sia possibile *dissociare* percezione e conoscenza e che solo così si possano vedere oggetti autentici come ad esempio «la struttura della distribuzione dei redditi o dei diplomi» (Lahire, 2012: 285).

Allo stesso tempo si può pensare che esista un contesto *migliore* di altri? Se «l'universo delle scienze sociali e umane è minato dalle lotte per l'imposizione di un contesto dato (associato a un livello di realtà sociale e a una scala d'osservazione) come il solo contesto pertinente» (Ivi: 290), la posizione di Lahire cerca di combinare nominalismo e realismo. Pertanto, ne risulta che vi è «una pluralità di costruzioni scientifiche (e di contestualizzazioni) possibili, ma nessuna di esse costituisce una soluzione universale che si può applicare ciecamente quale che sia il suo oggetto di ricerca» (Ivi: 292). Quest'approccio, che Lahire ritiene prossimo a quello dello storico Roger Chartier (2009) nei termini in cui fuoriesce dall'illusione di una *coincidenza* tra reale e conoscenza, è «indissociabile da un razionalismo scientifico e da un senso pratico del ricercatore empirico» (Lahire, 2012: 293-294). Infatti, come afferma Lahire

non c'è alcuna ragione di pensare che la realtà oggettiva, quella che esiste indipendentemente da ogni sguardo *savant*, da ogni percezione, da ogni osservazione o da qualsiasi misura di un osservatore, non esista con le sue ricorrenze, le sue logiche, i suoi vincoli che i ricercatori hanno per oggetto di *scoprire* a partire da costruzioni scientifiche diverse e variegate. Ma questa realtà oggettiva non è nei *quadri di una conoscenza data* (sociologica, storica, antropologica, ecc.) se non a partire da *osservazioni determinate che impegnano sempre un punto di vista di conoscenza* (Ivi: 294).

In questo approccio epistemologico, la cui la matrice weberiana gioca un ruolo esplicito (Weber, 1903-1908, tr. it 1980), Lahire sottolinea *continuamente* l'importanza della scala d'osservazione assunta secondo la quale certe realtà appaiono o scompaiono. Si vedrà, così, che più ci si concentra su studi macrosociologici, e più dunque si adotta un'osservazione *da lontano*, più appariranno forme di omogeneità, mentre, al contrario, osservazioni più ravvicinate faranno apparire una maggiore eterogeneità e differenziazione. Ma una tale riflessione sulle scale d'osservazione non deve in alcun modo condurre ad adottare un relativismo epistemologico che si mostra indifferente alle costruzioni scientifiche.

Inoltre, ritornando ancora sull'inclinazione weberiana, non bisogna concludere che le scienze umane e sociali in quanto *scienze storiche* siano ideologiche. Si tratta piuttosto di affermare che gli scienziati non possono astrarsi dai quadri temporali in cui vivono (condividendo esperienze con i non-scienziati) e che dunque «i problemi che essi pongono sono sempre delle traduzioni scientifiche di problemi vissuti attraverso gli attori storici dati» (2012: 301). Allo stesso tempo, la diversità di costruzioni scientifiche «non sfocia fatalmente in una parcellizzazione del reale, ma, al contrario, dovrebbe incitare i ricercatori a situare il loro apporto specifico in rapporto al programma generale di studio delle pratiche [considerando l'intersezione] delle proprietà incorporate degli attori e delle proprietà dei contesti d'azione» (*ibidem*). In definitiva, l'irriducibile diversità dei punti di vista di conoscenza non equivale all'impossibilità di un accordo sulla scientificità dei lavori e di fronte alla sempre più vasta varietà di lavori sociologici, dei «ricercatori audaci» non dovrebbero demordere nel loro tentativo di mostrare una *certa* unità delle scienze sociali operando «sintesi teoriche originali accumulando le acquisizioni parziali di differenti programmi» (Ivi: 317).

5. UNA NUOVA DIVISIONE SOCIALE DEL LAVORO SCIENTIFICO È POSSIBILE?

L'ultimo breve capitolo di *Monde pluriel* è dedicato a come ripensare la divisione del lavoro scientifico e a distanza di un decennio ci pare ancora di particolare attualità. Innanzitutto, l'estrema varietà dei lavori riconducibili alle scienze sociali e umane *deve* essere pensata come l'articolazione di parti di un programma più generale capace di rendere conto delle pratiche sociali più disparate partendo, come si è più volte detto, dalla duplice presa in conto dei contesti d'azione e del passato incorporato dagli attori. Ne deriva che approcci e lavori diversi, più che opporsi, *devono* comunicare tra loro e completarsi, mentre le teorie sociali che si presentano come generali vanno più modestamente intese come «semplici teorie regionali». Tuttavia, è innegabile che le scienze umane e sociali contemporanee siano sottoposte ad «un duplice processo di dispersione dei loro lavori» (Ivi: 321). Da un lato, subiscono un *découpage* disciplinare che fa in modo che certe discipline si occupino prioritariamente di dimensioni specifiche del mondo sociale (economia, diritto, politica, educazione, ecc.), dall'altro, si evidenzia una ripartizione sotto-disciplinare che prende la forma di un'iperspecializzazione (storia urbana, storia politica, ecc.). Se una tale differenziazione va di pari passo con un movimento di professionalizzazione delle discipline scientifiche ed è indubbio che abbia permesso un incremento del rigore

e della capacità di definire con precisione gli oggetti empirici di ricerca, nondimeno una forte specializzazione rischia di *essicare* la conoscenza sino ad ora accumulata a svantaggio della totalità sociale e dei legami d'interdipendenza esistenti tra i vari domini della pratica. Da qui la proliferazione di improbabili, astratti ed etnocentrici *homines oeconomicus, juridicus, politicus*, ecc. e la difficoltà ad esporre ai lettori non specialisti un'idea più chiara della società in cui vivono. Ma vi sono anche conseguenze politiche. Infatti, l'incapacità dei ricercatori di trasmettere una visione complessiva di quello che in termini althusseriani potremmo chiamare *tutto strutturato*, fa sì che le visioni d'insieme che permettono all'*immaginazione politica* di dispiegarsi e stabilire dei legami o delle analogie tra fatti o domini eterogeni trovino un terreno favorevole d'espressione presso figure come «ideologi, editorialisti o filosofi-giornalisti senza dati né metodi che parlano in maniera molto “libera” del mondo sociale» (Ivi: 322). È fin troppo evidente, al netto di ogni approccio tecnofobico ed elitario, quanto una deriva di questo tipo sia oggi osservabile *soprattutto* nell'impatto della rivoluzione telematica e della pervasività *non riflessiva* della comunicazione che diffusamente si dispiega nei social-network. Ed è degno di nota che Lahire veda nella diffusione delle scienze sociali fin dalla giovane età un modo efficace per rendere i cittadini un po' più *soggetti* delle loro azioni (2016).

Da questa prospettiva, per Lahire vi sono almeno *tre elementi negativi* su cui agire per ripensare la divisione sociale del lavoro scientifico. Innanzitutto, occorre intervenire sulla tendenza insita ad ogni disciplina a chiudersi in sé stessa. Se la differenziazione sociale è un elemento ineludibile delle società complesse e come tale ha promosso uno studio settoriale, ciò non implica – riprendendo un auspicio di Norbert Elias – che non si possa (e si debba) pensare a qualcosa come una «scienza dell'uomo» (2012: 325). Non a caso, tutti i «pensatori inventivi» (Ivi: 329) sono stati in grado di combinare rigore di pensiero e massima apertura nei confronti delle discipline connesse (frequentandone regolarmente i lavori) e lo hanno fatto perché erano soprattutto attenti a costruire *scientificamente* il loro oggetto di ricerca.

In secondo luogo, occorre prendere le distanze da ogni forma di iperspecializzazione. L'apporto dato alle scienze sociali e umane da ricercatori come Foucault (1975, tr. it. 2002) – quando ad esempio è stato in grado di pensare i dispositivi di potere all'opera *trasversalmente* in diverse istituzioni (prigione, ospedale, caserma, scuola, ecc.) – o Bourdieu, che riflettendo sul suo eclettico disposizionalismo lo interpretava come un modo *sui generis* per «riunificare una scienza sociale fittiziamente frammentata» (Bourdieu, 2004: 89), in un universo accademico

iper-frammentato e specialistico come quello odierno è pressoché impensabile. Eppure, vi sono tutti gli strumenti per tenere insieme ricerca empirica e teorica (senza cadere nella tentazione di costruire una “grande teoria della società”) e soprattutto per non perdere di vista *l'interdipendenza delle sfere di attività* come ha mostrato lo stesso Lahire quando si è dato per oggetto lo studio delle variazioni intra-individuali dei comportamenti sociali.

Infine, occorre considerare l'insidia giocata da una “cattiva” professionalizzazione che interessa ormai da anni il mondo accademico. Essa va di pari passo con la tendenza a non occuparsi più delle “totalità” e si manifesta nella verifica della produttività quantitativa dei ricercatori (la frequenza delle loro pubblicazioni), nella frequentazione dei “buoni” luoghi di pubblicazione così come nella rapidità d'esecuzione del loro lavoro. Con i rischi annessi di: a) scartare a priori ricerche troppo complesse, difficili da padroneggiare, considerando le variabili in gioco, in tempi sempre più ristretti; b) preferire interventi più circoscritti al posto di lavori di carattere monografico; c) sopravvalutare il peso delle riviste *considerate migliori* secondo una rigida divisione per settori scientifico-disciplinari (rendendo alquanto temeraria, se non inconcepibile, la scelta di pubblicare in riviste di minore prestigio o di un altro settore disciplinare). In questa (presunta) ricerca dell'eccellenza non sfuggirà un intento fortemente conservatore e comunque di forte ostacolo ad un'effettiva innovazione.

6. CONCLUSIONI

Se la ricerca della *necessità di un ordine*, della sua universalizzazione connessa con una pratica di dominio sono aspetti che hanno innervato *un ideale* a lungo egemone di sapere scientifico nonché una pratica politica, l'ambivalenza e il peso della contingenza (con il suo portato esistenziale) non hanno smesso di riemergere e segnalare un'impossibile chiusura e inquadramento definitivo dei saperi. Per chi, come Bauman, ha attraversato il Novecento, un secolo costellato (anche) da *ferro e fuoco* (Traverso, 2007), è stato forse *naturale* al volgere del nuovo millennio mettere in guardia da ogni rigurgito di volontà di dominio che tentasse di uniformare e schiacciare ogni differenza. Da qui il suo *apparente* minimalismo universalistico inscritto nel «riconoscere a livello universale che la differenza è un'universalità che non è aperta alla negoziazione» (1991, tr. it. 2020: 283) in quanto l'attacco al diritto universale di essere diversi è *l'unica* deviazione dall'universalità che chi si vuole solidale non può tollerare. Ne consegue che vale davvero la pena combat-

tere (e così aspirare ad un'autentica emancipazione) *solo* se si dà corpo a *differenze solidali*. Come ci ricorda Bauman, la difficile consapevolezza postmoderna di *vivere senza garanzie* espone costantemente all'ansia, ma può essere anche un'opportunità. D'altro canto, l'affermarsi di una sociologia che riconosca il carattere plurale e complesso dei suoi strumenti, così come dei suoi oggetti di ricerca – a partire dagli stessi attori individuali –, ci pare che colga e riformuli tale opportunità e allo stesso tempo possa contribuire ad un'inclinazione scientifica unitaria che pur lontana da pretese “imperialistiche” non per questo si arrende a un relativismo cieco e indifferenziato. Anche questa, a ben vedere, è una *differenza* per cui vale la pena spendersi. In definitiva, al netto di alcune critiche a volte fuori fuoco all'approccio bourdieusiano, troviamo condivisibile il richiamo di Lahire per un *lavoro di sintesi* in materia di scienze sociali come ha ribadito *anche* recentemente in un vero e proprio *manifesto per la scienza sociale* (2021). A nostro avviso, senza un'ambizione di questo tipo, le scienze sociali perderebbero gran parte della loro specificità teorica e operativa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH. W., HORKHEIMER, M. (1944). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1997.
- ATKINSON, W. (2021). Fields and individuals: from Bourdieu to Lahire and back again. *European Journal of Social Theory*. 24(2): 195-210.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino, 1969.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 2001².
- BOURDIEU, P. (1980). *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. (1982). *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida, 1988.
- BOURDIEU, P. (2000). *Le strutture sociali dell'economia*. Trieste: Asterios, 2004.
- BOURDIEU, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'Agir.
- CHARTIER, R. (2009). *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel.
- COLLINS, R. (1988). The micro contribution to macro sociology. *Socio-*
-

- logical Theory*. 6(2): 242-253.
- DURKHEIM, É. (1893). *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Il Saggiatore, 2016.
- ELIAS, N. (2010). *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris: La Découverte.
- FOUCAULT, M. (1975). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi, 2002.
- GIROMETTI, A. (2020). *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- GOFFMAN, E. (1967). *Modelli d'interazione*. Bologna: il Mulino, 1982.
- GOULD, S. J. (2002). *La struttura della teoria dell'evoluzione*. Torino: Codice, 2003.
- JOLY, M. (2013). Socialisation, sociologie des champs et psychanalyse. Jusqu'où pousser l'unité des sciences humaines et sociales?. *Génèses*. 23(3): 147-160.
- LAHIRE, B. (1995). *Tableaux de famille: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris: Éditions du Seuil.
- LAHIRE, B. (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.
- LAHIRE, B. (2004). *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2010). *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2005). *L'esprit sociologique*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Éditions du Seuil.
- LAHIRE, B. (2016). *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2021). Manifeste pour la science sociale, AOC, 2.9.2021. Disponible online: <https://aoc.media/analyse/2021/09/01/manifeste-pour-la-science-sociale/?loggedin=true>
- MAUSS, M. (1991). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Puf.
- MEYERSON, I. (1987). *Écrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*. Paris: Puf.
- POMIAN, K. (1984). *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard.
- SIMMEL, G. (1908). *Sociologia*. Torino: Edizioni di Comunità, 1989.
- TRAVERSO, E. (2007). *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna: il Mulino.
- WEBER, M. (1903-1908). *Saggi sulla dottrina della scienza*. Bari: De Donato, 1980.
-