

a cura di
EMANUELA SUSCA

OLTRE L'ACCADEMIA
UNA SCIENZA DELLA SOCIETÀ PER LE PERSONE

N. 25

Collana diretta da *Paolo Giovannetti* (Università IULM, Milano)
e *Simona Moretti* (Università IULM, Milano)

COMITATO SCIENTIFICO

Guido Di Fraia (Università IULM, Milano)

Luisella Farinotti (Università IULM, Milano)

Irene Piazzoni (Università degli Studi di Milano)

Maria Angela Polesana (Università IULM, Milano)

Paola Ranzini (Università di Avignone)

Mara Santi (Università di Gand)

Francesca Stroppa (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)

Gianni Turchetta (Università degli Studi di Milano)

Fabio Vittorini (Università IULM, Milano)

Oltre l'Accademia

Una scienza della società per le persone

a cura di Emanuela Susca

Il volume è realizzato con il contributo del Dipartimento di Comunicazione, arti e media “Giampaolo Fabris” dell’Università IULM.



università
iulm

Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Ricerche IULM*, n. 25

Isbn: 9791222328263

Isbn (online): 9791222331263

DOI: 10.7413/1234-1234111

2025 – Mim Edizioni SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access publication distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

*Emanuela Susca**

La cultura di massa e l'intellettuale collettivo.
Appunti sulla sociologia degli intellettuali
in Bourdieu

1. *Introduzione*

In un intreccio di ricerca sociologica e riflessività autocritica, Pierre Bourdieu elabora nel corso degli anni una propria sociologia dei ceti intellettuali e del lavoro intellettuale. Di ciò tento di dar conto nelle pagine che seguono, in cui da principio rileggo soprattutto *La distinzione* (1979). Qui il sociologo si impegna in un lavoro di disvelamento della dimensione sociale del “gioco intellettuale”, descrivendo uno stretto legame tra la produzione culturale da un lato e le strutture di un potere che, dall'altro, si articola in uno polo economico e in uno culturale/simbolico.

Ne discende per Bourdieu una “divisione del lavoro di dominio”, che vede l'intellettuale come vittima del dominio stesso ma anche come complice che nega e sublima la subordinazione rivendicando il proprio presunto disinteresse e un altrettanto presunto rapporto privilegiato con i valori più alti e universali. E da qui anche il tema del “risentimento” di una figura che, oltre a rivelare verosimilmente la propria origine sempre più piccolo-borghese, alimenta un'industria culturale che al sociologo appare sempre più massificata e scadente.

* Università IULM di Milano.

Per di più, tanto ne *La distinzione* quanto in opere successive la critica bourdieusiana prende di mira anche i nuovi “produttori culturali”, ovvero gli specialisti della divulgazione culturale e scientifica che vanno affermandosi in una società ormai non più moderna e in cui le logiche di mercato rischiano di tradursi in mercificazione. Ed è contro questo dilagare di una “cultura media” – che tradisce quella alta restando comunque sorda alla voce dei ceti popolari o marginali – che Bourdieu oppone la difesa via via più convinta dell’“autonomia” degli ambiti di lavoro simbolico quale preconditione alla ricerca e tutela della verità e degli ideali più universalmente umani.

Focalizzando infine l'attenzione su ultimi scritti come *Sur la télévision* e i due *Controfuochi*, la parte conclusiva ripercorre il tema dell’“intellettuale collettivo”, figura plurale che Bourdieu chiama a unire la competenza culturale e scientifica con l'impegno pubblico e la mobilitazione corale contro l'egemonia neoliberista. Una piattaforma o speranza che rimonta evidentemente a un'epoca che precede la società digitale, ma che mantiene una propria attualità se declinata come co-costruzione di comunità riflessive che pongano il sapere al servizio delle persone.

2. L'intellettuale e il suo “risentimento”

Lavoro seminale della sociologia contemporanea, *La distinzione* offre anche elementi e spunti a una sociologia dei ceti intellettuali. Bourdieu parla a riguardo di uno sforzo di oggettivazione del “gioco intellettuale” possibile solo riflessivamente ed esponendosi in prima persona (1979, tr. it. 2001, p. 168), con quella capacità di svelare i retroscena del gioco culturale di cui per altro saprà dare prova ripetutamente anche negli anni successivi con *Homo academicus* (1984, tr. it. 2013), con alcune sezioni de *La Noblesse d'État* (1989) o ancor di più con l’“autoanalisi” scritta a pochi mesi dalla morte (Bourdieu 2004, tr. it. 2005).

Tuttavia, la prospettiva de *La distinzione* è almeno in parte diversa per il suo scavare nella “mitologia sociale” portando alla luce soprattutto moventi inconfessabili del lavoro intellettuale. L'attenzione si rivolge infatti alla “divisione del lavoro

di dominio", ovvero alla composizione degli strati superiori di ogni società dove Bourdieu vede "due diversi poteri" e principi di dominio convivere: "dominante e dominato, temporale e spirituale, materiale ed intellettuale, ecc." (1979, tr. it. 2001, p. 470). Da un lato, le élites economiche con il loro interesse tutto mondano per il profitto, dall'altro gli intellettuali e il loro anelito verso il sapere.

Muovendosi nel solco di Duby (1978; tr. it. 1980), Bourdieu istituisce qui una linea di continuità tra "*bellatores* e *oratores* nella società feudale" e "imprenditori ed intellettuali al giorno d'oggi" e restituisce il ritratto di persone di cultura dominate dagli eterni avversari – sovrani assoluti ieri e grandi capitalisti oggi – e afflitte da una coscienza infelice. Essi (ed esse), infatti, negherebbero e freudianamente rimuoverebbero la sottomissione al polo del denaro e, sublimando la frustrazione, si autocelebrerebbero come incarnazione e baluardo di valori supremi. E a permettere tutto ciò è per il sociologo quella separazione dal mondo comune che vede caratterizzare la figura dell'intellettuale – tanto più quando appartata nella vita accademica (Bourdieu 1979, tr. it. 2001, p. 490) –, ovvero quella lontananza dalla vita sociale ordinaria che nel lessico bourdieusiano è il punto di vista "scolastico".

È ancora *La distinzione* a rivelare un debito a riguardo nei confronti dell'idea di Mannheim di una *freischwebende Intelligenz*, ovvero di un raggruppamento intellettuale "disancorato", "relativamente sciolto dalle classi" e quindi libero di schierarsi nei vari conflitti (Mannheim 1929, tr. it. 1999, p. 151). E però, Bourdieu interpreta quell'idea di intelligenzia indipendente come autorappresentazione degli stessi intellettuali, accecati dall'"illusione dell'universalità" (1979, tr. it. 2001, p. 505) e cullati dall'"ideologia del pensatore utopistico" (ivi, p. 474 n. 8).

In questo contesto, vediamo anche agire il principio di "omologia strutturale" per spiegare come la distanza tra collocazioni sociali non escluda l'affinità, o persino la convergenza nelle opinioni e posizione politiche (ivi, pp. 326-327). In sostanza, questo il ragionamento, nella misura in cui patiscono entrambi il dominio economico, il docente universitario e il soggetto più svantaggiato possono trovarsi fianco a fianco nelle battaglie e fare fronte comune. Tuttavia, stando ancora a *La distinzione*, i

ceti intellettuali non vorrebbero affatto mescolarsi con i più umili e, all'opposto, proverebbero sacro orrore per il popolo (ivi, p. 263) stigmatizzandolo come "volgare" e "ordinario" (ivi, p. 260), oltre che arretrato (ivi, p. 355, n. 12).

Ma c'è di più. Oltre a invitare al sospetto verso la partecipazione dell'intelligenza alle sofferenze degli ultimi (ivi, p. 56), l'autore de *La distinzione* fa intervenire un capo d'accusa a cavallo tra critica dell'ideologia e psicologia: il *ressentiment* degli intellettuali, che agognano il successo anche quando professano disinteresse per il mondano. Da "parenti poveri" della borghesia (ivi, pp. 184, 303), i membri delle frazioni variamente più colte sarebbero insomma preda di una miscela torbida di frustrazione e servilismo. E il sentimento sarebbe stato addirittura inasprito dall'istruzione di massa, che avrebbe distribuito titoli di studio inflazionati alimentando prima le speranze di "un ingresso pieno nella borghesia" e poi, inevitabilmente, la frustrazione e disillusione per un'ascesa sociale modesta o addirittura inesistente (ivi, pp. 303-304).

Nel ragionamento bourdieusiano, il risentimento dell'intellettuale è in breve quello del piccolo borghese, che agita le bandiere della meritocrazia per puntare i piedi contro la perenne esclusione da posizioni di vertice pur potendo vantare le credenziali formali per occuparle. Ma, anche lasciando da parte il tema molto bourdieusiano del piccolo borghese pretenzioso, va soprattutto guardata la genealogia del ritratto dell'intellettuale invidioso e della stessa molla inconfessabile del "risentimento". Infatti, alle spalle vi è oggettivamente Nietzsche, con la tremenda requisitoria della *Genealogia della morale* contro gli "odiatori" e "gli uomini del *ressentiment*", "genia tremante di sotterranea vendetta" che tenterebbe di ammorbare la "coscienza dei felici" (Nietzsche 1887; tr. it. 1968, III, 14). E ciò non testimonia solo di quanto le suggestioni nietzscheane fossero diffuse nella cultura francese. Piuttosto, si vede una linea di continuità, forse inospettabile, che principia con la mentalità del "risentito" deprecata dal grande filosofo ("io soffro: qualcuno deve averne colpa" – così pensa ogni pecora malaticcia") (ivi, III, 15), ma trova una traduzione sociologica in Pareto – estimatore della *Genealogia della morale* – per il quale "gente che non è in buone condizioni, è persuasa che ciò è colpa della *società*" (1916; cfr. 1988, vol. II,

p. 931). E il passo successivo verso Bourdieu lo fa evidentemente Aron che, oltre a iniziare propriamente alla sociologia Bourdieu, si ispira anche e proprio a Pareto nel comporre *L'oppio degli intellettuali*, critica del supposto sonno ideologico degli uomini di cultura. Né è un caso che appunto di “oppio degli intellettuali” parli Bourdieu nel denunciare a propria volta quei “produttori culturali” che, da falliti, farneticano di una propria “missione” verso i posteri o l'umanità (1979, tr. it. 2001, p. 328).

3. *Massificazione e cultura media*

A quello dell'intellettuale “risentito”, però, *La distinzione* accosta il ritratto di un tipo umano nuovo e diverso. Sono – nelle parole dell'autore – i nuovi “produttori intellettuali più direttamente subordinati alla domanda del potere economico e politico, e portatori di nuovi modi di pensare e di esprimersi, di nuove tematiche e di nuove maniere di concepire il lavoro intellettuale e la funzione dell'intellettuale” (ivi, p. 155). Rispetto a quelli tradizionali, questi “nuovi intellettuali di servizio” appaiono arresi alla logica del mercato, in ciò condividendo “gli umori esistenziali di un'intera generazione intellettuale, che, stanca di sperare disperatamente una speranza collettiva” sembra aver cercato nel “ripiegamento su se stessa” – addirittura nel “narcisismo mistico” di qualche deriva orientaleggiante – “il sostituto della speranza di cambiare il mondo sociale, o anche solo di comprenderlo” (ivi, pp. 374-375).

I nuovi specialisti della nuova industria culturale esprimerebbero insomma in pieno lo spirito di un'epoca che tristemente offre interi cataloghi di premi di consolazione: mentre “i rampolli della borghesia minacciati dal declassamento” si avviano verso le vere e proprie “nuove professioni” – “radio, televisione, *marketing*, pubblicità, ricerca di scienze sociali, ecc.” (ivi, p. 154) – molti si accontentano di semplici posizioni subalterne come un impiego nella scuola, o animano avanguardie e gruppi alternativi (ivi, p. 260 n. 19), con ciò assicurandosi “al minimo costo” quel poco di prestigio che ancora compete agli intellettuali (ivi, pp. 380-381).

D'altra parte, per *La distinzione*, credito e reputazione riservati un tempo alle persone di cultura stanno ormai venendo meno, così come perde terreno la "cultura disinteressata" a tutto vantaggio della "cultura economica o politecnica dei 'moderni quadri'" e vanno ri-articolandosi le relazioni di potere che ricalcano vecchie asimmetrie. È così in particolare per la gerarchia dei generi, dove alle donne spetta per lo più di conservare e trasmettere la vecchia cultura mentre gli uomini hanno spianata la strada verso "la nuova cultura, rivolta all'azione, alla gestione dell'economia, alla gestione del potere" (ivi, pp. 324-325).

E però, a ben vedere, questi nuovi intellettuali sono raffigurati come personaggi dentro una trasformazione assai più generale: l'affermarsi di una "cultura media" che per *La distinzione* estende e rende sistematico l'approccio piccolo-borghese alla cultura. Scrive infatti il sociologo:

Quello che costituisce la cultura media è il rapporto piccolo-borghese con la cultura – errore di oggetto, disprezzo, credenze mal indirizzate, allodoxia. [...] Quello che costituisce il rapporto piccolo-borghese con la cultura e la sua capacità di trasformare in cultura media tutto quello che tocca [...] non è [...] la sua "natura", ma è la stessa posizione del piccolo-borghese, che determina il suo rapporto con la cultura legittima ed il suo modo, insieme avido e ansioso, ingenuo e serio, di aggrapparsi ad essa. (ivi, p. 336)

Siamo così ricondotti alla piccola borghesia, infelicamente "risentita" e, cosa ancor più significativa, antitetica alla cultura alta (o comunque meritevole d'essere tramandata e appresa). Con il loro rispetto deferente verso la cultura della parte sociale dominante (ivi, p. 332), infatti, i piccolo-borghesi non fanno che rimarcare una distanza abissale dalla grande borghesia a cui vorrebbero somigliare: "non sanno giocare il gioco della cultura come un gioco" e – pieni di soggezione e in fin dei conti d'invidia – "non riescono nemmeno a immaginare la sicurezza irresponsabile, la disinvoltura insolente, o addirittura la disonestà nascosta, racchiusa in ogni singola pagina di un saggio ispirato di filosofia, di arte, o di letteratura" (ivi, pp. 339-340).

In sostanza, stando sempre all'analisi qui condotta, gli errori di valutazione e le pretese di distinzione piccolo-borghesi si tra-

ducono in un'instancabile domanda di cultura media, appagata altrettanto instancabilmente da scadenti imitazioni delle produzioni autentiche e di valore (che restano appannaggio della grande borghesia). Così, la *doxa* – che rimanda ai valori culturali dominanti e legittimi – arretra ed è soppiantata dall'*allodoxia*, una sorta di cifra del gusto medio che “porta a scambiare l'operetta per la ‘grande musica’, la divulgazione per la scienza, la finta pelle per quella autentica” per trovare appagamento illusorio al bisogno di emergere nella scalata sociale (ivi, p. 331). Né forse occorre rimarcare come questa domanda continua di beni “eterodossi” sia soddisfatta grazie ai “nuovi intermediari culturali”, tanto poco apprezzati nell'opera di cui stiamo parlando: “i responsabili delle trasmissioni culturali della radio e della televisione, o i critici dei giornali e dei settimanali ‘di qualità’, e tutti i giornalisti-scrittori o gli scrittori-giornalisti” che “hanno inventato tutta una serie di generi intermedi tra la cultura legittima ed i prodotti a grande diffusione” (ivi, p. 333).

Rendendosi probabilmente conto del tono elitario dell'analisi, Bourdieu rimarca la distanza tra il proprio ragionamento e le varie denunce (filosofiche e sociologiche) che, sulla scorta di Heidegger o Adorno, prendono di mira il livellamento anche e soprattutto per via di un'insofferenza neanche troppo celata per la massa (ivi, pp. 469, 434 n. 25, 397, 398 n. 14). Tuttavia, sul punto neppure la visione bourdieusiana è del tutto estranea all'aristocratismo rimproverato ad altri. Infatti, pur restando innegabile che la volgarizzazione inclina spesso al depotenziamento dei contenuti divulgati, resta anche vero che le occasioni di incontro con i beni della cultura possono contrastare i rischi d'esclusione dalla conoscenza che incombono in particolare sulle persone più marginali.

Va però anche detto che l'aspetto essenziale sembra qui un altro, ancorato all'idea che vede negli ambiti della cultura luoghi in cui, quanto meno a volte, “può sorgere l'interesse per la verità” (ivi, p. 526). Ed è sempre questa convinzione che, come fanno i suoi lettori, porterà il sociologo a definire gli intellettuali “avvocati dell'universale” (1991, p. 22) o addirittura, sulla scorta di Husserl ed enfaticamente, “funzionari dell'umanità” (1996, tr. it. 1997, p. 14). Una convinzione o speranza relativa

al lavoro intellettuale che è quindi già presente ai tempi de *La distinzione*, dove infatti si trova scritto che “gli intellettuali e gli artisti sono collocati nello spazio sociale in modo tale da doversi schierare con il disinteresse e con tutti i valori universali ed universalmente riconosciuti come i più elevati” (1979, tr. it. 2001, p. 327).

4. *Autonomia della cultura ed engagement*

D'altra parte, già un articolo comparso sugli *Actes* nel 1976 presenta gli ambiti (o “campi” nel lessico bourdieusiano) della cultura e della scienza e in generale della “produzione simbolica” come luoghi in cui si producono le condizioni per un avanzamento della verità e della ragione, ovvero per un “progresso paradossale” che si compie ovviamente attraverso la storia ma ha valore e significato che trascendono la storia stessa (1976, pp. 88-104).

A scapito delle critiche di determinismo – e quindi di eterna riproduzione dell'identico – mossegli non di rado, Bourdieu mostra già qui una tensione verso un progresso razionale ed etico che – a determinate condizioni – si possa irradiare dai campi variamente culturali a vantaggio dello spazio sociale complessivo. Tuttavia, l'equilibrio è instabile. La mercificazione della cultura viene infatti individuata come fattore che fa scemare la differenza tra “valore specifico” e “valore di mercato” dei prodotti culturali e, più in generale, il “principio di gerarchizzazione economico” è pensato come in via di estensione a tutta la vita sociale (1979, tr. it. 2001, p. 326 n. 39). E ciò alimenta in Bourdieu una preoccupazione che si fa più marcata col passare degli anni, come mostrano le ripetute analisi sull'autonomia dei campi culturali (presentata appunto come essenziale per il progredire dell'universale e per la stessa convivenza civile all'interno degli Stati) e l'idea sempre più centrale di un “interesse per il disinteresse” che vige negli “universi in cui il disinteresse è ricompensato” (oltre alla famiglia, “i diversi campi di produzione culturale, campo letterario, artistico, scientifico ecc.”) (1994, tr. it. 1995, p. 147).

Guardando ad ambiti culturali in cui si gioca con regole diverse da quelle del profitto materiale, e dove vi è o dovrebbe esservi spazio per la ragione, la verità e l'altruismo, Bourdieu sceglie insomma di scommettere sulla possibilità che strategie di perseguimento di un utile meno tangibile e diretto di quello economico possano produrre risultati di valore e interesse generali. Ed è appunto in quest'ottica che difende l'autonomia e quella separatezza dal mondo comune che, come da poco visto, aveva invece stigmatizzato anche sarcasticamente ne *La distinzione*. In questo senso, scrive ora a chiare lettere che "occorre costruire una specie di torre d'avorio all'interno della quale ci si giudica, ci si critica, ci si combatte persino, ma con cognizione di causa; ci si scontra, ma con armi, strumenti scientifici, tecniche, metodi" (1996, tr. it. 1997, p. 76). Ma tutto questo non significa affatto disinteressarsi del mondo in cui si vive perché, al contrario, "si tratta di affermare la funzione che è da sempre quella dell'intellettuale: quella che consiste nell'intervenire nell'universo politico – come Zola – con l'autorità e la competenza associata all'universo autonomo dell'arte, della filosofia o della scienza" (Bourdieu 1990; tr. it. 2005, p. 99).

Ma come conciliare quell'autonomia e la neutralità della scienza con un impegno che richiede di misurarsi rispetto alla politica? Il nodo è risolto presentando autonomia e impegno come momenti entrambi indispensabili e in sostanza consecutivi:

Si può dire, semplificando, che le scienze sociali hanno pagato il loro accesso (del resto sempre contestato) allo statuto di scienze con una formidabile rinuncia: attraverso un'auto-censura che costituisce una vera e propria mutilazione, i sociologi – e io per primo, che spesso ho rinunciato alla tentazione del profetismo e della filosofia sociale – si sono imposti la rinuncia, in quanto trasgressione alla morale scientifica capace di screditare il loro autore, a tutti i tentativi di proporre una rappresentazione ideale e globale del mondo sociale. (ivi, p. 98)

Sono considerazioni che chiamano in primis la sociologia a svincolarsi da un'avalutatività divenuta dogma. E nel secondo dei *Controfuochi* troviamo l'estensione di quell'invito all'*engagement* a tutti i mondi della ricerca e della cultura:

Sono ben cosciente del fatto che chiamando i ricercatori a mobilitarsi per difendere la propria autonomia e per imporre i valori connessi al loro mestiere, rischio l'indignazione di quanti, scegliendo le virtuose comodità del rinchiudersi nella propria torre d'avorio, considerano ogni intervento al di fuori della sfera accademica come un pericoloso attentato a quella famosa "neutralità assiologica" che viene a torto identificata come l'oggettività scientifica [...]. Tuttavia resto convinto che si debba, ad ogni costo, far entrare le conquiste della scienza nel dibattito pubblico dal quale sono tragicamente assenti. (Bourdieu 2001; tr. it. 2001, pp. 8-9)

Si può rileggere anche in quest'ottica il volumetto *Sur la télévision*, che presenta "esoterismo" ed "essoterismo" come momenti non alternativi ma successivi della conoscenza: se l'esoterismo è necessario nella fase di riflessione ed elaborazione, è invece l'essoterismo che permette di restituire doverosamente alla collettività il senso e i risultati delle proprie ricerche (Bourdieu 1996; tr. it. 1997, pp. 80-81).

Più in generale, la critica di Bourdieu scaturisce anche e soprattutto dalla volontà di schierarsi per l'autonomia degli ambiti culturali contrastando la tendenza all'"intrusione" (ivi, p. 81) da parte del mezzo televisivo e il conseguente pericolo di "eteronomia" (ivi, p. 70). E ciò nella convinzione che l'"universo giornalistico" – privo dei meccanismi che regolano la vita e la concorrenza nell'"universo scientifico" – sia inevitabilmente più incline a cedere alle richieste dei poteri economici (ivi, pp. 65-66, pp. 56-57), soprattutto nel marginalizzare gli intellettuali scomodi e dare invece visibilità a schiere di "specialisti del pensiero usa e getta" (ivi, pp. 43 e 41), di "fast thinkers" dell'industria del "fast food culturale" e di supposti esperti che vantano "un peso giornalistico assolutamente sproporzionato al peso specifico di cui godono nel loro universo specifico" (ivi, pp. 33 e 73). E nella stessa direzione va l'invettiva contro gli "intellettuali-giornalisti", che stanno a cavallo tra mondo accademico e televisivo e per Bourdieu "si servono della loro doppia appartenenza per sottrarsi alle esigenze specifiche dei due universi" e, cosa forse peggiore, sono responsabili della propagazione di "forme nuove di produzione culturale, situate in una zona intermedia e non ben definita tra l'esoterismo universitario e l'essoterismo gior-

nalistico” alimentando l’allodoxia di “categorie di consumatori” sprovvedute ma voraci (ivi, pp. 95-96).

Siamo così ricondotti nei pressi del discorso sulla cultura media già visto ne *La distinzione*, come mostra anche il fatto che la televisione sia incolpata di avere depresso il livello culturale generale favorendo invece la diffusione del genere “commerciale” a svantaggio di un genere “puro” (ivi, p. 88). Però ora l’intento non è dissertare sulla cultura di massa ma, posta una diagnosi, è soprattutto incoraggiare la resistenza contro uno scadimento descritto come culturale e assieme morale. Di qui lo squillante appello alle persone che li popolano a vigilare energicamente sui confini dei propri ambiti scientifici e culturali:

Se i campi scientifici, politici, letterari sono minacciati dall’influenza dei media, ciò dipende dal fatto che all’interno di tali campi esistono individui eteronomi, poco accreditati dal punto di vista dei valori specifici del campo, o, per usare un linguaggio più corrico, dei “falliti” o gente comunque votata al fallimento, che hanno tutto l’interesse a rimanere eteronomi, a cercare all’esterno una consacrazione (rapida, precoce, prematura ed effimera) che non sono riusciti a ottenere all’interno del loro campo; costoro, per di più, saranno particolarmente ben visti dai giornalisti in quanto non fanno loro paura (a differenza degli autori più autonomi) e sono pronti a tener conto delle loro esigenze. Se mi sembra indispensabile combattere gli intellettuali eteronomi, è perché costoro costituiscono il cavallo di Troia attraverso il quale l’eteronomia, in altre parole le leggi del commercio e dell’economia, invade il campo. (ivi, p. 78)

Sbarrare la strada agli pseudo-intellettuali e reagire all’“intrusione dei poteri mediatici” nella “scienza più pura” significa insomma per Bourdieu difendere tutti assieme – con “sforzi collettivi” – “l’autonomia, che è la condizione del progresso scientifico, dal potere in continuo aumento della televisione” (ivi, p. 74). Ma il ripristino delle “frontiere” appare l’opposto dell’arroccamento, come suggerisce il contestuale appello a seguire il “modello inaugurato da Zola” e “uscire dalla torre d’avorio” usando “tutti i mezzi disponibili” – compresi quelli del vituperato (da Bourdieu) campo giornalistico – per “imporre all’esterno le acquisizioni e le conquiste rese possibili dall’autonomia” (ivi, pp. 96-97).

Proprio a questa interpretazione del “modello” Zola si ispira negli ultimi anni Bourdieu. Esponendosi anche mediaticamente in prima persona per l'obiettivo che si è dato – “lavorare per generalizzare le condizioni di accesso all'universale”, ovvero in direzione di un'uguaglianza possibile –, egli accetta il rischio di banalizzare, divulgandolo, il proprio pensiero (“più un'idea è complessa, in quanto è stata prodotta in un universo autonomo, più la restituzione di essa è difficile”). E in tutto ciò interpreta i propri sforzi come interni a un moto più in generale, in parte da assecondare e in parte da accendere con alleanze strette al di fuori dell'accademia. Scrive infatti:

[...] occorre che i produttori chiusi nella loro piccola rocca sappiano uscire e lottare, collettivamente, per avere buone condizioni di diffusione, per avere la proprietà dei loro mezzi di diffusione, e che lottino inoltre, stabilendo un collegamento con gli insegnanti, i sindacati, le associazioni ecc., perché i ricettori ricevano una educazione tesa a elevare il loro livello di ricezione. (ivi, 82)

L'“intellettuale collettivo” è la via additata da Bourdieu per uscire assieme dalla torre d'avorio.

6. *L'intellettuale collettivo, tra critica e proposta*

Secondo la piattaforma dell'ultimo Bourdieu, l'intellettuale collettivo dovrebbe riunire gli alti ranghi di cultura e scienza con le lavoratrici e i lavoratori – di livello medio o medio-basso – impegnati soprattutto nel sociale e nella scuola. E raccogliendo l'eredità “dell'intellettuale critico, morto o vivo che sia” – quindi di “Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault” e del “pensiero del '68”, il sociologo indica come obiettivo comune la resistenza e il contrattacco contro i danni prodotti dalla “visione neo-liberista” (1998; tr. it. 1999, pp. 20-21 e 41).

Da notare è anche che, rivolgendosi agli “intellettuali risolutamente universalisti” e “interessati a universalizzare le condizioni di accesso all'universale” (2001; tr. it. 2001, pp. 46, 75 e 27), Bourdieu invita a spendersi per estendere alla “vita pubblica” la “logica della vita intellettuale” (fondata sull'“argomentazione”

e “confutazione”) (1998; tr. it. 1999, p. 22), ovvero sollecita a “una politica di intervento nel mondo politico che obbedisca, per quanto possibile, alle regole vigenti nel campo scientifico” (2001; tr. it. 2001, p. 47).

Posto in questi termini (Susca 2023), anziché antitesi o indebolimento, l’engagement appare un ripristino della scienza vera contro le strumentalizzazioni del pensiero unico:

i potenti [...] non smettono di dire “la scienza è con noi”, così come in altri tempi si conduceva una guerra gridando: “Dio è con noi”; e questi stessi “potenti” chiedono alla brava gente di rimettersi ai più competenti, a coloro che sanno meglio le cose, che rivendicano il monopolio della manipolazione dei beni di ordine politico, il monopolio della definizione del bene e del bene politico, in nome del monopolio della competenza e della verità. A questa prova di forza che si esercita nel nome della scienza, ma con tutti i mezzi che permette di avere il potere economico, si è in diritto, e forse in dovere, di opporsi, nel nome stesso della scienza. (2005, p. 63)¹

Ed è infatti in nome della scienza stessa che Bourdieu spiega in un’intervista del 2000 il ruolo che si è assegnato sul piano culturale e politico:

Gli intellettuali sono degli esperti contro altri esperti! Per esempio, contro un uomo come Anthony Giddens, un sociologo britannico che è stato uno dei primi a pensare la destra neo-liberale, o piuttosto la pseudo-sinistra neo-liberale di Tony Blair. E chi conta contro Giddens più di Bourdieu? Io ho l’autorità scientifica e io conosco le armi. (Lescourret 2008, p. 420)²

Ma una tale esposizione in prima persona conterebbe davvero poco come gesto isolato. Per questo Bourdieu caldeggia la nascita e il consolidamento di “reti critiche” che raggruppino “‘intellettuali specifici’ (nel senso di Foucault)” (2001; tr. it. 2001, p. 42).

¹ Si tratta di una conferenza che Bourdieu tiene l’11 febbraio 1999.

² Le affermazioni sono da un’intervista a Bourdieu comparsa l’11 maggio 2000.

L'intellettuale collettivo è insomma pensato come distante sia dal pathos eroico dell'engagement *à la* Sartre sia dal rapporto pedagogico con masse o movimenti preteso o immaginato da qualche esponente "organico" a qualche apparato di partito. Simile invece a una "levatrice" che fa nascere "utopie realistiche" (2001; tr. it. 2001, p. 43), questo intellettuale collettivo è chiamato a scardinare sul piano cognitivo la logica dell'esistente e preparare alternative plausibili. Così descrivono tutto ciò i *Controfuochi*:

Per cominciare, questo intellettuale collettivo può e deve svolgere delle funzioni negative, critiche, lavorando all'elaborazione e alla diffusione di strumenti di difesa contro la dominazione simbolica che si avvale oggi, il più delle volte, dell'autorità della scienza. Con la forza della competenza e dell'autorità di un collettivo unito, esso può sottoporre il discorso dominante a una critica logica che affronti il lessico ("mondializzazione", "flessibilità", etc.), ma anche le argomentazioni e, in particolare, l'uso delle metafore. Questo intellettuale collettivo può altresì sottoporre il discorso dominante a una critica sociologica che estenda quella logica [...]. Può infine esercitare una critica, propriamente scientifica, alla pretesa autorità scientifica degli esperti [...]. Ma può svolgere anche una funzione positiva, contribuendo a un lavoro collettivo di invenzione politica. (2001; tr. it. 2001, pp. 42-43)

A una *pars destruens* che disarticola le ideologie dominanti dovrebbe affiancarsi anche una *construens*, impegnata a elaborare riforme più immediatamente politiche. È in sostanza con questo programma e con questa speranza che si conclude l'elaborazione sui ceti intellettuali di Bourdieu, che scompare nel gennaio del 2002 interrompendo così anche i suoi personali progetti di impegno culturale, scientifico e assieme politico.

7. Una breve conclusione

Pur pensate e proposte in anni precedenti l'era digitale, le considerazioni di Bourdieu sul campo intellettuale conservano una buona dose di interesse e valore. Al netto dei toni o cedimenti elitari qua e là ravvisabili, siamo infatti indiscutibilmente

messi di fronte a tendenze già viste da Bourdieu e acuite oggi più che mai da piattaforme e circuiti digitali e generativi: per citarne alcune, la subordinazione della cultura a un'economia fatta di colossi del nuovo capitalismo, la conseguente perdita marcata di autonomia dei ceti intellettuali, la visibilità o il consenso regolati da algoritmi che soppiantano la concettualizzazione.

Notoriamente, poi, la circolazione delle idee avviene sempre più in contesti in cui si assottiglia o cade decisamente la distinzione tra produzione e consumo culturale. Il che alimenta gioco-forza la crisi di legittimazione del lavoro intellettuale, per altro senza accrescere in modo significativo il tasso di democrazia delle nostre società. Laddove potevano o dovevano farsi strada nuove condivisioni o sinapsi di una qualche intelligenza collettiva, infatti, si addensano oggi invece le infrastrutture di un controllo capillare e che può conferire sembianze inedite alla sorveglianza.

Eppure, anche in questo orizzonte vorticoso e incerto, la proposta bourdieusiana di "intellettuale collettivo" può invitare a concepire con chiarezza ancora maggiore la produzione culturale come una pratica cooperativa e socialmente responsabile, in grado di opporsi alla frammentazione o all'irrelevanza della conoscenza. E forse, la difesa di spazi di autonomia e di ricerca di verità può oggi essere ripensata e riproposta nei termini di una nuova solidarietà epistemica, in una circolazione critica del sapere capace di restituire autorevolezza anche a microcosmi che – come in primis l'Accademia – hanno tradizionalmente la propria ragion d'essere nella co-costruzione della cultura e della scienza.

Sociologo per scelta e con passione, Bourdieu giunge a legare le possibilità pratiche della sociologia alla capacità di fare rete al di fuori di se stessa, con le altre scienze sociali e con le persone di scienza tout court ma anche con gli ambiti della letteratura e dell'arte e del variegato mondo del simbolico, con gli universi della scuola e le ramificazioni dello Stato sociale. E in questa prospettiva, affida a comunità di ricerca aperte e a pratiche di revisione e azione collettive il compito di incarnare e rilanciare l'"interesse per il disinteresse", propensione quasi paradossale a un darsi e trascendersi che vede coltivata – pur tra mille contraddizioni – dal complesso dei campi culturali.

Raccogliere il testimone di quell'“utopia realistica” potrebbe allora avere molto senso in anni come i nostri, dove il realismo tende a spegnersi nella constatazione o nell'arroccamento egoistico e gli slanci rischiano di librarsi effimeri e privi di prospettiva. E forse o magari, rompendo con la tentazione aristocratica e soprattutto andando decisamente oltre l'epoca di Bourdieu, anche l'appropriazione critica della rete può schiudere scenari a una cultura che voglia incontrare le persone con l'ambizione di rendersi utile alle loro vite. Bandita questa speranza, in effetti, anche l'avorio della torre che svetta finisce col ridursi in sabbia.

Riferimenti bibliografici

- Bourdieu, P.
 1976 *Le champ scientifique*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, 2-3, pp. 88-104.
 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris; tr. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 2001.
 1984 *Homo academicus*, Minuit, Paris; tr. it. *Homo academicus*, Dedalo, Bari 2013.
 1989 *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris.
 1990 *Préface*, in N. Chmatko, G. Tcherednitchenko (a cura di e traduzione di), *Sociologie de la politique*, Socio-Logos, Mosca, 1993; tr. it. in P. Bourdieu, *Proposta politica. Andare a sinistra oggi*, Castelvechi, Roma 2005.
 1991 *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari.
 1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris; tr. it. *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995.
 1996 *Sur la télévision; suivi de l'emprise du journalisme*, Liber, Paris; tr. it. *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano 1997.
 1998 *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Liber, Paris; tr. it. *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reser, Milano 1999.
 2001 *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Raison d'Agir, Paris; tr. it. *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma 2001.
 2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris; tr. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2005.
 2005 *Proposta politica. Andare a sinistra oggi*, Castelvechi, Roma.

Duby, G.

1978 *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris;
tr. it. *Lo specchio del feudalesimo, sacerdoti, guerrieri, lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1980.

Lescourret, M.-A.

2008 *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Flammarion, Paris.

Mannheim, K.

1929 *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929; tr. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1999.

Nietzsche, F.

1887 *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*; tr. it di G. Colli, M. Montanari, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1968.

Pareto, V.

1916 *Trattato di sociologia generale*; ried. Utet, Torino 1988.

Susca, E.

2023 *Illusions and Aporias of Democracy: Politics as Seen by Pierre Bourdieu*, in "Central European Political Science Review", 24(92), pp. 125-140.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2025
da Geca - Divisione Libri di Ciscra Spa, Arcore (MB)*