



**HAL**  
open science

## Una sociologia politica e morale delle contraddizioni

Luc Boltanski, Tommaso Vitale

► **To cite this version:**

Luc Boltanski, Tommaso Vitale. Una sociologia politica e morale delle contraddizioni. *Rassegna italiana di Sociologia*, 2006, 46 (1), pp.91-116. hal-01020973

**HAL Id: hal-01020973**

**<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01020973>**

Submitted on 8 Jul 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Una sociologia politica e morale delle contraddizioni

## Intervista con Luc Boltanski

a cura di TOMMASO VITALE

Luc Boltanski è *directeur d'études* all'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) a Parigi. I suoi principali contributi si inscrivono nel solco della riflessione durkheimiana sui processi di costruzione di classificazioni e categorizzazioni. Nella seconda metà degli anni '60 è stato allievo di Pierre Bourdieu, con cui nel 1975 ha fondato la rivista *Actes de la recherche en sciences sociales*. La collaborazione con Bourdieu è proseguita strettamente fino alla redazione comune del famoso saggio *La production de l'idéologie dominante* nel 1976<sup>1</sup>. In seguito, subendo l'influenza di A. Hirschman ed E.P. Thompson si è allontanato dall'approccio bourdieusiano, per storicizzare i processi di costruzione delle categorie sociali. Studiando i quadri di azienda a partire dagli anni '30, Boltanski ha mostrato come una categoria, lungi dal poter essere data per scontata, si costituisce attraverso un processo politico, per poi istituzionalizzarsi in un discorso amministrativo, oggettivarsi nelle istituzioni e incarnarsi in rappresentazioni allo stesso tempo sociali, politiche e cognitive<sup>2</sup>.

Nel 1985 ha fondato il *Groupe de Sociologie Politique et Morale* (GSPM) con cui ha intrapreso un programma di ricerca per l'analisi sistematica dei nessi fra dimensione morale e dimensione politica della vita collettiva. Nella seconda metà degli anni '80 ha preso le distanze dagli assunti della cosiddetta sociologia critica, sviluppando semmai una «sociologia della critica» per «prendere sul serio» gli attori e le loro competenze<sup>3</sup>. È soprattutto nel corso di momenti di disputa e critica che le persone «de-singularizzano» le proprie posizioni mostrando i punti di contatto fra il proprio caso e situazioni più generali.

<sup>1</sup> L. Boltanski e P. Bourdieu, *La production de l'idéologie dominante*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 2, 1976, 2-3, pp. 4-73.

<sup>2</sup> L. Boltanski, *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982; trad. ingl. *The Making of a Class. Cadres in French Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>3</sup> L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

Nel 1991 ha pubblicato con Laurent Thévenot *De la justification. Les économies de la grandeur*<sup>4</sup>. A partire da una serie di ricerche empiriche sul senso di giustizia delle persone nei luoghi di lavoro, vengono analizzate le dinamiche conflittuali in cui l'azione è messa alla prova e costretta ad essere giustificata, cioè, a fare riferimento a criteri di giustizia ampiamente riconosciuti. Alla base della teoria dell'azione che viene proposta vi è un modello ontologico a due livelli, che oppone il piano dell'azione particolare a quello delle categorie universali: le persone sarebbero capaci di accedere al piano delle categorie per trovare dei punti di appoggio normativo a sostegno delle proprie azioni e «risalire in generalità». *De la Justification* contiene strumenti analitici innovativi per ragionare sul cambiamento (politico, morale e sociale) attribuendo particolare peso alla centralità dei compromessi e, al tempo stesso, alla dimensione squisitamente normativa delle differenti forme di coordinamento che rendono possibile l'azione collettiva. Il volume eserciterà un'influenza di lungo periodo non solo sulla sociologia, ma anche sull'economia politica e sulla storia economica e sociale<sup>5</sup>.

Successivamente, nel corso degli ultimi quindici anni, Luc Boltanski ha esplorato empiricamente le *contraddizioni* dell'umanitarismo<sup>6</sup>, della critica al capitalismo<sup>7</sup> e della generazione di esseri umani<sup>8</sup>. Questi suoi testi recenti contengono anche non pochi avanzamenti teorici, articolando struttura, azione ed esperienza. Finita l'epoca in cui la sociologia in Francia era dominata da quattro autori (Boudon, Bourdieu, Crozier e Touraine), oggi Luc Boltanski si presenta come uno dei sociologi più discussi e controversi nel dibattito sullo statuto dell'azione e sull'eredità dello strutturalismo.

Ho intervistato Luc Boltanski a Parigi alla fine del maggio 2005. L'intervista è stata informale, spaziando su diversi temi, dal rapporto con Bourdieu all'importanza di Hirschman, dall'interesse del confronto sistematico con la storia sociale alle sfide attuali della postura durkheimiana e strutturalista nelle scienze sociali. All'intervista ho aggiunto alcune note ed indicazioni bibliografiche.

<sup>4</sup> L. Boltanski e L. Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

<sup>5</sup> Per una panoramica in italiano dell'impatto dell'opera di Luc Boltanski sulle scienze sociali, si vedano i contributi raccolti in V. Borghi, T. Vitale, *Le convenzioni del lavoro, il lavoro delle convenzioni*, numero monografico di «Sociologia del Lavoro», 2006, 102.

<sup>6</sup> L. Boltanski, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993; trad. it. *Lo spettacolo del dolore*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

<sup>7</sup> L. Boltanski e È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999; trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Feltrinelli, Milano, in corso di pubblicazione.

<sup>8</sup> L. Boltanski, *La condition fœtale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004; trad. it. *La condizione fetale*, Feltrinelli, Milano, in stampa.

1. *La scoperta della sociologia ed il laboratorio di Bourdieu*

**Tommaso Vitale** *Una prima domanda forse scontata: perché e come hai deciso di studiare la sociologia?*

**Luc Boltanski** Anche a me piacerebbe capirlo meglio! In realtà a quindici anni volevo fare lo scrittore, e mi immaginavo di aprire una libreria o di fare dei lavoretti per guadagnare qualche soldo, giusto per poterlo fare. Verso la fine delle guerre coloniali ero impegnato politicamente, e nel mio gruppo di amici qualcuno studiava sociologia – che all'epoca stava ripartendo in Francia –, qualcuno antropologia, qualcuno storia. Tutto questo mi interessava, anche se ero un pessimo studente, con la scusa di sentirci poco da un orecchio. Così non frequentavo mai.

Un'altra ragione è che provengo da una famiglia per metà ebrea, poi convertita al cattolicesimo, con amici di famiglia che erano praticamente tutti ebrei comunisti o, a partire dagli anni '60, ex-comunisti. Era un universo etico-politico in cui non è mai stato facile vivere. In fondo la scoperta delle scienze sociali per me è stata la scoperta della possibilità di una razionalità che mi permettesse di accantonare i problemi morali e mi consentisse di vivere il pluralismo senza rotture dolorose. Credo sia stato assai importante.

In più, dopo aver letto Lévi-Strauss, avevo il sentimento di poter decifrare il mondo, di avere le chiavi per farlo. Lévi-Strauss dava una sorta di volontà di potenza molto forte. Non eravamo più semplicemente sballottati fra opzioni che non avevamo scelto, perché potevamo decifrare il mondo. Tutto era legato anche all'epoca: la prima metà degli anni '60, la fuoriuscita dalle guerre coloniali, un'epoca relativamente ottimista.

**TV.** *Dov'eri impegnato politicamente in quegli anni?*

**LB.** La sola volta in cui ho militato in un partito è stato a quindici, sedici anni, quando ero entrato nell'*Union des gauches socialistes*, un mélange assai bizzarro di trozkisti e movimento cattolico operaio, che lottava contro la guerra di Algeria. Poi ho militato nei movimenti che promuovevano la diserzione. È stato in quel momento che ho incontrato Bourdieu.

**TV.** *Per i suoi studi sulla Cabilia?*

**LB.** Non proprio. Mio fratello maggiore era stato inviato dall'esercito in Algeria, lì aveva conosciuto Bourdieu ed erano diventati molto amici. Quando Bourdieu è stato liberato, aveva già iniziato il suo lavoro sull'Algeria, era diventato assistente di Aron alla Sorbonne

e l'ho incontrato personalmente con mio fratello. Io studiavo sociologia già da un anno, e quest'incontro ha radicato il mio desiderio di continuare a studiarla.

**TV.** *All'inizio della tua carriera, se ricordo bene, hai lavorato sulle tecniche di puericultura<sup>9</sup>, ma anche sulle classi sociali<sup>10</sup> e su diversi temi della sociologia della cultura<sup>11</sup>. Fin da giovane sei passato attraverso un numero incredibile di campi e di oggetti di ricerca. La trovo una cosa straordinaria ma, al tempo, stesso un privilegio. Non so se sia ancora possibile per un giovane ricercatore in Europa. Per te questo passaggio attraverso diversi campi e soggetti è stato duro?*

**LB.** Ho iniziato giovane a dovermi guadagnare da vivere perché sono diventato padre a 22 anni. Ancor prima di finire i miei studi sono entrato nel laboratorio di Bourdieu. Il *Centre de Sociologie Européenne* (CSE) era organizzato per programmi collettivi, e io mi sono impegnato in diversi programmi. Facevo tutto quello che mi proponevano. Ho iniziato con un lavoro di ricerca su una banca, perché avevamo un contratto con una banca, e con una ricerca sulla fotografia, perché avevamo un contratto con la Kodak<sup>12</sup>, ed ho anche fatto qualcosa di un po' bizzarro sulla Svizzera<sup>13</sup>. Il laboratorio di Bourdieu era costruito in modo da affrontare il numero più ampio possibile di campi empirici. All'epoca la sociologia era veramente poco sviluppata in Francia, c'erano pochi sociologi e l'ambizione di Bourdieu, che penso fosse giusta, era

<sup>9</sup> L. Boltanski, *Prime éducation et morale de classe*, Paris, EHESS, 1969; trad. it. *Puericultura e morale di classe*, Firenze, Guarraldi, 1972.

<sup>10</sup> L. Boltanski, *Taxinomies populaires, taxinomies savantes: les objets de consommation et leur classement*, in «Revue Française de Sociologie», 11, 1970, 1, pp. 34-44; L. Boltanski, P. Bourdieu e P. Maudier, *La défense du corps*, in «Social Science Information», 10, 1971, 4, pp. 45-86; L. Boltanski, *La missione civilizzatrice della scuola: l'acculturazione dei barbari*, in M. Barbagli, *Scuola, potere e ideologia*, Bologna, Il Mulino, 1972; L. Boltanski, *L'espace positionnel: multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe*, in «Revue Française de Sociologie», 14, 1973, 1, pp. 3-20; L. Boltanski e P. Bourdieu, *Le titre et le poste: rapports entre système de production et système de reproduction*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», I, 1975, 2, pp. 95-107.

<sup>11</sup> L. Boltanski, *Les usages sociaux du corps*, in «Annales HSS», 1971, 1, pp. 205-233; L. Boltanski, *La constitution du champ de la bande dessinée*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1975, 1, pp. 37-59; L. Boltanski, *Pouvoir et impuissance: projet intellectuel et sexualité dans le Journal d'Amiel*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», I, 1975, 5-6, pp. 80-108; L. Boltanski, *Les usages sociaux de l'automobile: concurrence pour l'espace et accidents*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1975, 2, pp. 25-49; L. Boltanski, P. Bourdieu, *Le fétichisme de la langue*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1975, vol. 1, n. 4, pp. 2-32.

<sup>12</sup> L. Boltanski, P. Bourdieu e R. Castel, *Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit, 1974; trad. it. *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, Rimini, Guarraldi, 1972-2004<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> L. Boltanski, *Le bonheur suisse*, Paris, Ed. de Minuit, 1966.

quella di approntare un paradigma che permettesse di affrontare diversi terreni di ricerca, e quindi di mettere in discussione la specializzazione per campi a cui, semmai, contrapponeva una specializzazione teorica. L'attenzione alla puericultura era legata ad un programma di sociologia della medicina e del corpo che all'interno del CSE avevo iniziato io. Mi ero interessato alla puericultura soprattutto per ragioni biografiche, per il mio piccolo bimbo, di cui mi occupavo.

Il laboratorio di Bourdieu era organizzato in questo modo: ciascuno aveva un suo campo di ricerca, ma gli veniva chiesto di lavorare anche su altri temi. Era una sorta d'impresa cooperativa, con un'esigenza continua di tenere insieme il lavoro empirico e la ricerca teorica. C'era, bisogna ben dirlo, una certa asimmetria: il cuore della riflessione teorica era in mano a Bourdieu ed un poco a Passeron. Non ci si poteva avventurare troppo nella teoria.

Nel nostro gruppo attuale, il GSPM, abbiamo mantenuto quest'esigenza di centrarsi su un paradigma teorico per spingersi su diversi «terreni», mantenendo stretto e continuo il legame fra teoria e ricerca sul campo. Semplicemente oggi questo è molto meno accettato!

Da un lato è cresciuta molto la divisione fra i sociologi che fanno solo ricerca empirica e i sociologi che fanno della teoria. Direi che questo è veramente drammatico. Ci sono sociologi che fanno del *social thought*, o della filosofia delle scienze sociali, e poi ci sono degli esperti della medicina, del lavoro e così via, che conoscono poco la teoria ed hanno un sapere da «esperti». Ci sono veramente poche persone che cercano inesorabilmente di unire teoria e ricerca empirica. Dall'altro, oggi c'è un livello di specializzazione molto più alto, credo soprattutto per ragioni dovute all'aumento del numero di sociologi, e alla necessità di fronteggiarne la quantità.

Personalmente penso che se non c'è un linguaggio formale da imparare, o una lingua straniera da apprendere, non ci sia sottodisciplina sociologica a cui non si possa accedere cavandosela con non più di un anno o due di letture. Ma penso che affermando questo si vada contro delle *lobby* che hanno istituito dei «diritti d'ingresso»; in altre parole che si vada contro persone che da più di trent'anni fanno sempre la stessa cosa: della sociologia della famiglia o della sociologia del divorzio, o della sociologia dell'ospedale e così via. Ovviamente la difficoltà è maggiore qualora si debba apprendere un linguaggio formale o una lingua 'difficile', come il cinese, difficile per noi europei. Altrimenti le difficoltà d'accesso sono veramente dovute a dei *gatekeeper* e a delle barriere artificiali.

**TV.** *Tu ci hai raccontato dell'organizzazione del CSE diretto da Bourdieu. Ho una curiosità: cosa è successo dopo il maggio del '68? C'è stato un cambiamento nel vostro lavoro scientifico? A volte si pensa al CSE come a un luogo che ha fornito i dati grazie a cui gli studenti hanno avanzato le proprie rivendicazioni...*

**LB.** Su questo si può raccontare una sorta di paradosso veramente curioso. Bourdieu e Passeron avevano pubblicato *Les héritiers*<sup>14</sup> nel 1964, un libro che sicuramente ha giocato un ruolo importante per scatenare il maggio '68. Quando gli avvenimenti sono precipitati, con le prime manifestazioni, l'atteggiamento di Bourdieu e di Passeron era quello di dire cose del tipo: «Sono dei piccoli stupidi», «Sono dei borghesi fessi, con delle rivendicazioni stupide», «Non ce ne occupiamo».

Poi c'è stato il 13 maggio, la notte delle barricate. Il giorno dopo ci siamo cercati tutti al telefono, e Bourdieu ci ha detto: «Il senso del movimento è cambiato». E ci siamo tutti ritrovati alla grande manifestazione della Gare de l'Est per protestare contro le brutalità della polizia. Dopodiché ci siamo rinchiusi nel laboratorio e ci siamo messi a preparare delle sintesi dei lavori del CSE e dei sunti di divulgazione. I militanti dell'Anfiteatro (la Sorbonne) venivano la sera con dei sacchi, noi davamo loro i riassunti che avevamo stampato, e loro li portavano all'Anfiteatro. Io non ho mai lavorato tanto come in quel periodo, quando tutta la gente era in strada a divertirsi manifestando.

In quell'occasione ci fu la rottura con Raymond Aron, perché Aron aveva creato un comitato di difesa della Repubblica contro il movimento. Dopo il '68 abbiamo continuato a lavorare esattamente con la stessa modalità...

**TV.** *Cioè un mélange fra vocazione scientifica e impegno politico?*

**LB.** Sì! Aggiungo, per farti capire il clima, che all'interno del laboratorio era veramente giudicato male impegnarsi in un gruppo di sinistra: il laboratorio stesso era una sorta di setta di sinistra, con un potere molto forte del leader. E il leader non permetteva la partecipazione diretta al movimento, perché la considerava un po' futile. Ed il lavoro che facevamo aveva una componente ascetica. Il CSE era un gruppo di sinistra con una prassi ascetica.

## 2. *La sociologia politica e morale ed il dialogo con la storia sociale*

**TV.** *Il CSE era un gruppo «ascetico». Nel 1985 hai aperto un nuovo laboratorio, il GSPM. Puoi dirci un aggettivo per descriverlo?*

**LB.** Un solo aggettivo?

**TV.** *Beb, il CSE era un'esperienza ascetica. Tu cosa hai voluto creare all'inizio degli anni '80?*

<sup>14</sup> P. Bourdieu e J.C. Passeron, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, Ed. De Minuit, 1964; trad. it. *I delfini: gli studenti e la cultura*, Bologna, Guaraldi, 1971.

**LB.** Non trovo un unico aggettivo. Fra il 1966 e il 1976 avevo lavorato quotidianamente con Bourdieu; nel 1975 avevo creato la rivista del laboratorio, «Actes de la recherche». Ma a partire dal 1977 mi ero ritrovato in un conflitto continuo con Bourdieu e con alcuni altri membri del CSE. Era un conflitto legato a disaccordi teorici. Avevo subito altre influenze. Il conflitto era legato all'impossibilità di accedere alla teoria: eravamo liberi di decidere i campi di ricerca, potevamo scegliere il terreno empirico che preferivamo, ma se teorizzavamo eravamo considerati come dissacratori. Inoltre, ero progressivamente in disaccordo con il fatto che il lavoro teorico fosse chiuso in modo troppo affrettato...

**TV.** *Ti stai riferendo al passaggio di Bourdieu alla «Teoria Generale»?*

**LB.** Sì, è avvenuto mentre scriveva *La distinction*<sup>15</sup>. Nel '75-'76 c'erano due possibilità di sviluppo teorico a partire dall'opera di Bourdieu.

Una possibilità era ricondurre Bourdieu nel marxismo. Bourdieu non veniva dal marxismo e non conosceva Marx all'inizio della sua carriera. Bastava mettere al centro della teoria il modello della dominazione, l'alienazione e l'asimmetria fra agenti abusati e un ricercatore onnisciente. Si trattava, in altri termini, d'insistere sul valore della scienza positiva come strumento di svelamento per accedere alla verità nascosta dalla dominazione. Questa era una possibilità seducente perché dà potere ed ottimismo.

Una seconda possibilità veniva dai lavori antropologici di Bourdieu, dal concetto di senso pratico, e dalle eredità durkheimiana e weberiana. Era la possibilità di mettere l'accento sulla categorizzazione e la costruzione del senso da parte degli attori, considerando anche l'ermeneutica e la fenomenologia presenti nei primi lavori di Bourdieu.

Queste due possibilità, queste due dimensioni, non sono mai state integrate da Bourdieu. Credo che la «grande teoria», il grande sistema costruito da Bourdieu non sia mai riuscito a integrarle correttamente.

Io sono stato attratto sempre di più dalla seconda possibilità e non dalla prima. E questa scelta è stata rinforzata, verso la fine degli anni '70, dalla lettura di Ricœur, in particolare del libro sull'interpretazione<sup>16</sup>, dall'incontro e dalla discussione con Alain Desrosières e Laurent Thévenot, dall'amicizia con Bruno Latour e dalla lettura dell'interazionismo e dell'etnometodologia. E, sul piano politico, grazie alla fuoriuscita dal quadro stretto del marxismo, che in Francia è iniziata proprio alla fine

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1979; trad. it. *La distinzione*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>16</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation: essais sur Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1965; trad. it. *Della interpretazione: saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967.



degli anni '70. Non solo. La lettura di Furet, di *Penser la Révolution française*<sup>17</sup> in particolare, mi ha interessato enormemente. In quel momento si è prodotta una vera e propria rottura con Bourdieu. Avevo scritto *Les cadres* fra il 1977 e il 1981 e poi intrapreso con Thévenot delle ricerche empiriche su come le persone identificano individui appartenenti a classi differenti<sup>18</sup>. Nel 1982 sono diventato *directeur d'études* all'EHESS. Bourdieu ha terminato di dirigere il CSE per ragioni amministrative nell'84; a quel punto ha avuto l'idea di suddividere il laboratorio in tre nuovi laboratori, tutti sotto la sua autorità. Così io e Alain Desrosières, Laurent Thévenot, Elisabeth Claverie, Fanny Colonna e Michel Pollak abbiamo costituito il GSPM, che sarebbe dovuto rimanere all'interno di questa federazione. Tuttavia la federazione non ha funzionato: eravamo considerati come dei dissidenti rispetto alla linea principale. Avevamo un'esistenza amministrativa, ma praticamente non avevamo risorse. Così abbiamo costruito il GSPM come una rete, ben decisi a non riprendere le tecniche da gruppo chiuso che avevamo conosciuto con Bourdieu.

**TV.** *Leggendo i tuoi lavori della fine degli anni '70, mi sembra sia stata molto forte l'influenza della storia sociale anglosassone, in particolare di E.P. Thompson...*

**LB.** Sì, sicuramente.

**TV.** *È come se tu, rispetto a Bourdieu, avessi sviluppato maggiormente una sensibilità per la sociologia storica, per una macro sociologia capace di integrare nella ricostruzione della dinamica storica l'articolazione fra struttura, azione ed esperienza. Da questo punto di vista, lo schema teorico dei tuoi lavori della fine degli anni '70 è molto simile ai tuoi lavori più recenti, in particolare per il modo di articolare macro e micro come livelli di analisi dell'azione. Thompson, ma anche Hirschman, sono autori che mi sembra abbiano avuto un'influenza fortissima su di te.*

**LB.** Hai ragione. Hirschman in particolare è molto importante per me. È una delle poche persone che mi ha dato fiducia! Nel '72-'73 Bourdieu era a Princeton all'*Institute for Advanced Studies*. Bisogna sapere che fra il '70 e il '73 io e Bourdieu lavoravamo insieme tutti i giorni: si presumeva scrivessimo un libro insieme. Perciò a gennaio del '73 l'ho raggiunto per un mese a Princeton, e lì ho incontrato

<sup>17</sup> F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; trad. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Bari-Roma, Laterza, 1980.

<sup>18</sup> L. Boltanski e L. Thévenot, *Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games*, in «Social Science Information», 23, 1983, 1, pp. 631-680.

Hirschman. Nell'84 ho scritto *La dénonciation*<sup>19</sup> fortemente influenzato da Hirschman; e *Le nouvel esprit du capitalisme*<sup>20</sup> è dedicato a lui.

Per quanto riguarda Thompson, mi ha influenzato molto nella scrittura di *Les cadres*, che è un libro che s'inscrive nella polemica dell'epoca sulle classi sociali, scritto dal lato della posizione interpretativa e non da quello della posizione essenzialista. Era anti-Poulantzas. È un libro che è rimasto bourdieusiano nel senso della dimensione interpretativa di Bourdieu, ma... Per fare un esempio: il traduttore americano del libro mi ha chiesto: «Come posso tradurre la parola *habitus*?». Ed io gli ho risposto: «La parola non figura nel libro». Quindi non c'è nulla che «essenzializzi» in una personalità la classe sociale. C'è unicamente il lavoro di categorizzazione e costituzione storica di una categoria sociale.

Io sono sempre stato interessato a questa dimensione storica. Quando ho iniziato a lavorare insieme a Thévenot nel 1981, abbiamo cominciato a lavorare sulla categorizzazione e sulla percezione che le persone hanno delle classi sociali<sup>21</sup>. Thévenot, che era economista e proveniva dall'*Ecole Polytechnique*, era sensibile alla dimensione formale dei modelli e non a quella storica. Io ero sensibile alla dimensione storica e non a quella formale. Ciascuno ha portato all'altro la dimensione che gli mancava.

Il mio problema fondamentale in quegli anni, e la ragione per cui ho lavorato sulla denuncia delle ingiustizie, è l'asimmetria fra il sociologo critico, che è capace di dire il vero e il falso, e le persone, le quali a loro volta pretendono di dire ugualmente il vero e il falso. La ragione, perciò, era legata alla scoperta, a partire da Latour e dall'etnometodologia, che gli scienziati e le persone ordinarie hanno gli stessi strumenti: praticamente gli stessi argomenti e la stessa cassetta degli attrezzi.

Scrivendo l'articolo sulla denuncia<sup>22</sup> ho veramente trasgredito, o almeno in parte, alle norme della ricerca secondo Bourdieu: ho preso un oggetto così com'era, invece di costruirlo. Avevo un *corpus* di lettere di denuncia ad un giornale, in cui c'erano sia lettere di mitomani che lettere di istituzioni. Non ho introdotto la problematica in funzione della classe sociale. Ho lasciato nell'incertezza chi era folle e chi no. Ed ho introdotto la nozione di grammatica. Avevo letto un po' Wittgenstein nel 1980: avevo l'obiettivo non tanto di spiegare cosa succedeva, non tanto di trovare e dire la verità su ciò che succedeva, ma

<sup>19</sup> L. Boltanski, *La dénonciation*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1984, 51, pp. 3-40; versione rivista ed estesa in L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, cit., pp. 264-366, 1990.

<sup>20</sup> L. Boltanski e É. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit.

<sup>21</sup> L. Boltanski e L. Thévenot, *Finding One's Way in Social Space*, cit.

<sup>22</sup> L. Boltanski, *La dénonciation*, cit.

semplicemente di ricostruire una grammatica del giudizio degli attori; in questo caso una grammatica della normalità. Una grammatica della normalità nel caso di una denuncia di ingiustizia. Mi chiedevo: come può essere presentata un'ingiustizia perché sia presa in considerazione ed esaminata? Non perché sia reale, ma perché sia sottoposta ad esame e non sia considerata provenire da una persona delirante.

È stata veramente una svolta importante, ed a partire da questo articolo e dall'articolo scritto con Thévenot sulla percezione dei gruppi sociali, io e lui abbiamo iniziato a lavorare insieme sul senso della giustizia e sulle grammatiche della giustizia<sup>23</sup>.

**TV.** *Il tuo lavoro è molto conosciuto e discusso anche al di fuori della sociologia, in particolare in economia e nella storia sociale. Mi sembra importante soffermarci sulla storia sociale, visto che in Italia è raro trovare collaborazioni e rapporti importanti fra sociologia e storia economica e sociale. Mi puoi dire come è nato questo dialogo con gli storici?*

**LB.** Uno dei vantaggi di lavorare all'EHESS è che è un'istituzione piena di storici. Ho sempre avuto dei buoni rapporti con Jacques Revel e con Robert Chartier e con uno storico americano, Steve Kaplan. Dopo aver pubblicato *L'amour et la justice comme competence*, Alain Boureau e Simona Cerutti hanno organizzato un corso all'EHESS sul libro e lei ha scritto un articolo su «Annales»<sup>24</sup>.

**TV.** *Simona Cerutti ha contribuito molto a far conoscere «L'amour et la justice comme competence» fra gli storici italiani...*

**LB.** Sì, sicuramente, e non solo in Italia, credo. Inoltre, per tre anni ho tenuto un corso all'EHESS sul problema delle classificazioni con Robert Descimon, un esperto del XVI secolo, e con Yan Thomas, uno storico del diritto medievale e del diritto romano.

**TV.** *Ho visto che sta per uscire un libro da te curato con Elisabeth Claverie sulla forma «affaire», e il libro è pieno di contributi di storici...*

<sup>23</sup> L. Boltanski e L. Thévenot, *Finding One's Way in Social Space*, cit.; L. Boltanski e L. Thévenot (sous la direction de), *Justesse et justice dans le travail*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; L. Boltanski e L. Thévenot, *De la justification*, cit.; L. Boltanski e L. Thévenot, *The Sociology of Critical Capacity*, in «European Journal of Social Theory», 1999, 3, pp. 359-77; L. Boltanski e L. Thévenot, *The Reality of Moral Expectations: A Sociology of Situated Judgment*, in «Philosophical Explorations», 2000, 1.

<sup>24</sup> S. Cerutti, *Pragmatique et bistoire: ce dont les sociologues sont capables*, in «Annales ESC», 46, 1991, 6, pp. 1437-1445.

**LB.** Il libro nasce da un seminario organizzato dal GSPM nel febbraio 2004: *Les grandes causes. Vers un histoire de la forme «affaire»*. È nato su proposta di Elisabeth Claverie, l'attuale direttrice del GSPM, che è antropologa storica del diritto e della religione, e di due storici, Stéphane Van Damme e Nicolas Offenstadt. Quest'anno abbiamo continuato a lavorare su questo tema nel mio corso all'EHESS. Uno dei problemi che ci siamo posti è se questa forma «*affaire*» che io ho identificato per l'epoca contemporanea<sup>25</sup> ed Elisabeth per il XVIII secolo, con l'*affaire* Voltaire<sup>26</sup>, se sia nata appunto verso la metà del XVIII secolo, grazie alla nascita della sfera pubblica descritta da Koselleck e Habermas, o se invece sia una forma più generale che possiamo ritrovare in epoche storiche molto differenti<sup>27</sup>. Per fare un esempio, uno degli storici con cui collaboriamo ha partecipato la settimana scorsa al mio seminario; si chiama Jean-Marie Pailler e si occupa dell'*affaire* dei Bacchanali a Roma nel 186 a.C. Quest'anno perciò mi sono interessato agli *affaire* per la loro dimensione formale e a qualcosa che può essere espresso in termini funzionalisti: cosa producono gli *affaire*? Questa domanda mi sta portando a modificare profondamente il quadro teorico in cui ho lavorato finora...

**TV.** È come se tu avessi sviluppato una vera e propria competenza a farti contaminare e imbrigliare dalla storia economica e sociale.

**LB.** Un altro libro che è stato molto importante per me è quello di William Sewell sul passaggio dal corporativismo al movimento operaio. È un libro appassionante, di circa 25 anni fa, che copre il passaggio dall'Antico Regime al 1848. Discute le modalità in cui le categorie e le istituzioni del movimento operaio sono emerse dopo

<sup>25</sup> L. Boltanski, *La dénonciation*, cit.; L. Boltanski, *Alertes, affaires et catastrophes*, in L. Boltanski, F. Chateauraynaud, C. Lemieux e D. Tornay, *Alertes, affaires et catastrophes: logique de l'accusation et pragmatique de la vigilance*, Paris, CNRS, 1996.

<sup>26</sup> E. Claverie, *Procès, Affaire, Cause. Voltaire et l'innovation critique*, in «*Politix*», 1994, 26, pp. 76-85; E. Claverie, *La naissance d'une forme politique: l'Affaire du Chevalier de La Barre*, in Ph. Roussin, *Critique et Affaires de Blasphème à l'Époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 185-260.

<sup>27</sup> Per Boltanski, la forma *affaire* è una configurazione in cui un *persecutore* designato da un *denunciatore* si difende dalle accuse esibendo delle prove d'innocenza e di non responsabilità, ed il denunciatore, a sua volta, è sottoposto ad un vincolo di generalizzazione e accompagna la denuncia con un'accusa di indifferenza rivolta ad un *pubblico*. Per rendere legittima l'accusa, il denunciatore deve mostrare di non condurla nel suo interesse, né nell'interesse della sola vittima, bensì nell'interesse generale. Egli deve provare ciò che afferma affiancando alle prove che esibisce un'interpretazione delle ragioni dell'ingiustizia che ha subito la *vittima*, ed essere valutato su questo doppio registro. Il persecutore, invece, alterna giustificazioni in tutta generalità con processi di singolarizzazione della sua persona.

una profonda trasformazione del corporativismo causata dai suoi antagonismi interni<sup>28</sup>.

**TV.** *Perché è stato così importante per te questo libro?*

**LB.** È uno dei libri più precisi che conosco sulla costruzione delle categorie e delle identità da parte dei gruppi sociali stessi, attraverso gli attori. E perciò, invece di fare emergere questi cambiamenti dai modi di produzione e dalla tecnologia, posto che Sewell non nega l'influenza della tecnologia, mostra come ci sia stato tutto un lavoro d'invenzione di nuove forme e nuove definizioni dei gruppi a partire dalle forme pre-esistenti. È, al tempo stesso, una storia delle forme di classificazione e delle forme di protesta del movimento operaio.

**TV.** *Ed è allo stesso tempo una ripresa del programma durkheimiano: spiegare il sociale col sociale...*

**LB.** Sicuramente. Per questo è stato così importante questo libro. Da questo punto di vista, penso che al GSPM abbiamo perseguito e proseguito il programma durkheimiano, o almeno alcune sue dimensioni...

**TV.** *In questo senso etichettare il tuo programma di ricerca una sociologia politica e «morale» è un'eredità...*

**LB.** Sì assolutamente un'eredità durkheimiana. Ma non solo, è anche un riferimento a Hirschman, che quando ho fondato il GSPM aveva appena pubblicato *L'Economia come scienza politica e morale*<sup>29</sup>. Il che aveva fatto innervosire Bourdieu. Continuava a ripetere: «morale, morale: cosa sarai mai questa morale!». Non riusciva proprio a distinguere fra morale e moralismo.

**TV.** *Ho una domanda di fondo: perché continui a studiare e confrontarti con la storia sociale e l'antropologia storica e a farti mettere così in discussione da queste discipline, quando potresti goderti i tuoi successi nella sociologia e nell'economia politica e lavorare per far conoscere meglio il tuo approccio?*

<sup>28</sup> W.H. Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to the Revolution of 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; trad. it. *Lavoro e rivoluzione in Francia: il linguaggio operaio dall'ancien régime al 1848*, Bologna, Il Mulino, 1987.

<sup>29</sup> A. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard-du Seuil, 1984; trad. it. *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Napoli, Liguori, 1987.

**LB.** Di fondo, credo che ci sia una cosa veramente molto importante nel confronto con la storia e l'antropologia: un aspetto cruciale che attiene all'orientamento complessivo che mi sembra stiano prendendo le scienze sociali e su cui mi pare non ci sia abbastanza riflessione. Ti faccio un esempio.

Nell'ambito della sociologia «benpensante», quando voglio far imbestialire la gente dichiaro di essere universalista. E subito tutti pensano io sia un reazionario. Questo attiene ad un problema molto profondo, di classificazione di ciò che è reazionario. È come quando dico che c'è una relativa libertà degli esseri umani di fronte all'incertezza. Perché pensano che io sia reazionario? Perché vorrebbero una situazione in cui la possibilità della differenza culturale si ottiene a scapito dell'imposizione del modello euro-centrico o borghese-centrico.

In effetti, attualmente si sta riproducendo una divisione che era già emersa nel XIX secolo e che torna nuovamente con lo sviluppo delle scienze cognitive. Tutto ciò che è universale è dominio esclusivo delle scienze biologiche, del cognitivismo – in quanto lo spirito ha un ancoraggio biologico – o della demografia, ecc. L'universale è per le scienze dure o per la dimensione dura delle scienze sociali. E così alla storia e all'antropologia si lascia la «differenza», i casi perfettamente singolari. E questo va di pari passo con l'aumento del numero di antropologi e di storici. Così, una cosa che ho visto bene lavorando con gli storici, è che uno storico, ad esempio, studia la parentela spirituale nel Nivernais verso il 1630, verso il 1675<sup>30</sup>... E il suo concorrente scrive di fianco a lui una tesi di dottorato sempre sulla parentela spirituale, in Bassa Bretagna, e ciascuno pianta la sua bandierina sul proprio ambito di studio.

Per questo ritengo importante rilanciare il programma durkheimiano comparativista, appoggiandosi sul concetto di Wittgenstein di «aria di famiglia». Sostenendo che ci sono cose che hanno un'aria di famiglia: la preghiera ha un'aria di famiglia, il gioco ha un'aria di famiglia, il sacrificio ha un'aria di famiglia... Non sappiamo esattamente cosa sia quest'aria di famiglia, ma dobbiamo partire, non importa da dove, a fare ricerca empirica, per poi costruire la grammatica dell'oggetto, e vedere le differenze grammaticali con oggetti presi altrove ma che hanno una stessa aria di famiglia. Avendo come principio regolatore il cercare una grammatica soggiacente, universale, più astratta; quindi appoggiandosi all'idea di grammatica profonda di Chomsky. Perché, a mio avviso, questa è la sola maniera per fare due cose essenziali. Da un lato, di ritrovare un umanesimo nel nostro lavoro, dall'altro, di ritrovare l'idea di unità della specie umana, non solo cementata dalla

<sup>30</sup> Il Nivernais è una regione nel centro della Francia, intorno alla città di Nevers. L'esempio è immaginario ma emblematico, perché su questa regione sono stati effettivamente condotti molti studi di storici delle mentalità e della vita quotidiana.

dimensione biologica ma anche da quella simbolica. Dal linguaggio, cioè dalla capacità di costruire dei sistemi simbolici.

Per questo mi dispiace molto non esista, almeno per quanto ne so io, una storia delle forme della critica, o un'antropologia della critica. Non sappiamo, per esempio, se le operazioni critiche sono legate unicamente alla storia della filosofia occidentale, o, in caso contrario, quali forme prendano altrove. Ciò che mi aspetto dalla nozione di «grammatica», è che essa permetta queste comparazioni in storia e in antropologia<sup>31</sup>.

Ti faccio un altro esempio. Quando sono stato a Princeton ho visto continue dispute fra Walzer e Geertz, o meglio fra i filosofi vicini a Walzer e gli antropologi del giro di Geertz. I filosofi cercavano forme morali «larghe» e gli antropologi avevano un'impostazione molto, molto relativista. A mio avviso, questi problemi hanno senso solo a livello empirico. Mohamed Nachi, uno dei miei allievi, che oggi è professore a Liegi, ha lavorato sul senso della giustizia in Tunisia e in Francia. Ha raccolto delle storie nel suo villaggio in Tunisia, e poi le ha discusse con dei tunisini in Tunisia e in Francia e con dei francesi in Francia. E, peraltro, è partito dagli strumenti teorici del diritto musulmano e della filosofia della giustizia anglosassone. E ogni volta cercava di discernere la grammatica soggiacente e di guardare il punto ed il livello di questa grammatica in cui si produceva una divergenza nel senso della giustizia dei francesi e dei tunisini<sup>32</sup>. Io penso sia molto importante lavorare in questa maniera, e credo che la nozione di grammatica e di modellizzazione grammaticale dovrebbe permettere il rilancio del comparativismo.

**TV.** *Tu hai nominato Chomsky, ma quello che dici è molto vicino all'antropologia strutturale di Lévi-Strauss.*

**LB.** Ovviamente! Io credo che dobbiamo partire dall'idea che tutto è locale, ma che modellizzando si possano trovare dei confronti e degli accostamenti, delle grandezze comuni. Non bisogna mai partire da una definizione. Mai. Si tratta semmai di partire da un'aria di famiglia fra cose locali.

Io ho alcuni problemi con gli antropologi. Molto spesso mi accusano di etnocentrismo quando dico loro che dobbiamo poter trovare dei

<sup>31</sup> L. Boltanski, *Critique sociale et sens moral: pour une sociologie du jugement*, in T. Yamamoto, E.G. Andrew, R. Chartier e P. Rabinow, *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 248-273; L. Boltanski, D. de Blic e D. Mouchard, *La cause de la critique*, in «Raisons Politiques», 2000, 3, pp. 159-184, e n. 4, pp. 135-159.

<sup>32</sup> M. Nachi, *Le juste entre formalisme et substantialisme*, in «Social Science Information», 37, 1998, 4, pp. 547-592.

punti di contatto fra il senso della giustizia in India e il senso della giustizia nel Nivernais ma a un certo livello di profondità e studiando le traiettorie di trasformazione. Ma mi dicono: tu sei etnocentrico, vuoi riportare l'India nel Nivernais. Ma no, si può partire anche dall'India per poi paragonarla al Nivernais. Non ha alcuna importanza. Si tratta di pensare per casi, per non restare sul singolo caso e avvicinare dei casi che hanno un'aria di famiglia<sup>33</sup>.

### 3. Lo strutturalismo metodologico

**TV.** *Nel tuo ultimo libro tu fai riferimento in maniera forte ed esplicita a Claude Lévi-Strauss. Come Lévi-Strauss, sostieni l'importanza dei processi di classificazione per far parte di una collettività umana. Parli, inoltre, della necessità di valorizzare lo strutturalismo in termini metodologici. Puoi spiegarci cosa intendi precisamente per strutturalismo metodologico? Per la sociologia italiana, questo chiarimento mi sembra essere particolarmente importante, visto che a volte ci si riferisce a te come a qualcuno che ha tagliato completamente i ponti con lo strutturalismo.*

**LB.** Ci sono due punti su cui io effettivamente ho rotto con lo strutturalismo. Un punto attiene a quello che possiamo chiamare lo «strutturalismo etico» di autori che ritengo non avere alcun interesse, del tipo «la morte del soggetto», «non esiste l'autore di un testo ma solo il lettore», le teorie della riflessione, ecc. Tutta questa specie di pseudo filosofia è fiorita negli anni '60-'70. Un'altra cosa che ho abbandonato dello strutturalismo, in questo caso in sociologia e in particolare in alcune teorie marxiste, è l'idea di una determinazione degli agenti da parte della struttura, laddove l'agente è solo un vettore della struttura: le idee di Althusser e Poulantzas.

Al contrario, quello che non ho mai abbandonato dello strutturalismo, e che non vedo come si possa abbandonare, è l'idea, di fondo durkheimiana, ma che possiamo trovare anche in Dumézil, di un'organizzazione del mondo sulla base di quadri e di categorie. E di sistemi di corrispondenze fra questi quadri e queste categorie, come si dice nel surrealismo. *De la justification* è un libro evidentemente strutturalista. *De la justification* manteneva uno strutturalismo metodologico minimale, ovverosia sosteneva che a certe condizioni il mondo è organizzato in maniera categoriale, cioè in modo da costituire differenti mondi possibili.

<sup>33</sup> D. de Blic, *La sociologie politique et morale de Luc Boltanski*, in «Raisons politiques», 2000, 3, pp. 149-158.



**TV.** *E che cos'è lo strutturalismo metodologico?*

**LB.** Nella sua forma minimale, che ho imparato con Bourdieu, è del post kantismo: non si può discernere se non distinguendo, non si può discernere se non opponendo. In fondo, è qualche cosa di molto semplice. Come lo sono le idee di aria di famiglia, di forma, di forma comune.

**TV.** *Lévi-Strauss dice anche che lo strutturalismo è l'esplorazione dello spazio delle opportunità teoriche.*

**LB.** Proprio in questo senso *De la justification* è un libro strutturalista, così come *L'amour et la justice comme compétence* lo è in virtù dell'idea di «regimi di azione»<sup>34</sup>. Credo che le letture del mio lavoro siano state spesso fraintese per due ragioni. La prima è che l'intreccio fra strutturalismo e fenomenologia è complicato. La seconda è che l'intreccio fra strutturalismo e pragmatica è ancora più complicato.

#### 4. *Strutturalismo e fenomenologia*

**TV.** *Partiamo dalla prima fonte di complicazione.*

**LB.** Diciamo che il rapporto fra strutturalismo e fenomenologia è complicato a partire dal fatto che sovente entrambi si sono percepiti come antagonisti. È complicato perché quest'antagonismo rinvia al problema della pratica ed assume senso solo in relazione al problema della *contraddizione*. Le contraddizioni sono implicite nella questione della pratica, basti pensare a come questa è presentata nell'*Esquisse d'une théorie de la pratique* di Bourdieu<sup>35</sup>. Io penso che questo libro sia molto interessante, ma al tempo stesso non sia compiuto. Dietro la questione della pratica c'è la questione della contraddizione. Sono ormai sempre più convinto che una delle specificità del mondo umano, del mondo sociale, sia di mettere le persone di fronte a delle contraddizioni<sup>36</sup>. Questo è un altro piano su cui mi avvicino a Lévi-Strauss, che pensa che i miti siano dei sistemi per attenuare le contraddizioni.

<sup>34</sup> Si veda anche L. Boltanski, *Dissémination ou abandon: la dispute entre amour et justice. L'hypothèse d'une pluralité de régimes d'action*, in P. Ladrière, P. Pharo e L. Quéré, *La théorie de l'action: le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS, 1993.

<sup>35</sup> P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972; trad. it *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

<sup>36</sup> L. Boltanski, *Nécessité et justification*, in «Revue économique», 2002, 2, pp. 275-289.

Quello che Bourdieu chiama pratica si situa in relazione a Lévi-Strauss e contro Lévi-Strauss, contro quello che Bourdieu definisce «giuridico» in Lévi-Strauss con l'obiettivo di rigettare i quadri sinottici. Quello che Bourdieu definisce «scolastica» non è altro che l'idea dell'importanza di costruire un quadro sinottico, che metta insieme l'orizzonte delle possibilità teoriche.

La critica di Bourdieu parte dall'idea, che ritengo giusta, che nell'azione ci sia un rapporto lasco con le capacità di calcolo. È un'idea che io riprendo parlando di un regime di *agape*, un regime di azione che rifiuta il calcolo<sup>37</sup>. Ma quello che Bourdieu non dice, e che per me è essenziale, è perché bisogna rifuggire dalla scolastica, perché bisogna rifuggire dalle tabelle sinottiche: perché un quadro sinottico mostra le contraddizioni! Quindi la possibilità di avere una relazione fluida con l'azione, poca memoria, un po' di oblio fra il dono e il contro-dono, ecc., è la possibilità di continuare a vivere dimenticando le contraddizioni. Qui io vedo un errore e un problema nella posizione di Bourdieu, di cui abbiamo già parlato. Egli voleva dare un peso reale alle possibilità di scambio pratico, di relazione pratica, nel regime della pratica, e al tempo stesso voleva, in quanto scienziato, avere l'ultima parola e ricalcolare l'insieme.

Si possono immaginare delle contraddizioni di diverso tipo, storiche, etiche, logiche, spazio temporali. Nel mio ultimo libro affronto delle contraddizioni di tipo logico-etiche, legate cioè alle categorie. Per esempio nel caso dei feti, non possiamo avere nella stessa categoria degli esseri che adoriamo e degli esseri che distruggiamo<sup>38</sup>.

Quindi qual è il punto problematico fra strutturalismo e fenomenologia? L'esperienza è ingannevole? C'è sempre della malafede nel nascondere le contraddizioni della struttura? Oppure ci sono dei passaggi, come ho tentato di mostrare in *La condition foetale*: dei punti di passaggio fra ciò a cui porta l'analisi grammaticale e ciò a cui conduce l'analisi dell'esperienza degli attori? Io penso ci siano dei punti di passaggio. Non penso che la dimensione strutturale, o classificatoria, sia inconscia. Non è necessario sia inconscia, io credo che la contraddizione a volte sia semplicemente messa da parte.

**TV.** *Nel tuo ultimo libro sostieni che una grammatica si sprigiona a partire dalle tensioni dell'esperienza...*

**LB.** Sì, esatto...

<sup>37</sup> L. Boltanski, *Agapé: une introduction aux états de paix*, in *L'amour et la justice comme compétence*, cit.; trad. it. *Stati di pace. Per una sociologia dell'amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

<sup>38</sup> L. Boltanski, *La natura dei feti*, in «Agalma – Rivista di studi culturali e di estetica», 2003, 4.

**TV.** *Intendi dire che c'è un legame o un'omologia fra contraddizioni esperite sul piano del vissuto e contraddizioni visibili sul piano grammaticale?*

**LB.** Credo che alla fin fine, il torto – se possiamo dire così – dello strutturalismo classico è che sia sempre partito da dei «corpus» morti. È partito da favole e da miti: è partito dall'oggettivato. Quindi le categorie, e le tensioni fra categorie, e le contraddizioni sono nate dalla costruzione di quadri di ciò che è oggettivato. E a questo si poteva opporre giustamente l'esperienza della vita, del flusso della vita che si districa fra tutto ciò e che prosegue. Ma io penso che si possa partire non solo, e non tanto, dai *corpus* oggettivati, ma che si possa anche partire dall'azione, e dall'esperienza dell'azione... e dalla giustificazione. Ovverosia che sia possibile guardare a come le posizioni prese nel corso dell'azione possano essere giustificate, e come queste giustificazioni si appoggino su basi grammaticali che non sono quisquillie. E questo è il senso di tutto il lavoro che ho fatto, sia in *De la justification* che ne *La condition foetale*, come in altri lavori sul senso della giustizia e le mobilitazioni<sup>39</sup>. In altri termini, è uno strutturalismo ritrovato dopo aver effettuato delle analisi pragmatiche.

### 5. *Strutturalismo e pragmatica*

**TV.** *Sulle analisi pragmatiche: bisogna che ci spieghi cosa intendi per pragmatica, perché questa espressione non è chiara in Italia. È un po' troppo codificata, propria di un contesto intellettuale ristretto. Tu vieni spesso definito insieme a Bruno Latour, Laurent Thévenot e Michel Callon uno dei capiscuola della svolta pragmatica della sociologia francese<sup>40</sup>...*

<sup>39</sup> L. Boltanski, M.-N. Godet, C. Latour e D. Cartron, *Messages d'amour sur le «Téléphone du dimanche»*, in «Politix», n. 31, 1995, pp. 30-76; L. Boltanski, *The Legitimacy of Humanitarian Actions and their Media Representation: The Case of France*, in «Ethical Perspectives», n. 1, 2000, pp. 3-16.

<sup>40</sup> P. Corcuff, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995; T. Bénatouil, *A Tale of Two Sociologies: The Critical and Pragmatic Stance in Contemporary French Sociology*, in «European Journal of Social Theory», 1999, 2, pp. 279-396; M. Lamont e L. Thévenot, *Toward a Renewed Comparative Cultural Sociology*, in M. Lamont e L. Thévenot, *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; M. Breviglieri e J. Stavo-Debaugé, *Le geste pragmatique de la sociologie française: autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot*, in «Antropologica», 2001, 7, pp. 7-22; L. Thévenot, *Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World*, in K. Knorr-Cetina, T. Schatzki e T. Savigny Eike, *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London, Routledge, 2002; I. Silber, *Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repertoire Theory?*, in «European Journal of Social Theory», 2003, 6, pp. 427-449; L. Thévenot, *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.

**LB.** Ti faccio una confidenza. Nemmeno io ho mai compreso bene cosa sia esattamente. Diciamo che per me è un riferimento alla pragmatica linguistica. In altri termini, è un riferimento sia all'importanza di tenere conto della situazione, di ciò che succede nella situazione, sia all'idea che l'azione tiene conto della situazione.

**TV.** *Potremmo dire un'attenzione all'uso delle regole grammaticali e non solo alle regole grammaticali in sé.*

**LB.** Voilà! È un accezione wittgensteiniana. Per farti un esempio: per un sociologo determinista, marxista o bourdieusiano, qual è un buon modo di procedere? Prende un individuo, lo pone in differenti situazioni e mostra che agisce ovunque nello stesso modo, perché ha un *habitus* interiorizzato che fa sì che, appunto, reagisca nello stesso modo in ogni situazione. È dello strutturalismo nel senso peggiore del termine, nel senso di Poulantzas. Io, invece, cerco di fare la cosa opposta. Prendo un individuo e mostro che è più o meno capace di sormontare ciò che inscritto corporalmente in lui, per aggiustarsi a delle situazioni, comprenderle e lasciarsi prendere dal flusso della situazione<sup>41</sup>. In questo senso si tratta di un approccio pragmatico.

Al tempo stesso, penso che per fare non tanto della «grande teoria» sociologica, ma quantomeno della sociologia che «tenga» per un po', occorra essere capaci, insieme, di prendere seriamente le giustificazioni degli attori, di tenere conto dei motivi morali, della celebrazione del mondo, delle istituzioni: del fatto, cioè, che ci sono delle cose che tengono, come direbbe Desrosières<sup>42</sup>. E poi del fatto che gli esseri umani mentono, che fra di loro ci sono rapporti di forza, del flusso della vita... Siamo presi fra coppie di antagonismi, e penso che le cattive sociologie siano quelle che scelgono: per esempio quelle che sostengono che tutto è dell'ordine dei rapporti di forza e non oscillano, o quelle che ritengono che tutto sia dell'ordine del diritto e della morale, e non vedono spostamenti oscillanti, che tutto è dell'ordine dell'istituzione o che tutto è dell'ordine del flusso della vita, e cambia senza mai fermarsi... Ho letto recentemente un articolo molto interessante di Bruno Karsenti su Durkheim e il pragmatismo, e pone l'accento su cose simili<sup>43</sup>.

Al tempo stesso, tutto questo è legato alle cose su cui sto riflettendo ora a proposito della forma *affaire*, che come ti dicevo poco fa, stanno

<sup>41</sup> L. Boltanski, *Une sociologie toujours mise à l'épreuve*, in «Ethnographiques», 2004, 5, <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArBoltanski.html>

<sup>42</sup> A. Desrosières, *La politique des grands nombres: histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993.

<sup>43</sup> B. Karsenti, *La sociologie à l'épreuve du pragmatisme: réaction durkheimienne*, in L. Quéré e B. Karsenti, *La croyance et l'enquête: aux sources du pragmatisme*, Paris, Editions de l'EHESS, 2004.

allargando il mio quadro teorico. L'idea che ho dell'*affaire* è che sia un mezzo di cambiare le classificazioni, e in particolare di cambiare il diritto, attraverso dei «casi». Ovverosia, e penso che sia vero per tutte le forme di critica, che l'*affaire* sia un lavoro fra le parole e il mondo, il reale. Gli *affaire* attribuiscono valore ad un caso, singolare, di un corpo sofferente, per mettere in discussione l'uso di una parola. Ti faccio un esempio.

Lo scorso anno una donna con l'aiuto di un medico ha fatto un'iniezione mortale a suo figlio emiplegico. Evidentemente lei ed il medico sono stati incolpati: abbiamo visto la donna in televisione, l'abbiamo vista piangere, e il suo caso è stato preso in carico da una lobby per l'eutanasia. Di fronte a questa donna, la questione che è stata sollevata in piena pubblicità era: «Voi definite questa donna una "criminale"?». Di fronte a quest'*affaire*, si è dovuto lavorare sull'uso della parola «criminale» e cambiarne l'uso.

Cosa vuol dire tutto ciò? Se non avessimo delle istituzioni probabilmente non potremmo in nessun modo comunicare: molto rapidamente i linguaggi divergerebbero. Io penso che questa sia una giustificazione del sociale almeno altrettanto importante dell'incesto o della paura di essere uccisi per Hobbes. È semplicemente l'impossibilità di comunicare e l'impossibilità di avere accesso al reale, di scappare dalla follia e dall'immaginario. Perché il fatto di disporre di un linguaggio inevitabilmente separa gli esseri umani dal reale. Gli animali sono nel reale, ma noi siamo separati definitivamente dal reale.

**TV.** *Anche in questo caso tu stai andando alla ricerca di un universale culturale, nel senso di Claude Lévi-Strauss, qualcosa che abbia a che fare con la condizione umana universale.*

**LB.** Sì, assolutamente. Voglio però avanzare ancora un po'. L'istituzione che rende pubblico ciò che è «criminale» ha una funzione di verità. C'è un'istituzione a controllare l'uso della nozione di «criminale». Cosa fa? L'istituzione fa una tautologia: quello che è, è. Avvicino questa riflessione su *affaire*, linguaggio e istituzioni nuovamente a Bourdieu. Alla fin fine, la ripresa che Bourdieu ha fatto di Austin è stata quasi sincera, ma siccome aveva una postura critica, credeva sempre che ciò che l'istituzione produce sia qualcosa di falso. Mentre l'istituzione conferma. Il funerale non uccide. Il funerale dice «è morto». Dunque le istituzioni producono delle tautologie, delle tautologie che celebrano, che dicono «ciò che è, è; ed è bene che sia così». Evidentemente, dato che sono delle classificazioni che si collegano ad alcuni usi, selezionano e mettono da parte tutto un insieme di altri usi.

Perciò, cosa produce la critica attraverso l'*affaire*? Si attacca al flusso della vita, cioè alla pragmatica, e alla molteplicità degli usi. Prendendo appoggio su uno degli usi multipli, facendo risalire in generalità il caso,

la critica dice: «È falsa questa verità istituita! È una menzogna. Vedete bene che questa donna non è una criminale». Così facendo, istituisce un'altra verità. Come conseguenza, io credo che le teorie sociologiche debbano tenere conto delle contraddizioni che attengono al fatto che esistono almeno due regimi di verità che non sono riducibili l'uno all'altro, che sono entrambi necessari.

Il che vuol dire che una forma di pluralismo, e anche di relativismo, è difendibile. Un mondo in cui non ci fossero che degli usi, e delle rivendicazioni a partire da questi usi, possiamo immaginare sarebbe una specie di caos, molto violento. Ma un mondo in cui non ci fossero che delle verità istituite immutabili, si vede bene che sarebbe un mondo di ortodossia, che perde il legame con il reale. Perciò si tratta di un problema talmente difficile, quello di accedere al reale malgrado il fatto che abbiamo un linguaggio, che mi sembra utile regolarlo mediante la relazione fra un regime di verità «attraverso l'istituzione» ed un regime di verità «attraverso la pratica», o attraverso la pragmatica.

In fondo, ciò a cui l'approccio strutturale permette di accedere è il regime istituito. Ciò a cui l'approccio pragmatico dà accesso è, prioritariamente, ciò che succede seguendo il flusso della vita. E quindi occorre munirsi di un quadro d'analisi che relativizzi combinando analisi pragmatica, fenomenologia, strutturalismo e storia.

## 6. Senso della giustizia e polarizzazioni normative

**TV.** Vorrei riprendere nuovamente la questione del relativismo, che mi sembra tu ridefinisca in modo molto importante. Sempre di più oggi emergono conflitti molto duri, su svariati temi, a partire da quelli attinenti alla biopolitica fino alla regolazione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici. Negli Stati Uniti si parla da diversi anni di «cultural wars». Peter Berger usa l'espressione «conflitti normativi» per riferirsi ai conflitti che nascono in scenari di frammentazione e divisione politica e morale, in cui le parti agiscono nella sfera pubblica con una logica difensiva rispetto ad ogni possibile contaminazione<sup>44</sup>. Date queste condizioni, i conflitti assumono forme e contenuti culturali e simbolici ed investono il terreno delle identità, mettendo in gioco valori che sembrano incompatibili e non negoziabili. In questo quadro sembra che le competenze morali siano legate esclusivamente alle appartenenze e molti ti criticano, chiedendosi come sia possibile che Luc Boltanski parli ancora di «competenze morali comuni».

**LB.** Prendiamo il caso dell'aborto, che è una tematica emblematica di questo tipo di conflitti. Non a caso, negli Stati Uniti si parla proprio

<sup>44</sup> P. Berger (a cura di), *The Limits of Social Cohesion*, Boulder, Col., Westview Press, 1998.

di «Abortion War». Perché è una guerra, quantomeno se seguiamo la linea del mio ultimo libro<sup>45</sup>? Perché nella generazione (*engendrement*) risiede una contraddizione logico-etica che è stata nascosta e che l'interdizione dell'aborto prima, e la sua legalizzazione poi, ha fatto emergere, introducendo l'aborto nel diritto. Non è semplice capire come fare un compromesso di fronte a questa contraddizione, in buona parte perché il compromesso costruzionista non può consistere in una qualificazione reversibile, perché alcune qualificazioni rendono l'oggetto distruggibile. Quindi siamo di fronte ad una vera e propria contraddizione, che per delle ragioni storiche è stata svelata, e che perciò genera una polarizzazione.

La polarizzazione, quindi, non è particolarmente legata a dei gruppi sociali. Gli antropologi hanno mostrato che nel caso dell'aborto, i militanti dei movimenti *pro-choice* hanno le stesse caratteristiche sociali dei movimenti *pro-life*. Hanno le stesse caratteristiche considerando sia la categoria socio-professionale, che il genere e la credenza religiosa. La sola differenza è il numero di figli, ma è comprensibile. Hanno orientamenti differenti soprattutto in relazione al territorio di provenienza ma, a parità di territorio, hanno le stesse caratteristiche sociali<sup>46</sup>.

Una volta che la contraddizione è stata svelata, gli arrangiamenti pratici che funzionavano quando si teneva a distanza l'aborto dal diritto, non funzionano più. Ti faccio altri due esempi, chiarendo che non voglio assolutamente dire che l'aborto sia un esempio equivalente agli esempi che farò.

Prendiamo il caso della schiavitù. In un libro recente sono state ricostruite le posizioni degli stoici e poi dei cristiani sulla schiavitù nell'antichità romana<sup>47</sup>. Emerge che tutti pensavano che ci fosse un problema, perché era difficile conciliare il fatto che colui che prima si doveva considerare alla stregua di una cosa, potesse diventare, una volta affrancato, un amico o un uomo che scrive di filosofia. E perciò, anche in questo caso, una contraddizione completamente nascosta nel sistema sociale, soprattutto per ragioni economiche, si trova svelata, senza che nessuno sapesse immaginare a cosa potesse somigliare un mondo senza schiavitù.

Un altro caso è quello degli animali. Considera un agnellino così carino da volerlo accarezzare ed una cotoletta di agnello così deliziosa da volerla mangiare. Ai miei bambini, per esempio, io dicevo sempre

<sup>45</sup> L. Boltanski, *La condition foetale*, cit.

<sup>46</sup> C. Maxwell, *Pro-Life Activists in America. Meaning, Motivations and Direct Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; F. Ginsburg, *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1989.

<sup>47</sup> P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage: d'Aristote à Saint Augustin*, Paris, Les belles lettres, 2004.

che stavano mangiando del pollo, mai dell'anatra o del coniglio. Perché paperi e coniglietti sono personaggi delle storie per bimbi, mentre il pollo è destinato all'alimentazione. Quindi dicevo sempre che stavamo mangiando del pollo. Si vede bene che il dispositivo è un po' povero, un po' debole.

Perciò in questi casi, che ovviamente fra loro hanno delle differenze di valore, le tensioni di contraddizioni che sono gestite sul piano della pratica si trovano svelate e proiettate nel diritto, e proiettate in modo tale che i compromessi non sono più possibili, i compromessi si spezzano.

A partire da quel momento le persone si polarizzano. Ma in funzione di cosa? Beh, questo ovviamente richiede spiegazioni puntuali: in funzione sicuramente di un gran numero di cose. Sono dei passaggi catastrofici. Pensa al destino degli intellettuali e degli uomini politici francesi negli anni '30: quelli che sono andati verso Vichy e quelli che sono andati verso il cattolicesimo sociale e la resistenza. È una soglia catastrofica. Sono delle piccole cose che portano a un capovolgimento, che rapidamente diventa assoluto.

Finora abbiamo parlato di casi accessibili tramite la grammatica. Consideriamo anche i casi legati alle differenze di classi sociali o alle differenze culturali più correnti. Non nego assolutamente che le persone abbiano degli *habitus* differenti<sup>48</sup>. È un'evidenza. Ma occorre aggiungere due osservazioni. Da un lato, ci sono moltissimi dispositivi sociali che sono costruiti proprio perché persone che hanno *habitus* differenti possano poggiarsi su di loro, altrimenti non ci sarebbe più la società. Dall'altro, abbiamo un problema un po' differente. Associamo sempre l'*habitus* alle esperienze. Ma un sacco di cose che sappiamo, non le sappiamo grazie all'esperienza. E come si leghi ciò che conosciamo per esperienza e ciò che conosciamo non attraverso la nostra esperienza, rimane assai misterioso. Io non ho alcuna esperienza della guerra in Iraq e di George W. Bush, ma ho un sacco di opinioni su questo tema. Certamente ho delle esperienze che, a torto o a ragione, mi servono a interpretare questo tema e le relative scelte politiche. Questi meccanismi sono stati molto studiati dalla vecchia psicologia sociale degli anni '40, che a mio parere dovrebbe essere rivisitata, perché è una fonte di idee e di sperimentazioni decisamente molto interessante.

Per tornare a quanto dicevo, anche nel caso delle differenze di classe e delle differenze culturali, si deve poter arrivare attraverso delle comparazioni grammaticali a rendere conto, almeno in parte, delle differenze. Le quali, appunto, a loro volta non sono infondate. Perciò non presuppongo delle società omogenee, come se tutto il mondo avesse lo

<sup>48</sup> L. Boltanski, *Usages faibles, usages forts de l'habitus*, in P. Encrevé e R.-M. Lagrave, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.



stesso senso della giustizia: tutt'altro<sup>49</sup>! Suppongo, semmai, che, anche se le persone hanno delle esperienze differenti, anche se hanno delle sensibilità differenti, sono capaci di fare una constatazione amichevole se fanno un incidente in macchina. E firmano la constatazione amichevole tralasciando una serie di cose che provengono dalla loro sensibilità e dalla loro esperienza ma che non sono rilevanti rispetto al dispositivo di regolazione del conflitto.

**TV.** *Mentre parli mescoli sempre aspetti acquisiti del tuo lavoro con punti che ti rimangono oscuri. A Milano, durante una conferenza organizzata da «Sui generis» – Laboratorio di sociologia dell'azione pubblica, hai dichiarato che nel tuo lavoro hai sempre cercato di prendere le distanze dai tuoi libri precedenti. Hai detto che i tuoi libri sono come una forma di schiavitù per te. Eppure hai sempre lavorato per articolare fra loro strutturalismo, fenomenologia, pragmatica e storia. Cosa vuol dire continuare a lavorare intorno a questi quattro poli e al tempo stesso tentare di prendere le distanze dal tuo lavoro precedente?*

**LB.** Torniamo di nuovo a Hirschman, che parla di autosovversione<sup>50</sup>. Io credo che sia la regola della ricerca. Bisogna mirare a una forma di compiutezza, ma per fortuna non abbiamo mai il tempo di arrivarci. In altri termini, io penso che si debba trattare se stessi come un altro autore da criticare, in modo da arrivare progressivamente, con l'aiuto delle critiche di ciò che abbiamo fatto, a un quadro teorico più largo e più incerto. Non trovo particolarmente interessanti i sociologi che prendono un nuovo oggetto per dimostrare che la propria teoria vale dappertutto. Quello che interessa a me, nei nuovi oggetti, è proprio che ciò che ho fatto in precedenza si arena, e siccome è qualcosa che si blocca, questo mi obbliga a fare delle correzioni e mi permette di vedere meglio i limiti che non vedevo prima ed eventualmente di arrivare ad un livello di validità più largo. Questo fa la gioia del lavoro di ricerca, perché la ripetizione ne è la morte.

<sup>49</sup> L. Boltanski, *The Left after May 1968 and the Longing for Total Revolution*, in «Thesis Eleven», 2002, 69, pp. 1-20; L. Boltanski e E. Chiapello, *Esclusione e sfruttamento: il ruolo della mobilità nella produzione delle disuguaglianze sociali*, in V. Borghi, *Vulnerabilità, inclusione sociale e lavoro*, Milano, Franco Angeli, 2002; L. Boltanski, *Una nuova componente dello spirito del capitalismo*, in «Agalma. Rivista di studi culturali e di estetica», 2002, n. 3.

<sup>50</sup> A. Hirschman, *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995; trad. it. *Autosovversione*, Bologna, Il Mulino, 1997.