

Habitus, monade e armonia

Alcuni nodi leibniziani nel pensiero di Pierre Bourdieu

Miriam Aiello

Abstract: The article is a contribution to the analysis of some of the many Leibnizian themes that have contributed to animate and shape the structure of Pierre Bourdieu's social theory. In particular, the article examines some elements of contact and affinity between the Bourdieusian concept of habitus and the Leibnizian concept of monad, as well as between the system of the correspondence between first- and second-order objectivity developed by Bourdieu and the model of harmony theorised by Leibniz.

Keywords: Bourdieu; Leibniz; Habitus; Monad; Harmony.

1. Introduzione

I filosofi sono molto più presenti nel mio lavoro di quanto non possa dirlo, spesso, per paura di aver l'aria di sacrificare al rituale filosofico della dichiarazione di fedeltà genealogica. E poi essi non sono presenti nelle fattispecie ordinarie...¹

Pierre Bourdieu si è sempre auto-qualificato come filosofo mancato per scelta e come sociologo per conversione. Se egli ha mantenuto con la filosofia un rapporto estremamente ambivalente², d'altro canto, è innegabile che la formazione filosofica di Bourdieu abbia svolto un ruolo fondamentale nell'impostazione della sua opera: tale per cui sia il lavoro di costruzione epistemologica preliminare, sia il contenuto della sua teoria sociale esibiscono, anche al di là delle intenzioni dello stesso Bourdieu, un importante e irriducibile spessore filosofico.

Può esser dunque lecito – assumendo opportune cautele – domandarsi se e cosa della sua formazione filosofica sia rimasto nella sua opera sociologica. O, detto altrimenti, se, “bourdieusianizzando Bourdieu”, il suo habitus sociologico (sistema di disposizioni di metodo, analisi e costruzione dell'oggetto sociale) risulti almeno parzialmente inscritto su un progresso

* Università degli Studi Roma Tre (aiello.mir@gmail.com)

¹ Bourdieu (1987, 60). Nei riferimenti alle opere di Bourdieu e Leibniz è indicato l'anno dell'opera originale e il numero di pagina della traduzione italiana.

² Cfr. Bourdieu (1997, 2001, 2004).

e ineliminato habitus filosofico (sistema di disposizioni teoriche e concettuali)³.

Fornire in questa sede una valutazione complessiva del ruolo dei diversi riferimenti filosofici è pressoché impossibile, giacché la sua opera è un collettore di tradizioni filosofiche, dalla tradizione di epistemologia storica, alla fenomenologia, al marxismo, a Wittgenstein, ad alcuni autori della tradizione anglosassone. All'interno di questo intreccio di influenze, svolge un importante ruolo il razionalismo moderno e, in particolare, l'influsso di quella che Wacquant ha chiamato "l'ala non cartesiana"⁴ della filosofia razionalistica moderna, Pascal, Spinoza e Leibniz. L'ispirazione pascaliana dell'opera di Bourdieu è del resto del tutto esplicita e pienamente manifestata nell'opera *Meditazioni pascaliane*, con la conseguenza che la letteratura critica ha sovente valorizzato il pensiero di Blaise Pascal come fonte e ispirazione filosofica⁵. Tuttavia, si corre il rischio che una ipervalorizzazione della presenza di Pascal finisca per oscurare la presenza di altri filosofi moderni e limiti in modo indebito la valutazione del loro influsso teorico. Se recentemente sono apparsi lavori che sottolineano i legami e i punti di contatto tra Bourdieu e Spinoza⁶, in questo articolo, sulla base della valorizzazione della presenza di tematiche tipiche del razionalismo moderno nell'architettura problematica della teoria sociale bourdieusiana, indagheremo in particolare il ruolo sistema leibniziano⁷.

Come esplicitamente dichiarato nei *Lineamenti per un'autoanalisi*, Leibniz fu un autore profondamente studiato da Bourdieu prima della sua conversione alla sociologia:

Da tempo, orientato probabilmente dalle mie *disposizioni originarie*, cercavo di sottrarmi a quel che di irreali, se non di illusorio, aveva una buona parte di ciò che a quel tempo si associava alla filosofia: andavo verso la *filosofia delle scienze*, la *storia delle scienze*, i *filosofi più radicati nel pensiero scientifico*, come *Leibniz*, e avevo depositato, con Georges Canguilhem, un progetto di tesi su "Le strutture temporali della vita affettiva" per il quale contravo di fondarmi contemporaneamente su opere filosofiche

³ Come lo stesso Bourdieu in certi frangenti sembra aver ammesso, è anche probabile che egli spinto dalle proprie valutazioni circa l'ospitalità del campo filosofico francese abbia accuratamente dissimulato, spesso attraverso riferimenti obliqui, spostati e camuffati, ciò che della sua opera sarebbe potuto essere rivendicato dalla filosofia. Va da sé, che se anche si appurasse un'influenza diretta della sua fase filosofica su quella sociologica questo non diminuirebbe in alcun modo la portata e il merito dell'opera bourdieusiana.

⁴ Wacquant (2015, 8).

⁵ Delhom (2009), Bouveresse (2012), Macherey (2014).

⁶ Petrillo (2017), Lantoine (2018).

⁷ Weik (2010), Zitouni (2014), Pinto (2019), Kulikov (2019).

come quella di Husserl e su alcuni lavori di biologia e di fisiologia. *Trovavo nell'opera di Leibniz*, la cui lettura mi costringeva a studiare matematica (il calcolo differenziale e integrale, la topologia) e un po' di logica, *un'altra occasione di identificazione reattiva*⁸.

Questo passaggio consente non solo di associare strettamente l'intellettuale Bourdieu nel suo complesso alla tradizione di filosofia e storia delle scienze, e di prenderlo pertanto sul serio quando dichiara di sentirsi “fortemente radicato in una tradizione filosofica “hard” (Leibniz, Husserl, Cassirer, storia e filosofia della scienza, etc.)”⁹, ma anche di leggere in questi interessi un baluardo di resistenza contro lo spirito filosofico dominante, costituito all'epoca dall'esistenzialismo di Sartre.

Ora, però, la principale difficoltà in cui incorre il tentativo di valutare l'influenza del pensiero di Leibniz nell'opera di Bourdieu a partire dai suoi studi filosofici giovanili è legata al fatto che i frutti di questi studi filosofici non hanno mai trovato uno sbocco editoriale: il suo lavoro di DES, un'introduzione e traduzione commentata delle *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* condotta sotto la supervisione di Henry Gouhier¹⁰ non è stato pubblicato e attualmente non risulta nell'archivio delle tesi dell'ENS, né del resto ha avuto maggior fortuna il progetto di ricerca di dottorato depositato presso Georges Canguilhem dedicato alle strutture temporali della vita affettiva, “argomento di tesi, successivamente abbandonato”¹¹. È ovvio dunque che fintantoché questi ed eventualmente altri lavori giovanili non verranno reperiti e studiati accuratamente, l'ipotesi dell'influsso dello studio di Leibniz sul pensiero non può chiaramente ambire a una piena verifica. Tuttavia, in questo articolo si muoverà dall'idea che la tesi di una presenza teorico-problematica del pensatore di Lipsia nell'architettura teorico-sociale bourdieusiana possa essere difesa per via teoretico-interpretativa e quindi anche in assenza di un supporto testuale di pur così grande valore filologico-genetico.

⁸ Bourdieu (2004, 46), corsivi miei.

⁹ Bourdieu (2001, 130).

¹⁰ “C'est une traduction préfacée, annotée et commentée des *Animadversiones* de Leibniz; j'avais fait ça avec Gouhier, qui m'avait dit de le publier, mais j'ai traîné et ça ne s'est pas fait. (Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, entretien *Sur l'esprit de la recherche*)” (Delsaut, Rivière 2002, 191-192).

¹¹ Bourdieu (2001, 130). Nei passaggi dell'intervista con Yvette Delsaut dedicati alla sua fase filosofica giovanile, Bourdieu tocca incidentalmente la polemica che lo vede contrapposto ai curatori di una bibliografia non autorizzata e non ufficiale (HyperBourdieu), tali Morth e Frohlich. Bourdieu dichiara di non sapere su quali basi gli autori dell'HyperBourdieu abbiano potuto dare le indicazioni bibliografiche e le collocazioni documentali di questi due testi giovanili dal momento che del lavoro sulle *Animadversiones* esista solamente una copia privata (mentre tace del tutto a proposito del lavoro di progetto di dottorato), cfr. Delsaut, Rivière (2002, 130).

Difatti, oltre la frequenza dei richiami a Leibniz (quasi non vi è opera in cui non venga menzionato o propriamente citato) e pur astraendo dalla copiosità delle occorrenze, è soprattutto la crucialità, il valore concettuale di tali riferimenti a costituire un indicatore impressionante. La tesi che si vuol difendere è che la presenza di Leibniz nel modello bourdieusiano sia assai più pervasiva e strutturale di quanto i pur frequenti riferimenti dello stesso Bourdieu lascino per se stessi ritenere: ovvero che nell'opera di Bourdieu si dia un ampio uso infrastrutturale-omologico del pensiero di Leibniz. In altre parole, si sosterrà che molti elementi del pensiero di Leibniz sono impiegati da Bourdieu come un'infrastruttura funzionale a impostare teoricamente questioni percepite come isomorfe a quelle affrontate da Leibniz. Percorrere i giunti di quest'assonanza problematico-strutturale può forse contribuire a chiarire dei movimenti di fondo del pensiero di Bourdieu, pensiero che, come ricorda Gabriella Paolucci, perfino Loïc Wacquant, uno dei suoi allievi più stretti, ha definito un "enigma intellettuale"¹².

2. Monismo duale e parallelismo espressionista

Una delle tesi più basilari di Bourdieu è che "la realtà sociale esiste per così dire due volte, nelle cose e nei cervelli, nei campi e negli habitus, all'interno e all'esterno degli agenti"¹³. La sociologia deve dunque concepirsi come quella forma di conoscenza che ha il compito di spiegare la corrispondenza reciprocamente espressiva che intercorre tra i) un'"oggettività di primo ordine", definita "dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale)", legata quindi all'esistenza materiale di proprietà capaci di efficacia causale e a quella quasi-fisica del posizionamento sociale, e ii) un'"oggettività di secondo ordine" che invece esiste "sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali"¹⁴, un'oggettività legata quindi a un modo di esistenza cognitivo, psicologico, simbolico delle proprietà del primo ordine. Per l'autore tra queste due dimensioni ontologiche eterogenee dell'essere sociale, la prima estesa e divisibile, la seconda inestesa e indivisibile, sussiste un rapporto topologico: esse si corrispondono e si esprimono sistematicamente a vicenda attraverso la dimensione dinamica della pratica e la sua traduzione statica che è l'or-

¹² Paolucci (2009, 77).

¹³ Bourdieu, Wacquant (1992, 95).

¹⁴ Bourdieu, Wacquant (1992, 16).

dine dei corpi, così che la sociologia ha in effetti il compito di spiegare sia questa corrispondenza sistematica tra tali domini, sia la sistematicità che vige al loro interno. Ne segue che l'oggetto della sociologia deve essere l'oggettività sociale assunta nella sua interezza, e perciò tanto nella sua forma oggettiva, quanto in quella soggettiva.

Il limite teorico e metodologico comune sia alle posizioni oggettivistiche, legate ai concetti di struttura e funzione, che a quelle soggettivistiche, legate a quelle di individuo e interazione, consiste proprio nell'impedito riconoscimento del valore di realtà e di effettualità delle due forme di oggettività insieme e nella conseguente ascrizione di tali poteri a porzioni di realtà arbitrariamente selezionate e non sufficientemente capaci di temperare ciascuna per sé questo doppio ordine di oggettività. Al fine di risolvere questo errore, Bourdieu propone di ricostruire la realtà sociale con attraverso tre operatori analitici capaci di sfuggire l'incapienza concettuale che connota i soggettivismi e gli oggettivismi - la "triade" di habitus, campo e capitale - e di esprimere dunque l'oggettività nel suo doppio volto e nella sua sistematicità interna.

Ora, rispetto ad altre tesi dualiste e duali in teoria sociale¹⁵, l'impostazione bourdieusiana si caratterizza nel suo apparente dualismo per il fatto di richiamarsi problematicamente ai termini del rapporto tra mente e corpo per come è stato posto nel corso della Modernità. Tradizionalmente attribuita a Descartes, la prima espressione moderna del problema mente-corpo, ovvero della questione del ruolo e del posto dei fenomeni mentali nel mondo fisico, muove dal riconoscimento di un'irriducibilità insanabile tra pensiero ed estensione. Violando brillantemente e problematicamente il principio di conservazione dell'energia, Descartes immaginava sia attraverso un'ipotesi neurofisiologica, sia attraverso una tesi metafisica, una genuina interazione tra *res cogitans* e *res extensa*. Ora la distinzione che Bourdieu pone tra l'oggettività di primo ordine, materiale, e quella di secondo ordine, cognitivo-simbolica, è a ben vedere segnata dalla stessa eterogeneità.

Leggere questa cruciale distinzione alla base della teoria sociale bourdieusiana come una formulazione in chiave teorico-sociale del problema mente-corpo, permette di chiarire che in effetti le alternative teorico-sociali contro cui Bourdieu sviluppa il proprio impianto implicano anche una specifica posizione circa il problema mente-corpo e, di più, una posizione interna allo spettro del dualismo: Bourdieu ha infatti contestato a

¹⁵ Per una trattazione delle dualità individuo-società e io-non io assunte nella loro dimensione sostanziale si veda il classico Durkheim (1914); per un impiego metodologico del dualismo si veda invece il concetto di 'dualismo analitico' coniato da Archer (1997).

teorie molto distanti, in particolare lo strutturalismo e l'interazionismo, una comune cifra sostanzialistica e meccanicistica proprio nella misura in cui esse teorizzano che i fenomeni sociali nella loro interezza risultino da un'interazione diretta tra individui e strutture sovraindividuali reificate, o di individui che si stimolano tra loro, obbedendo così a un'impostazione interazionista genuinamente cartesiana. Addirittura, Bourdieu ha in certe circostanze tacciato l'interazionismo simbolico di incarnare un orientamento occasionalistico in quanto egli scorgeva nell'interazione tra individui concepita come costituente elementare dei fenomeni sociali l'analogo di quel continuo intervento divino di connessione tra eventi fisici ed eventi mentali che deve essere immaginato per spiegare la loro apparente dipendenza¹⁶. Bourdieu rifiuta del resto l'opzione epifenomenistica dello strutturalismo, che ammette sì la coscienza degli individui in dipendenza della struttura sociale che la plasma, ma la priva di potere causale sulla struttura che l'ha causata¹⁷. Infine, sono ovviamente esclusi gli orientamen-

¹⁶ “Parlare di habitus di classe [...] significa allora ricordare, contro ogni forma di illusione occasionalista, che consiste nel ricondurre direttamente tutte le pratiche a proprietà inscritte nella situazione, che le ‘relazioni interpersonali’ non sono mai se non in apparenza delle relazioni da individuo a individuo e che la verità dell’interazione non risiede mai nell’interazione stessa. [...] Cosa che dimenticano la psicologia sociale e l’interazionismo o l’etnometodologia, quando riducendo la struttura oggettiva della relazione tra gli individui in contatto alla struttura congiunturale della loro relazione in una situazione o in un gruppo specifici, intendono spiegare tutto ciò che avviene all’interno di una situazione sperimentale o osservata tramite le caratteristiche sperimentalmente controllate della situazione quali la posizione relativa dei partecipanti nello spazio o la natura dei canali utilizzati. [...] Non esistono forme di interazione, neppure tra quelle in apparenza più adatte a essere descritte [nel] linguaggio del ‘trasferimento intenzionale nell’altro’ quali la simpatia, l’amicizia e l’amore, che [...] non siano ancora dominate, tramite l’armonia degli habitus [...] dalla struttura oggettiva delle relazioni tra le condizioni e le posizioni” (Bourdieu 1972, 224-225).

¹⁷ Bourdieu (1972, 227-228): “Fino a quando si accetta l’alternativa canonica che, rinascendo continuamente sotto nuove forme nella storia del pensiero sociale, oggi per esempio contrappone una lettura “umanista” di Marx a una lettura “strutturalista”, andare contro il soggettivismo non significa rompere realmente con esso, ma cadere nel feticismo delle leggi sociali cui è destinato l’oggettivismo quando, stabilendo tra la struttura e la pratica il rapporto dal virtuale all’attuale, dalla partitura all’esecuzione, dall’essenza all’esistenza, esso sostituisce semplicemente all’uomo creatore del soggettivismo un uomo soggiogato alle leggi morte di una storia della natura. E come si potrebbe sottovalutare la coppia ideologica formata dal soggettivismo e dall’oggettivismo, quando si vede che la critica dell’individuo considerato come *ens realissimum* porta solamente a fame un epifenomeno della struttura ipostatizzata e che l’affermazione fondata del primato delle relazioni oggettive porta ad attribuire a quei prodotti dell’azione umana che sono le strutture il potere di svilupparsi secondo le proprie leggi e di determinare o sovra-determinare altre risorse?”.

ti che promuovono un monismo riduzionistico, nel verso del “fisicalismo” e nel verso dello “spiritualismo”¹⁸.

È allora è possibile sostenere che, se da un lato, Bourdieu adotta senz’altro il problema mente-corpo configurato nel pensiero moderno come infrastruttura problematica dell’articolazione della realtà sociale in un ordine cognitivo e simbolico e un ordine materiale, dall’altro l’impianto da egli proposto manifesta una doppia conformità alle soluzioni del razionalismo non cartesiano: a un livello più generale, quello dell’articolazione in oggettività oggettiva e soggettiva, esso è coerente con l’architettura del monismo del doppio aspetto di ispirazione spinoziana, mentre a un livello più minuto, esso è coerente con un impianto parallelista ed espressionista di ispirazione leibniziana.

È infatti la dimensione “primitiva” della pratica, nelle sue manifestazioni attuali e nelle sua virtualità simbolico-cognitiva, tale da garantire una corrispondenza tra i due ordini di oggettività che sono in ciascun punto della loro configurazione e a ciascun momento dell’indagine già mediati l’uno con l’altro, essendo nient’altro che due realizzazioni diverse della stessa realtà: il corpo cognitivo e la mente incarnata degli agenti di pratica come trascrizione spontanea e mediata dell’ordine socio-materiale, e l’ordine socio-materiale come risultante dell’esteriorizzazione degli schemi cognitivi e corporei degli agenti .

L’ispirazione leibniziana della sua proposta non si limita però a questa impostazione generale, ma si spinge molto più a fondo, giacché una gran parte dell’impianto bourdieusiano risuona di varie nozioni-chiave al cuore della logica, della fisica e della metafisica leibniziana, al punto che le due architetture esibiscono assai spesso un comportamento logico analogo, condividendo omologhe virtù e difficoltà esplicative. Tra questi snodi comuni occorre menzionare almeno i seguenti assi tematici:

- la descrizione dell’attività pratica mediata dall’habitus e la descrizione dell’habitus stesso presentano molteplici consonanze con le funzionalità espressive, cognitivo-affettive, rappresentative della monade leibniziana (autonomia e spontaneità, percezione come espressione e come anticipazione, la vita piccolo-percettiva della mente, il rapporto tra ragionevolezza e ragione, la compresenza di attività e passività, olismo e prospettivismo rappresentativo);
- il tema dell’armonia;

¹⁸ Bourdieu (1997, 138-141).

- la concezione relazionale dello spazio e del tempo e il principio d'identità degli indiscernibili;
- il principio di ragion sufficiente, il rifiuto della libertà d'indifferenza, la distinzione tra necessità morale e necessità metafisica.

Dal momento che non è possibile sviluppare in modo compiuto nello spazio di un singolo articolo tutti questi assi tematici e problematici sui quali si distribuisce l'influsso del pensiero di Leibniz su quello di Bourdieu, il seguito di questo testo si impegna produrre un primo sviluppo i primi due.

3. Monade e habitus

Nell'impianto teorico bourdieusiano, il concetto habitus è senz'altro quello al quale viene più marcatamente assegnato il compito di esprimere il lato soggettivo, genuinamente attivo, della reciproca espressione tra oggettività oggettiva ed oggettività soggettiva. Ed è proprio all'altezza della configurazione teorica del concetto di habitus che si possono rintracciare significative omologie con la conformazione della sostanza individuale secondo Leibniz e in particolare con il concetto di monade.

Il concetto di habitus viene messo a punto da Bourdieu per spiegare il co-occorrere di alcuni fenomeni pratici, altrimenti non spiegabili congiuntamente: in primo luogo la non deducibilità delle pratiche dalle immediate stimolazioni esterne (che traspare in casi di mutamento repentino delle condizioni esterne di esistenza, cioè la misura di autonomia delle pratiche e dell'agente dal "contesto sociale" che si manifesta attraverso l'isteresi dell'habitus), l'unità di stile che accomuna le pratiche più disparate di un singolo agente, l'adattamento spontaneo di tali pratiche alle condizioni esterne, e infine la concertazione delle pratiche di diversi agenti accomunati dalle medesime condizioni di esistenza.

Ora il motivo per cui Bourdieu rifiuta lo strutturalismo e l'interazionismo e addirittura li vede caratterizzati da una comune tara sostanzialistica, è che entrambi forniscono al fondo una concezione passiva dell'agente, una concezione in cui l'agente deve ricevere integralmente dall'esterno (sia esso la struttura, o un altro individuo) la ragione del suo agire determinato. Al contrario, per Bourdieu l'agente è intrinsecamente attivo, capace di avere in se stesso il proprio principio di azione, ed è questa originaria natura attiva che gli permette di avere risposte e atteggiamenti carichi del proprio passato, producendo pratiche che eccedono le urgenze del momento e che

non sono mai interamente deducibili dalle circostanze o dalle stimolazioni contingenti.

L'habitus non è affatto un principio meccanico di azione o, più esattamente, di reazione (al modo di un arco riflesso). È spontaneità condizionata e limitata. È quel principio *autonomo* che fa sì che l'azione non sia semplicemente una risposta immediata a una realtà grezza, ma una risposta "intelligente" a un aspetto attivamente selezionato del reale: legato a una storia gravida di futuro probabile, l'habitus è [...] la traccia del percorso passato, che gli agenti oppongono alle forze immediate del campo e che fa sì che le loro strategie non possano venir dedotte direttamente né dalla posizione né dalla situazione immediate. Esso produce una risposta la cui origine non è inscritta all'interno dello stimolo e che, senza essere del tutto imprevedibile, non può essere prevista a partire dalla sola conoscenza della situazione¹⁹.

L'attività immanente dell'agente, che si rivela attraverso l'autonomia dell'habitus rispetto alle condizioni esterne, mostra che l'habitus è "un sistema di disposizioni, cioè di virtualità" e che "deve essere concepito come una molla in attesa che la si faccia scattare"²⁰. Questa disposizionalità attiva dell'habitus ricalca la natura della *vis*, quella 'proprietà' con la quale Leibniz ha inteso ridefinire radicalmente il concetto di sostanza:

[...] il concetto di forza o virtù (che i tedeschi chiamano *Kraft* e i francesi la *force*), per spiegare il quale ho predisposto la scienza particolare della dinamica, porta la più grande luce nella nostra comprensione del vero concetto di sostanza. La forza attiva differisce dalla mera potenza familiare alla Scuola, poiché la potenza attiva, o facoltà, degli scolastici è nient'altro che una prossima possibilità di agire, la quale ha bisogno di un'eccitazione esterna o di uno stimolo per essere trasferita all'azione. La forza attiva, al contrario, contiene un certo atto o entelechia ed è così a metà tra la facoltà di agire e l'atto stesso, e involve un *conatus*. È così portata all'azione da se stessa e non necessita di alcun aiuto ma solo della rimozione di un impedimento. Questo può essere illustrato con l'esempio di un corpo appeso che tira la corda che lo sostiene, o con un arco in tensione²¹.

Analogamente all'esigenza leibniziana, permasta costante nel corso della propria riflessione metafisica sulle sostanze individuali, di ricercare negli esseri aggregati sostanze capaci di vera unità, di trasmettere realtà agli aggregati in cui entrano a far parte, così Bourdieu, constatando l'unità di stile esibita delle diverse pratiche di uno stesso agente e le pratiche degli agenti

¹⁹ Bourdieu (2000, 240). Cfr. anche: "le azioni umane non sono reazioni istantanee a degli stimoli; la minima "reazione" di una persona nei confronti di un'altra è carica di tutta la storia di entrambe e del loro rapporto" (Bourdieu, Wacquant 1992, 91).

²⁰ Bourdieu, Wacquant (1992, 100).

²¹ Leibniz (1880b, 469, ed. or.).

di una medesima classe sociale, ritiene che l'indagine prasseologica debba rivolgersi non al livello aggregato delle pratiche, bensì al livello dell'individuazione del loro principio di unità:

troviamo la sistematicità dell'*opus operatum* perché essa si trova già nel *modus operandi*: essa non sta nell'insieme delle 'proprietà' (nel duplice senso di questo termine, come possesso giuridicamente garantito e come 'caratteristiche' personali) di cui gli individui o i gruppi si circondano [...], né nelle pratiche con cui esprimono la propria distinzione, se non per il fatto di trovarsi già nell'unità sintetica originaria²² dell'*habitus*, principio unificatore e generatore di tutte le pratiche²³.

Lo studio della pratica deve dunque muovere dall'individuazione del principio di unità della pratica che contenga in sé la molteplicità dei suoi prodotti, cioè l'*habitus* inteso come matrice o "formula generatrice" dell'unità delle pratiche e delle rappresentazioni dell'agente, come un principio al contempo dell'azione e della conoscenza.

Consapevole che la mancata inclusione delle esperienze soggettive degli agenti condanna all'epifenomenismo strutturalistico e che, allo stesso tempo, la sola e immediata esperienza in prima persona ignora le sue condizioni di produzione, Bourdieu concepisce l'*habitus* come "un rapporto oggettivo tra due oggettività" che "consente di stabilire un rapporto intellegibile e necessario tra determinate pratiche e una situazione a cui assegna un senso in funzione di categorie di percezione e di valutazione che a loro volta sono state prodotte da una condizione oggettivamente osservabile"²⁴.

Un tale natura di formula e principio è ascrivibile al carattere espressivo delle sostanze leibniziane. Pur all'interno di una metafisica fondata sull'individuazione e la singolarizzazione radicale degli enti²⁵, Leibniz rein-

²² Il richiamo alla nozione kantiana di appercezione trascendentale va inteso sullo sfondo della radicale critica di Bourdieu alla distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto che "impedisce di percepire il fatto che non v'è uso della sensibilità il quale non implichi già l'esercizio delle capacità intellettuali" (Bourdieu 1997, 88).

²³ Bourdieu (1979, 178-179).

²⁴ (Bourdieu (1979, 102) dove tale "rapporto oggettivo tra due oggettività" echeggia quanto scrive Leibniz a Clarke circa le maniere di guardare ai rapporti: infatti, "il rapporto o proporzione tra due segmenti L ed M può esser concepito in tre maniere: come rapporto del maggior L al minore M, come rapporto del minore M al maggior L, infine come qualcosa di astratto tra i due, come il rapporto tra L e M, senza considerare quale sia anteriore e quale posteriore, soggetto od oggetto", Leibniz (1890, 351). Da questa terza accezione di rapporto Leibniz deriva una prova del carattere necessariamente ideale e non sostanziale delle determinazioni spaziali intese come rapporti d'ordine.

²⁵ Cfr. in particolare la dottrina delle *notiones completae* e la formulazione del principio d'identità degli indiscernibili nel *Discorso di metafisica*, Leibniz (1880a).

troduce mediante il nesso espressivo un criterio di relazionalità pervasiva e onnilaterale, tale per cui si dice che una cosa esprime l'altra

quando c'è un rapporto costante e regolare tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. In questo senso una proiezione di prospettiva esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme, ed è un genere del quale la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nel sentimento, è sufficiente che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di vera unità. Non si può dubitare della possibilità di una tale rappresentazione di più cose in una sola, perché la nostra anima ne fornisce un esempio. Ma se questa rappresentazione è accompagnata dalla coscienza nell'anima razionale, e allora si chiama pensiero. Ora questa espressione accade ovunque, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche cambiamento proporzionale corrispondente a ogni minimo cambiamento che accade nell'universo, benché questo cambiamento sia più o meno osservabile, a seconda che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto con il nostro²⁶.

La percezione, il sentimento e la conoscenza intellettuale sono quindi "specie" di espressione, un genere di relazione comune a tutte le forme e che "accade ovunque": essa dunque ha una natura tanto inter-sostanziale, dal momento che tutti gli esseri "simpatizzano" con gli altri, quanto intra-sostanziale, dal momento che attraverso l'unità rappresentativa l'anima umana ricorda in sé l'esteriorità attraverso molteplici canali espressivi (percezione, affetto e conoscenza riflessiva). In particolare, la percezione, che poi sarà definita come l'azione essenziale della monade, cioè quello stato passeggero che "implica e rappresenta [*enveloppe et represente*]"²⁷ una molteplicità nell'unità, è l'atto espressivo fondamentale, l'atto attraverso cui una 'soggettività' esprime un'esteriorità (la cui esistenza è massimamente probabile) in un contenuto percettivo interno

Ora, l'*habitus* e monade svolgono una comune funzione espressiva di un molteplice in un'unità sistematica. Infatti, analogamente l'*habitus* definito come sistema unitario di schemi generatori e classificatori, con funzioni di percezione, di valutazione, di imposizione d'ordine, espleta un analogo ruolo espressivo in quanto esso "simpatizza" con la realtà sociale nella sua interezza e in ogni sua componente intensiva e disposizionale che poi si esplica attivamente nel mondo materiale confluiscono tutte le determinanti sociali più disperse e remote, secondo un movimento continuo e complementare di "interiorizzazione dell'esteriorità" e di "esteriorizzazione

²⁶ Leibniz (1879, 167).

²⁷ Leibniz (1885, 284).

dell'interiorità"²⁸. Infatti, da un lato, gli schemi produttivi e classificatori di cui consiste l'*habitus* vengono acquisiti dall'agente mediante l'interiorizzazione delle libertà e delle necessità che insistono sulla sua posizione nello spazio sociale, dall'altro l'*habitus* tende a produrre pratiche che esprimono i vincoli e le possibilità immanenti alle condizioni che ne hanno governato la formazione attraverso anticipazioni spontanee della necessità intrinseca alle condizioni di esistenza: l'*habitus* è una struttura che agisce in un registro di "spontaneità condizionata", giacché le azioni mediate dall'*habitus*, pur essendo determinate, si attualizzano senza bisogno di stimoli esteriori come invece teorizzano gli interazionisti e gli strutturalisti.

L'*habitus* condivide con la monade anche molte dinamiche cognitive e affettive. Innanzitutto, l'attività cognitiva e affettiva dell'*habitus* e della monade non è sovrapponibile ed esaurita dall'attività coscienziale, o nei termini leibniziani, appercettiva: come dice Leibniz, "ed è su questo punto che i cartesiani hanno sbagliato gravemente, avendo considerato come un nulla le percezioni delle quali non si abbia appercezione"²⁹, avendo, cioè, rigidamente identificato l'attività psichica con il dominio della coscienza. Al contrario, l'attività di *habitus* e monade è fondamentalmente attività piccolo-percettiva, attività tanto subcosciente quanto causalmente efficace sul resto della vita affettivo-cognitiva. E dal momento l'attività dell'*habitus* come quella della monade è prevalentemente inconscia, la coscienza o l'appercezione accompagna in modo solo rapsodico e incapiente la vita pratica: Bourdieu infatti sostiene che la coscienza eserciti sull'azione una debole funzione di controllo esecutivo o retrospettivamente una funzione di razionalizzazione riflessiva³⁰.

Inoltre, la successione delle pratiche nell'*habitus* e delle percezioni nella monade è improntata a una dinamica appetitiva, che obbedisce al principio di ragion sufficiente.

22. E come ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente la conseguenza del suo stato precedente, così il presente è gravido dell'avvenire.

23. Perciò, poiché chi si risveglia da uno stordimento, appercepisce le proprie percezioni, bisogna bene che ne abbia avute anche prima, pur se non le ha appercepite perché, secondo natura, una percezione non può derivare che da un'altra percezione, come un movimento da un altro movimento³¹.

²⁸ Bourdieu (1972, 186).

²⁹ Leibniz (1885, 284-285).

³⁰ Cfr. Bourdieu (1972, 251).

³¹ Leibniz (1885, 286).

Se la monade coincide con un principio di unità appetitiva che si esprime con un flusso continuo di stati percettivi, allora ciascuno stato psichico x_1 a un tempo t_1 è ragion sufficiente e ‘causa’ del successivo stato x_2 a t_2 ed è, al contempo, a sua volta prodotto di una ragion sufficiente, che non sarà altro che lo stato x a t . Ma dal momento che esistono molti eventi cognitivi, come il risveglio dal sonno o il riaversi dal deliquio, nei quali si dà improvvisamente uno stato di veglia e di coscienza sullo sfondo della sua assenza fenomenica, si deve ammettere necessariamente che tali stati di veglia abbiano come ragion sufficiente uno stato psichico-percettivo antecedente e in cui la coscienza sul contenuto percettivo è assente. Ne segue che la coscienza non è affatto qualificabile come condizione dell’attività psichica e che la sola applicazione consequenziale del principio di ragion sufficiente mostra la realtà di una psiche sommersa e non coincidente con la coscienza, che rompe l’equazione intellettualista tra mente e coscienza. Da questi elementi, segue che ogni stato percettivo ha necessariamente un contenuto e non esiste uno stato percettivo dal contenuto nullo: il che equivale a dire che ogni stato percettivo è pieno (= 1) e ha per oggetto un intero, un uno (la cui esistenza è altamente probabile); lungi dall’essere *ipso facto* uno stato di coscienza monolitico, l’appercezione è una qualità della rappresentazione dei rapporti implicati nell’atto percettivo, che si sovrascrive a tale atto percettivo e che lo riqualifica come anche appercettivo, senza mai poter coincidere completamente con esso: la coscienza è un grado di distinzione ed è sempre $< 1/1$.

Come “attraverso la mobilitazione pratica del passato e l’anticipazione pratica del futuro inscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva” l’habitus è principio generatore che governa la successione delle pratiche in cui non si danno mai vuoti di ragione, così, Leibniz sosteneva che le percezioni in atto della monade sono “gravide di futuro” – giacché nel flusso di percezioni che costituisce la vita della monade, ciascuna *perceptio*, è contemporaneamente anche prodotto della *perceptio* precedente e, secondo il termine coniato successivamente da Christian Wolff, “*percepturatio*”³², protesa dinamicamente verso la *perceptio* successiva e capace di raggiungerne sempre una parte.

Per questa ragione Bourdieu ama spesso citare la proposizione 28 della *Monadologia*, “non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni”³³: l’attività dell’habitus è prevalentemente imperniata alle operazioni di una memoria inconscia cognitiva e corporea, che come dice sempre Leibniz

³² Wolff (1994, II, § 481, 396).

³³ Leibniz (1885, 287).

“fornisce alle anime una sorta di connessione che imita la ragione, ma che deve esserne distinta”³⁴. Difatti, per Bourdieu, le azioni promosse dall’habitus sono quasi sempre adeguate empiricamente alle condizioni esterne, senza mai essere il prodotto di un calcolo razionale o di una posizione intenzionale e riflessiva di fini. Esse sono ragionevoli e, dal punto di vista delle conseguenze, ‘razioformi’: se, da un lato, esse sono infatti perfettamente conformi alle azioni guidate dalla ragione, rivelandosene del tutto indistinguibili dal punto di vista degli effetti, dall’altro non hanno affatto l’esercizio della ragione come loro principio.

Analogamente al doppio accesso conoscitivo che Leibniz immagina esercizi per le verità pratiche e teoretiche, che possono essere conosciute per “istinto” o anche per “luce naturale”, giacché “esistono conclusioni della luce naturale che sono dei principi in rapporto all’istinto”³⁵, tali per cui si può dire che ciò che è ultimo in ordine alla ragione dichiarativa è primo nella pratica, Bourdieu sostiene che “gli orientamenti suggeriti dall’habitus possono essere accompagnati da calcoli strategici di costi e benefici che tendono a portare a un livello cosciente le operazioni che l’habitus compie secondo la propria logica”, in assoluta autonomia dalla consapevolezza cosciente³⁶.

Del tutto omologa all’“impressione forte” che “produce d’un colpo l’effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni tenui”³⁷, la determinazione esterna esercitata dalla necessità sociale, nell’habitus si trova espressa in determinante interna che dispone durevolmente ad aspirazioni e aspettative determinate, preleziona esiti, precostruendo l’esperienza della realtà e imprimendo una distribuzione di probabilità alle opzioni di pratica possibili.

Un ulteriore elemento di omologia strutturale tra la monade e l’habitus si individua volgendo l’attenzione all’oggetto della loro attività conoscitiva. Essi infatti sono accomunati dal fatto di avere sempre invariabilmente come proprio contenuto rappresentativo l’intero universo esteriore e la totalità dei rapporti e delle affezioni che in esso hanno luogo: sul calco della monade definita da Leibniz come “vivente e perpetuo specchio” dell’intero universo, riflesso dalla prospettiva e nel vissuto di un punto di vista particolare, Bourdieu sostiene che “negli atteggiamenti dell’habitus si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che

³⁴ Leibniz (1885, 287). Citato almeno in: Bourdieu (1979, 477; 1997, 170) e Bourdieu, Wacquant (1992, 98).

³⁵ Leibniz (1882, 189).

³⁶ Bourdieu, Wacquant (1992, 98).

³⁷ Leibniz (1882, 287).

si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura"³⁸.

In altre parole, per Bourdieu l'isomorfismo strutturale tra strutture cognitive e strutture sociali che caratterizza la sua proposta teorica si manifesta anche nel fatto che l'intero spazio delle relazioni sociali – cioè l'intera distribuzione delle proprietà materiali, il sistema dei rapporti di forza tra posizioni nella sua totalità e la correlata struttura del dominio – si manifesta nella stessa collocazione dell'agente, si trova interamente rappresentata nel suo corpo, nelle sue percezioni e pratiche.

Se per Bourdieu, nelle percezioni e nelle pratiche di ciascun agente indipendentemente dalla sua propria coscienza e dalla sua volontà – “che lo sappia o meno, che lo voglia o meno”³⁹ (ed è questo un importante tributo a Marx) – è depositato l'intero sistema delle relazioni sociali, è pur vero che la conoscenza da parte dell'agente di questo oggetto non è affatto omogenea. L'esperienza sociale ordinaria promuove una conoscenza e un misconoscimento simultanei, un'attività e una passività rispetto all'oggetto rappresentato, ossia l'intero sistema dei sistemi di posizioni e dei sistemi di disposizioni associati a ogni posizione:

Se, contro tutte le forme di meccanicismo, bisogna riaffermare che l'esperienza comune del mondo sociale è una forma di conoscenza, non per questo diventa meno importante rendersi conto, contro l'illusione della generazione spontanea della coscienza a cui finiscono per ridursi tante teorie sulla “presa di coscienza”, che la prima forma di coscienza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insidiato anche nei cervelli⁴⁰.

Questa compresenza che si dà nell'*habitus* tra conoscenza pratica e categorie conoscitive, da un lato, e misconoscimento cognitivo delle ‘ragioni sufficienti’ di quella conoscenza pratica e di quelle categorie conoscitive, dall'altro, risuona chiaramente nel testo leibniziano e sembra obbedire in particolar modo alla proposizione della *Monadologia* secondo cui “tra le creature si dà reciprocità di azione e passione”. Infatti:

Infatti Dio, paragonando due sostanze semplici tra loro, trova in ciascuna ragioni che l'obbligano ad adattarvi l'altra; e di conseguenza, ciò che è attivo per certi aspetti è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto ciò che in essa è conosciuto distintamente serve a rendere ragione di ciò che accade in un'altra; e passivo in quanto la ragione di ciò che accade in essa si trova in ciò che si conosce distintamente nell'altra⁴¹.

³⁸ Bourdieu (1979, 175).

³⁹ Bourdieu (1972, 221).

⁴⁰ Bourdieu (1979, 177).

⁴¹ Leibniz (1885, 291).

In altre parole, l'omologia cognitivo-affettiva di monade e habitus riguarderebbe così anche la compresenza di attività e di passività rappresentativa e, di conseguenza, i rapporti di reciproca espressività che ogni habitus intrattiene con il resto del mondo sociale secondo le sue proporzioni di attività e passività. Se la pratica ordinaria esclude gli atti di riflessione che tentano di appercepire e di dar ragione delle cause delle pratiche, e le pratiche esprimono invariabilmente il sistema sociale, l'habitus ha una conoscenza sempre e in qualche misura confusa del mondo sociale stesso. Ne risulta che analogamente alle monadi che differiscono tra loro non "nell'oggetto, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto"⁴², così gli habitus differiscono tra loro non relativamente all'oggetto della loro rappresentazione – che è l'intero sistema sociale – ma per il grado di conoscenza e di misconoscimento con cui lo rappresentano. La compresenza di conoscenza e misconoscimento è del resto la base della nozione bourdieusiana di violenza simbolica. Gli agenti subiscono una violenza simbolica quando conoscono ed esperiscono la realtà sociale attraverso categorie che sono prodotte nel rapporto di dominio e che sono in esso strettamente sottese. Essi inevitabilmente finiscono per "collaborare" cognitivamente alla violenza subita, implicandosi in essa tanto attivamente quanto inconsapevolmente attraverso il proprio lavoro cognitivo⁴³.

Così nella misura in cui l'habitus che produce pratiche particolari e realizzate a partire da una collocazione particolare esprime l'intero sistema dell'esteriorità: esso 'tende al tutto, ma confusamente' perché nell'esperienza ordinaria non si danno atti di riflessività che portino a coscienza il contenuto delle proprie espressioni. Inoltre, se per Leibniz:

61. In ciò i composti simboleggiano i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno (il che rende connessa tutta la materia), e siccome nel pieno ogni movimento opera qualche effetto sopra i corpi distanti e in proporzione alla distanza, di modo che ogni corpo non solo è modificato da quelli che lo toccano e risente in qualche modo di tutto ciò che accade in essi, ma anche per mezzo loro, risente di quelli che toccano i primi, dai quali è toccato immediatamente, ne consegue che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Di conseguenza, ogni corpo risente di tutto ciò che avviene nell'universo, cosicché chi avesse la capacità di vedere tutto, potrebbe leggere in ogni corpo ciò che avviene ovunque e persino ciò che è avvenuto o che avverrà, osservando nel presente ciò che è lontano, sia nel tempo, sia nello spazio: σὺμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in sé stessa se non ciò che si rappresenta distintamente, non essendo in grado di svolgere in una volta sola tutte le sue pieghe, perché vanno all'infinito⁴⁴.

⁴² Leibniz (1885, 293).

⁴³ Cfr. Bourdieu, Wacquant (1992, 129-130) e Bourdieu (1997, 172 sgg.). Sulla nozione di violenza simbolica si veda Paolucci (2010).

⁴⁴ Leibniz (1885, 291).

Così per Bourdieu “ogni dimensione dello stile di vita ‘simbolizza con’ le altre, come diceva Leibniz, e le simbolizza”⁴⁵, in quanto ogni pratica si inserisce in un sistema di interrelazione oggettiva delle differenze e, a sua volta, l’habitus incorpora e codifica le differenze in relazione alla propria. Addirittura, analogamente all’immagine della monade come ripiegata in se stessa e allo stesso tempo accordata alla totalità dei rapporti delle sostanze dell’universo, dice Bourdieu:

Gli universi di senso corrispondenti a diversi universi di pratica sono ad un tempo chiusi su se stessi – dunque al riparo dal controllo logico per sistematizzazione – e oggettivamente accordati con tutti gli altri in quanto prodotti debolmente sistematici di un sistema di principi generatori praticamente integrati che funzionano nei campi più diversi della pratica⁴⁶.

Nel semplice di un habitus collocato in una posizione, dunque in un allocamento intensivo di disposizioni e inclinazioni condizionali alla pratica, appare il ‘composto’ che gli è esterno. Per ciascuna dimensione dello stile di vita sintetizzata nell’habitus, esso è principio di produzione delle pratiche e principio di percezione, valutazione, classificazione delle pratiche in generale e perciò correlativamente anche delle pratiche proprie⁴⁷.

Infine, un determinante momento di contiguità tra habitus e monade si colloca all’altezza della loro incorporazione necessaria. In effetti il corpo di cui ciascuna monade è entelechia non si limita a far sì che la monade goda di un punto di vista sull’universo, ma viene anche riguardato nella rappresentazione della propria monade da un grado di distinzione maggiore: ciò perché, per la monade che se lo rappresenta, il corpo è il punto in cui confluisce la relazione di connessione fisica che si dà nell’ipotesi del pieno: è nel corpo si esprime fisicamente l’universo, compreso in tutti i suoi rapporti dinamici, e l’anima, nel rappresentarsi il corpo, si rappresenta tutto l’universo.

62. Così, sebbene ogni monade creata rappresenti tutto l’universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che più particolarmente le è soggetto e del quale essa costituisce l’entelechia; e come il corpo, grazie alla connessione che nel pieno vi è di tutta la materia, esprime l’intero universo, così l’anima, nel rappresentare quel corpo che in modo particolare le appartiene, rappresenta pur essa l’intero universo⁴⁸.

⁴⁵ Bourdieu (1979, 179).

⁴⁶ Bourdieu (1980, 134).

⁴⁷ “La concezione del mondo di un vecchio artigiano ebanista, il suo modo di amministrare il suo bilancio, il suo tempo o il suo corpo, il suo modo di usare il linguaggio e le sue scelte di abbigliamento sono interamente presenti nella sua etica del lavoro scrupoloso e impeccabile, del prodotto accurato, ben rifinito, compiuto, e la sua estetica del lavoro per il lavoro fa sì che egli misuri la bellezza dei suoi prodotti in base alla cura e alla pazienza che gli hanno richiesto” Bourdieu (1979, 179).

⁴⁸ Leibniz (1885, 291).

Nell'impianto bourdieusiano il ruolo del corpo è del tutto coerente con questa impostazione. Infatti, in Bourdieu è innanzitutto il corpo dell'agente a ricevere le ingiunzioni della realtà sociale, a essere interessato dalla divisione in classi sociali e a simbolizzarle. Ogni corpo socializzato è implicato a un habitus corrispondente e questa relazione è espressa in modo sistematico dalle pratiche così che ciascuna di esse esprime la totalità delle condizioni in cui è immerso. È dunque innanzitutto per il tramite del corpo – “supporto di segni, ma anche produttore di segni”⁴⁹ – che l'habitus si manifesta attivamente, percepisce e pratica il mondo sociale.

Così analogamente alla complicatezza peculiare che per Leibniz qualifica la struttura del corpo organico come “macchina divina”, che è macchina di *partes intra partes*, cioè macchina in ogni sua parte all'infinito, Bourdieu sostiene che

Le innumerevoli informazioni che una persona rilascia, consapevolmente o no, si moltiplicano e si confermano all'infinito, offrendo all'osservatore accorto quel tipo di piacere che procurano a un amante dell'arte le simmetrie che risultano da un'armoniosa distribuzione delle ridondanze⁵⁰.

Così inquadrato, le pratiche manifestano il carattere che Bourdieu chiama “sovradeterminazione”:

L'effetto di sovradeterminazione che risulta da queste ridondanze viene avvertito tanto più fortemente, quanto più i diversi aspetti, che l'osservazione e la misurazione costringono a isolare, sono invece, per la percezione comune, strettamente compenetrati, dato che ogni elemento di informazione offerto dalla pratica (per esempio, da un giudizio in materia di pittura) è contaminato (e, in caso di una deviazione rispetto all'aspetto probabile, corretto) dall'effetto di tutti gli altri aspetti percepiti prima o simultaneamente⁵¹.

Ogni individuo, come pure ogni pratica individua, è iperdeterminato, infinitamente determinato. A differenza del concetto di sovradeterminazione assunto da Althusser in *Per Marx*⁵², il quale, mutuando il termine da *L'interpretazione dei sogni*⁵³, con questa nozione denota la condizione per cui la contraddizione interna ai rapporti di produzione non si dà mai in

⁴⁹ Bourdieu (1979, 200).

⁵⁰ Bourdieu (1979, 180).

⁵¹ Bourdieu (1979, 180).

⁵² Althusser (1967).

⁵³ Freud (1899). Nel pensiero freudiano la sovradeterminazione è una proprietà tale per cui una formazione psichica, come accade eminentemente nel caso del sogno, non rinvia a un'univocità simbolica, ma è investita e attraversata da una serie plurale di catene simboliche.

forma pura, ma è sempre contaminata da fattori di ordine sovrastrutturale, per cui la determinazione della struttura sulla sovrastruttura è data “in ultima istanza”, Bourdieu pensa alla sovradeterminazione secondo un modulo leibniziano. Ogni pratica è massimamente individuale e, in quanto tale, massimamente segnata nella sua fisionomia dal riferimento alla totalità delle pratiche. La sua fisionomia, infinitamente preformata dalla totalità di cui è parte, la contiene e la realizza all’infinito, in un’infinita ridondanza armoniosa, rendendo così pienamente attuale il principio descritto alla proposizione 65 della *Monadologia* secondo la quale ogni parte di materia è infinitamente divisibile secondo potenza e divisa in atto in parti all’infinito: “altrimenti sarebbe impossibile che ogni porzione di materia esprimesse tutto l’universo”⁵⁴. Nell’impianto bourdieusiano, la pratica individuale è quindi preformata nella sua determinatezza dal riferimento alla totalità delle pratiche e, per converso, la totalità delle pratiche è data nella sua compiutezza solo mediante l’attualizzazione della pratica individuale, in una ridondante e armoniosa co-implicazione reciproca.

4. Armonia

L’ontologia delle pratiche di Bourdieu, letta attraverso il filtro della metafisica leibniziana, mostra paradossalmente i tratti di una costruzione strutturalista portata all’estremo, profilando un peculiare orientamento ‘iperstrutturalistico’: non solo il sistema bourdieusiano si fonda sull’assunto secondo cui “l’alternativa tra struttura e individuo, che fa bella mostra di sé in tante dissertazioni accademiche, è insufficiente in quanto la struttura è sia nell’individuo sia nell’oggettività”⁵⁵, ma esso stesso si specifica – sia nell’oggettività di primo ordine che in quella di secondo – nei termini tipicamente strutturalisti di un sistema di differenze, certo attivamente costruite e non date positivamente, all’interno del quale ha luogo l’individuazione. Per il sociologo, lo spazio sociale esteriore è interamente rappresentato ed espresso in quel sistema individuo di disposizioni dell’agente che, a partire dalla peculiare posizione occupata attraverso il corpo e attraverso la propria superficie sociale, è in una relazione di simbolizzazione limitata non per l’oggetto, ma nel modo di conoscerlo e simbolizzarlo. Questa concomitanza di stato posizionale e stato disposizionale, che trova nel corpo un luogo di espressione privilegiato, si esprime in pratiche sistematiche in cui ciascuna pratica ha una fisionomia distinguibile solo perché contiene

⁵⁴ Leibniz (1885, 294).

⁵⁵ Bourdieu (2012, 160).

implicitamente la totalità delle pratiche ed è espressione del punto di vista occupato in tale totalità. Questa complessa configurazione viene mobilitata dal sociologo per spiegare perché nel mondo sociale si dia sempre un accordo e una corrispondenza sistematica tra l'ordine soggettivo e quello oggettivo dell'oggettività sociale, tra le speranze soggettive e le condizioni oggettive, tra le prese di posizione e le posizioni, tra le anticipazioni e le probabilità, tra il consumo e la produzione. È pertanto possibile notare che sia il modo in cui tale *explanandum* viene rilevato e determinato come tale da Bourdieu, sia la forma assunta dal corrispettivo *explanans* sembrano risentire potentemente dell'immaginario dell'accordo, della concomitanza e dell'armonia che Leibniz aveva plasmato per dar conto della relazione tra anima e corpo, tra cause finali e cause efficienti.

Non è questa la sede per ricostruire il complesso ed evocativo motivo filosofico dell'armonia nel pensiero di Leibniz. È sufficiente qui ricordare che Leibniz è lontano da una concezione d'armonia concepita come omogenea assenza di dissonanza e propende al contrario per una nozione d'armonia intimamente connessa a quelle di varietà e di diversità, come rapporto e proporzione d'ordine dei dissonanti che immettono varietà nell'unità. All'interno delle molte definizioni di armonia presenti nei suoi scritti, tra le quali appunto "unità nella varietà", "diversità compensata dall'identità", "somiglianza nella dissomiglianza"⁵⁶, emerge al fondo una concezione di armonia come perfezione delle cose in quanto pensabili – dei *cogitabilia* – che però, come ha opportunamente notato Francesco Piro, "si costituisce per se stessa come struttura non cosale della *realitas*"⁵⁷, figurando così come condizione stessa del pensiero. Dimensione inestricabilmente estetico-conoscitiva, l'armonia è per Leibniz indisgiungibile dal piacere, definito come percezione di un incremento di armonia e come contrassegno oggettivo e immancabile della percezione dell'armonia da parte della mente. L'armonia è dunque una relazione, una configurazione di rapporti *oggettivi*, insieme qualitativi e quantitativi, intrinsecamente graduale, e posseduta oggettivamente dalle cose in quanto cogitabili. Sullo sfondo di questa concezione generale, nel pensiero di Leibniz trova sviluppo un tipo di armonia, generalmente indicata come 'universale', che intercorre tra le sostanze e che è dunque 'intersostanziale': essa esprime una condizione di compossibilità tra le sostanze, che è sia ontologica (sincronica e diacronica), sia logica tra le corrispettive *notiones complementae*, dove tale condizione è garantita e verificata dal principio d'identità degli indiscernibili. Ma vi è

⁵⁶ Leibniz (1994, 14). Si veda anche Piro (1990).

⁵⁷ Piro (1992, 130).

un'altra e non meno importante determinazione dell'armonia, l'armonia prestabilita', che trova espressione nella dottrina della concordanza e della concomitanza, insieme intra-monadologica e inter-monadologica, tra stati percettivi e stati fisici sviluppata in particolare nel *Nuovo sistema*⁵⁸.

Ora Bourdieu sembra sollecitare assai spesso l'orizzonte semantico dell'armonia leibniziana, intesa secondo questi due sensi e secondo due logiche espressive analoghe. Vi è innanzitutto una armonia 'orizzontale' tra habitus prodotti da condizioni di esistenza simili, tra i prodotti e gli atti di pratica molteplici che si armonizzano in un'unità 'di stile', in un'affinità di 'ridondanze armoniose' fatte di dissomiglianze sottili, dunque un'armonia inter-habitus. Inoltre, considerando classi di habitus differenti, si può vedere come la loro differenza sussista e sia percepita oggettivamente, solo perché tali classi d'habitus non esibiscono proprietà sovrapponibili e sono dunque reciprocamente discernibili. E vi è poi un'armonia 'verticale' tra le condizioni di produzione dell'habitus esteriori ad esso e i prodotti e gli atti di pratica espressi dall'habitus, un'armonia che è intra-habitus, che unifica le condizioni della strutturazione dell'habitus e le sue pratiche strutturate e strutturanti.

Può essere utile analizzare l'articolata metafora dei due cori con cui Leibniz illustra ad Antoine Arnauld la sua ipotesi dell'armonia prestabilita:

Per servirmi infine di un paragone, dirò che, rispetto alla concomitanza che io sostengo, essa è simile a quella che ci sarebbe tra diverse orchestre o cori, che eseguano separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi le ascolta, vi trovi un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro. Potrebbe, anzi, accadere che uno, ponendosi accanto a uno dei due cori, giudicasse dall'uno, quello che l'altro esegue, e prendesse *una tale abitudine* [*habitude*] (specialmente se si suppone che possa ascoltare il proprio, senza vederlo e vedere l'altro senza ascoltarlo) che, con l'aiuto dell'immaginazione, egli non pensi più al coro in cui si trova, ma all'altro, oppure che consideri il proprio come un'eco dell'altro, non attribuendo a quello in cui si trova che taluni intermezzi nei quali non si manifestano talune regole della sinfonia con le quali giudica l'altro; oppure attribuendo al proprio certi movimenti, che fa eseguire dal suo lato, secondo certi motivi che egli crede imitati dagli altri a causa del rapporto con ciò che egli trova nello sviluppo della melodia, non sapendo che coloro che si trovano nell'altro coro svolgono in esse, qualcosa di corrispondente, secondo i propri disegni⁵⁹.

⁵⁸ Si veda in particolare lo studio di Mondadori (1978).

⁵⁹ Leibniz (1897, 154).

In *Risposte*, Bourdieu sostiene che “l’osservatore esterno può ricostruire quella specie di partitura non scritta in base alla quale si organizzano le azioni degli agenti, convinti di improvvisare ciascuno una propria melodia”⁶⁰. In questo passaggio, il riferimento al ‘paragone’ dei due cori proposto da Leibniz è particolarmente esplicito e risultano verificate le seguenti concordanze: in primo luogo, è dato l’osservatore esterno che registra da un punto di vista terzo i rapporti tra le pratiche (musicali e sociali) e i prodotti di tali pratiche; in secondo luogo, tali rapporti non sono né pianificati né esteriormente eterodiretti (da un direttore d’orchestra o da una norma): dunque è data l’armonia inintenzionale tra gli agenti che eseguono una ‘melodia’ ciascuno per proprio conto e secondo le proprie leggi; in terzo luogo, è data la ‘presa d’abitudine’ erronea che conduce a giudicare le due pratiche, per se stesse autonome, come effettivamente connesse da un’interazione causale diretta e deliberata; è infine interessante registrare anche la sorprendente consonanza tra “taluni intermezzi in cui non si manifestano talune regole della sinfonia - con cui si giudica l’altro” e la condizione di isteresi degli habitus.

In questo senso, l’orizzonte leibniziano dell’armonia è percorso da Bourdieu con ancor maggiore intensità proprio perché consente di ripudiare le spiegazioni che producono un’indebita meccanizzazione dell’attività dell’agente. A tal fine il sociologo ricorre a una seconda e assai più nota metafora impiegata da Leibniz⁶¹ per difendere l’ipotesi della concomitanza:

L’armonizzazione oggettiva degli habitus di gruppo o di classe è ciò che fa sì che le pratiche possano essere oggettivamente accordate in assenza di qualsiasi interazione diretta e *a fortiori* di qualsiasi concertazione esplicita. Scrive Leibniz: “Immaginatevi due pendole o due orologi che si accordino perfettamente. Ora ciò può verificarsi in tre modi. Il primo consiste in un’influenza reciproca; il secondo consiste nel mettervi a fianco un abile operaio che li regoli e li accordi in ogni momento; il terzo consiste nel fabbricare i due orologi con arte così precisa da assicurarsi il loro accordo in seguito”. [...] Se le pratiche dello stesso gruppo o della stessa classe sono sempre più o meglio accordate di quanto non sappiano e non vogliano gli agenti, è perché, come dice ancora Leibniz ‘seguendo solo le proprie leggi’, ciascuno ‘si accorda tuttavia con l’altro’. L’habitus non è altro che questa legge immanente, *lex insita*, deposta in ciascun agente sin dalla primissima educazione, che è condizione non solo della concertazione delle pratiche ma anche delle pratiche della concertazione, poiché i contraddittori e gli aggiustamenti operati in modo conscio dagli agenti stessi presuppongono la padronanza di un codice comune e le imprese di mobilitazione collettiva non possono riuscire senza un minimo di concordanza tra l’habitus degli agenti che

⁶⁰ Bourdieu, Wacquant (1992, 21).

⁶¹ Cfr. Leibniz (1880c, 500-501).

mobilitano (per esempio, profeta, capo di partito, etc.) e le disposizioni di coloro di cui si sforzano di esprimere le aspirazioni⁶².

L'*habitus* è allora innanzitutto il principio delle pratiche individuali e collettive, tra le quali spesso si instaura una inintenzionale armonia oggettiva, e in secondo luogo esso è ugualmente alla base delle pratiche della concertazione, cioè dell'istituzione di un'armonia intenzionale tra le pratiche; queste 'presuppongono' un'armonia tra gli *habitus*, cioè tra le disposizioni di coloro che intendano concertarsi.

Percorrendo le direttrici problematiche del tema leibniziano dell'armonia, si vede così che per Bourdieu l'*habitus*, oltre ad essere il fondamento dell'unità delle pratiche del singolo agente e come pure dell'affinità di stile esibita da tali pratiche, analogamente al modo in cui la monade è principio di unità dell'essere, è anche il fondamento della conformità spontanea delle pratiche alle condizioni di esistenza esterne e della concertazione delle pratiche dei diversi agenti tra loro.

In questo senso sembra possibile affermare che Bourdieu in effetti "secolarizza" i presupposti teologici dell'impianto metafisico di Leibniz, facendo svolgere il ruolo del Dio leibniziano alle storie di produzione degli *habitus*, analoghe in tutto e per tutto a dei "piccoli Iddii [*petits Dieux*]"⁶³.

Per il pensatore di Lipsia l'armonia universale tra gli enti e la concomitanza tra percezioni e movimenti viene infatti prestabilita da Dio all'origine dell'universo attraverso atti di comparazione tra ragioni improntati al principio del meglio: così che egli stabilisce l'esistentificazione di tutte quelle essenze individuali composibili e quindi capaci di esprimere il massimo della varietà qualitativa e uno zero di ridondanza. Nel far ciò, Dio non solo coordina il massimo numero di differenze compatibili, suscettibili di agire e patire nello stesso mondo senza sovrapporsi proprietà e senza ridurre la varietà, ma anche coordina in una trama universale tutte le relazioni che ogni ente avrà nel corso della propria esistenza con l'alterità, comprese le rappresentazioni della singola mente che si riferiscono agli stati del proprio corpo e dei corpi, così che la nozione completa di un individuo, contenendo in se stessa sin dall'inizio tutta la propria storia e tutte le relazioni con tutti gli altri⁶⁴, porta a coincidenza il massimo di individuazione e il massimo di relazionalità. Il risultato di quest'ordito divino è l'incardinamento di una armonia universale *extra partes* che si stabilisce tra i composibili-coesistenti individuali, in un'armonia cosiddetta 'prestabilita' *intra partes* tra

⁶² Bourdieu (1972, 220-221).

⁶³ Leibniz (1880d, 191).

⁶⁴ Cfr. Leibniz (1880a).

la mente e il suo corpo e mediante quest'ultimo a tutti i corpi. Adottare l'ipotesi di un accordo prestabilito da Dio una volta per tutte tra percezione e movimento porta a escludere sia quella problematica comunicazione diretta tra materia e percezione, che da un lato produrrebbe una violazione del principio di conservazione della *vis viva* e dall'altro autorizzerebbe una indebita e pericolosa materializzazione dell'anima, sia la prospettiva occasionalistica di un Dio il cui operato è talmente imperfetto da richiedere un costante intervento sul mondo.

Se per l'ipotesi di Leibniz alle modificazioni dell'anima corrispondono movimenti adeguati del corpo ed è la stessa percezione ad attribuire spontaneamente all'ordine fisico e materiale delle cose una probabilità d'esistenza altissima, così in Bourdieu accade che l'*habitus* dell'agente come sistema delle sue disposizioni, che occupa un punto del campo sociale, cioè del sistema delle posizioni, descriva uno spazio di virtuale distribuzione delle *probabilità* di realizzazione minime e massime delle pratiche possibili per ogni posizione. *Lex insita*", *ratio* di sviluppo incorporata dall'agente durante l'educazione primaria, l'*habitus* è in grado di "innalza[re] le differenze iscritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico delle distinzioni significanti" e di realizzare "la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze"⁶⁵, di realizzare cioè solo le pratiche che, dice Bourdieu seguendo ancora una volta Leibniz, "pretendono all'esistenza"⁶⁶, le pratiche che godono di maggiori probabilità di venire a esistenza in quanto sono adatte, convenienti alle condizioni di produzione dell'*habitus* e che sono dunque conformi alla sua *lex insita*.

L'armonia tra l'*habitus* e le sue condizioni di esistenza, o anche tra l'*habitus* e il campo, è dunque il simultaneo fondamento del senso comune, della *dòxa*, della comprensione apparentemente immediata del mondo, della riproduzione del suo senso, dell'azione fiduciosa in esso, dell'esperienza della domesticità del mondo. Il ricorso esplicativo-descrittivo alla categoria di armonia deve però concedere spazio anche a un suo uso diagnostico-critico, capace di leggere attraverso essa la condizione inconscia di possibilità non solo delle pratiche, della loro oggettiva conformità e reciprocità, esterna e interna, ma anche della riproduzione delle condizioni di esistenza entro cui si strutturano gli *habitus*.

⁶⁵ Bourdieu (1979, 181).

⁶⁶ Bourdieu (1972, 208; 1997, 226). Cfr. con Leibniz (1885, 292): "ogni possibile ha diritto di pretendere all'esistenza nella misura della perfezione che implica".

Riferimenti bibliografici

- Althusser L. (1967), *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti
- Archer M. (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Seuil; tr. it. *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit; tr. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: il Mulino, 2001.
- (1980), *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. *Il senso pratico*, Roma: Armando Editore, 2003.
- (1987), *Choses dites*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. *Cose dette*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2013.
- (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil; tr.it. *Ragioni pratiche*, Bologna: il Mulino, 2009.
- (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil; tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Torino: Feltrinelli, 1998.
- (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil; tr. it. *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste: Asterios, 2004.
- (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris: Seuil; tr. it. *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Torino: Feltrinelli, 2003.
- (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir; tr. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Torino: Feltrinelli, 2005.
- (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris: Raisons d'agir/ Seuil; tr. it., *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Torino: Feltrinelli, 2013.
- Bourdieu P., Wacquant L. (1992), *Réponses*, Paris: Seuil; tr. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Bouveresse J. (2012), *Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de l'«illusion scolastique»*, in *À temps et à contretemps: Conférences publiques*, Paris: Collège de France.
- Delhom P. (2009), *Sous l'égide de Pascal*, in M.-A. Lescourret (éd.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris: PUF, 165-190.
- Delsaut Y., Rivière M.C. (2002), *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu: suivi d'un entretien entre Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut sur l'esprit de la recherche*, Montreuil: Le Temps Des Cerises.

- Durkheim E. (1914), *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, “Scientia”, XV, 1, 206-221; trad. it. *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Pisa: Ets, 2009.
- Freud S. (1899), *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke; tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- Kulikov A. (2019), *Leibniz and Bourdieu. The Real Definition in Socioanalysis*, “Epistemology & Philosophy of Science”, 56, 1, 133-149.
- Lantoine J.-L. (2018), *Spinoza après Bourdieu: Politique des dispositions*, Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Leibniz G. W. (1879) [1686-1690], *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld. 1686-1690*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 2, Berlin: Weidmann, 1-138; tr. it. *Dal carteggio con Antoine Arnauld*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 111-182.
- (1880a) [1686], *Discours de metaphysique*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 427-463; tr. it. *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 63-110.
- (1880b) [1694], *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 468-470; tr. it. *La correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.
- (1880c) [1696], *Extrait d'une Lettre de M. D. L. sur son Hypothese de philosophie*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 500-503; tr. it. *Estratto di una lettera del signor L. sulla sua ipotesi filosofica*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.
- (1880d) [1695], *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 471-487; tr. it. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione dell'anima con il corpo*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 189-199.
- (1882) [1704/1765], *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 5, Weidmann; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano: Bompiani, 2011.
- (1885) [1714], *Monadologie*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 4, Berlin: Weidmann, 1-105; tr. it. *Monadologia*, in *Opere*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2013.

- bniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 6, Berlin: Weidmann, 607-623; tr. it. *I principi della filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 283-299.
- (1890) [1716], *Leibniz' fünftes Schreiben*, in *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Bnd. 7, Berlin: Weidmann, 389-420; tr. it. *Quinto scritto di Leibniz a Clarke*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Torino: UTET, 1967, 337-372.
- (1994) [1671-1672], *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen*, hrsg. O. Saame, Frankfurt am Main: Klosterman; tr. it. *Confessio philosophi*, a cura di F. Piro, Napoli: Cronopio, 1992.
- Macherey P. (2014), *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona: ombre corte.
- Mondadori F. (1978), *A Harmony of One's Own and the Universal Harmony in Leibniz's Paris Writing*, "Studia Leibnitiana", Supplementa, 18, 151-168.
- Paolucci G. (2009), *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee*, Torino: UTET, 77-115.
- (2010), *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in Ead. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino: UTET, 173-210.
- Petrillo A. (2017), *Al di là e al di qua di Spinoza: oggetto e posture dell'intelligere in Bourdieu e Foucault*, in G. Brindisi, O. Irrera (a cura di), *Bourdieu/Foucault un rendez-vous mancato?*, Milano: Mimesis, 65-86.
- Pinto L. (2018), *Une perspective leibnizienne en sociologie: la monadologie sociale de Pierre Bourdieu*, "Le Philosophoire", L, 2018, 2, 163-188.
- Piro F. (1990), *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica in Leibniz*, Napoli: Bibliopolis.
- Piro F. (1992), *Nel laboratorio della teodicea leibniziana*, in G.W. Leibniz, *Confessio philosophi*, Napoli: Cronopio.
- Wacquant L. (2015), *For a Sociology of Flesh and Blood*, «Qualitative Sociology», 38, 1-11.
- Weik E. (2010), *Research Note. Bourdieu-Leibniz: a Mediated Dualism*, "The Sociological Review", 58, 3: 486-96.
- Wolff C. (1994) [1740], *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Hildesheim: Olms II.

Miriam Aiello

Zitouni B. (2014), *Petites perceptions et trajets de classes: le rapport de Bourdieu à Leibniz*, in J.-P. Delchambre (éd.), *Le sociologue comme médiateur?*, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, pp. 309-317