

## Dominio e uguaglianza. Sulla critica della riproduzione sociale

Maurizio Ricciardi

### 1. Eredità e storia

Dalla costellazione storica degli anni Sessanta e Settanta la critica della riproduzione sociale investe alcuni concetti politici fondamentali modificandoli in profondità. Essa è contornata, ovvero anticipata e poi ripresa in maniera dispiegata, dalla critica femminista dello sfruttamento patriarcale del lavoro domestico e, più in generale, della posizione delle donne all'interno della riproduzione della società capitalistica (Dalla Costa 1972; Bakker, Gill 2003, 3-46; 2019; Kergoat 2009; Arruzza 2016; Bhattacharya 2017).

Come già rilevato da Marx (2013, 727), la riproduzione pone il problema della società come tempo. «Considerato in un nesso continuo, e nel flusso costante del suo rinnovarsi, ogni processo sociale è quindi nello stesso tempo processo di riproduzione». La continuità è dunque la sua caratteristica principale ed è ciò che essa deve garantire affinché il processo di valorizzazione del capitale possa avvenire senza intoppi e interruzioni.

A questo scopo, la forza lavoro deve essere riprodotta come strumento di lavoro, ma la sua necessaria presenza nel luogo di lavoro presuppone un consumo di risorse che «serve a riprodurre i muscoli, i nervi, le ossa, il cervello, degli operai stessi e a generarne di nuovi» Marx (2013, 734). Si tratta quindi, secondo Marx, di un processo che avviene su scala societaria, perché solo su di essa si coglie che la classe operaia è un «accessorio del capitale quanto il morto strumento di lavoro». Non diversamente dalla produzione, nella prospettiva marxiana, la riproduzione è un processo di natura immediatamente politica che stabilisce le condizioni per l'affermazione di una sottomissione di massa e non solamente individuale<sup>1</sup>. All'interno di questo rapporto complessivo di potere devono essere quindi riprodotte anche le conoscenze tecniche e scientifiche che permettono agli operai di svolgere il proprio lavoro<sup>2</sup>.

Il carattere complesso e articolato del concetto marxiano di riproduzione societaria ha così definito, anche se non esaurito, uno specifico campo politico-discorsivo che è stato rielaborato e criticato – reso plurale ha scritto Etienne Balibar (2021) – non solo in rapporto al suo complemento necessario, cioè il processo societario di produzione, ma anche per quanto riguarda i soggetti e le istituzioni che lo determinano. Louis Althusser (2011, 178) ha sostenuto che non è lo Stato politico con il suo sistema rappresentativo a garantire la riproduzione dei rapporti di produzione, bensì la scuola che, negli anni in cui

il bambino è più 'vulnerabile', quando è *bloccato* tra l'apparato di Stato Famiglia e l'apparato di Stato Scuola inculca dei 'modi di fare' [*savoir-faire*] incorporati [*enrobés*] nell'ideologia dominante.

---

<sup>1</sup> Marx 2013, 741: «Perciò, considerato nell'insieme dei suoi legami intrinseci, cioè come processo di riproduzione, il processo di produzione capitalistico non produce soltanto merci, non produce soltanto plusvalore, ma produce e riproduce lo stesso rapporto capitalistico; il capitalista da un lato, l'operaio salariato dall'altro».

<sup>2</sup> Marx 2013, 736: «La riproduzione della classe operaia implica nello stesso tempo la trasmissione e l'accumulazione dell'abilità da una generazione all'altra».

In realtà Althusser non concede molto spazio agli effetti ideologici prodotti dalla famiglia e dalla scuola. Ciò che più gli interessa è la riproduzione come prospettiva obbligata per cogliere il funzionamento della sovrastruttura formata da diritto, Stato e ideologia che, dal punto di vista politico, si rivela «determinante in ultima istanza» (Althusser 2011, 195). La critica della «rappresentazione topica» marxiana di base e sovrastruttura gli permette di affermare che «un modo di produzione *non sussiste che* nella misura in cui è assicurata la riproduzione delle condizioni della produzione, tra le quali la *riproduzione dei rapporti di produzione* recita il ruolo determinante» (Althusser 2011, 182)<sup>3</sup>.

La proposta althusseriana di cogliere le dinamiche della riproduzione attraverso il lavoro degli apparati ideologici di Stato suscita notoriamente una eco vasta e polemiche non minori. Pierre Bourdieu (1980, 4) prende decisamente le distanze dalla «propensione a trattare un universo sociale come Apparato»<sup>4</sup>, all'interno del quale gli individui sarebbero dei meri esecutori di direttive che non contribuiscono in alcun modo a formulare. Per Bourdieu l'apparato sospende la storicità delle azioni, cancellando il complesso effetto che il passato esercita sul presente. *Le mort saisit le vif* è il significativo titolo che sceglie per un saggio in cui critica Althusser quasi senza nominarlo. Si tratta di un'espressione classica del diritto politico medievale (Krynen 1984) e poi del diritto privato moderno (Lalière 2019) che descrive l'accesso dell'erede a beni sui quali non ha mai avuto nessuna disponibilità. Nell'introduzione al *Capitale* anche Marx utilizza quell'espressione per descrivere il potere esercitato da forme politiche anacronistiche sui movimenti della società. Bourdieu ha ben presente il contesto giuridico e politico in cui l'espressione si afferma e descrive di conseguenza la riproduzione all'interno del mondo sociale come un

rapporto di *possesso*, che implica la possessione del possessore da parte dei suoi possessori. Quando, come dice Marx, l'eredità si è appropriata dell'erede, allora l'erede può appropriarsi dell'eredità (Bourdieu 1980, 7).

La successione storica nel mondo sociale determina la sua riproduzione come insieme di atti la cui intenzionalità è sempre ipotecata dalla materialità dell'eredità che si riceve. Quest'ultima consiste in un insieme di consolidati rapporti di dominio al quale l'erede deve sottomettersi, di modo che l'atto di volontà che egli sembra comunque compiere accedendo al lascito è preventivamente limitato e indirizzato dalla struttura del campo in cui la trasmissione avviene. Essa è,

secondo l'espressione di Durkheim, 'la conservazione di una cultura ereditata del passato', vale a dire la trasmissione tra generazioni dell'informazione accumulata (Bourdieu 1971, 47).

Non è dunque casuale che il primo, importante studio di Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron sulla riproduzione culturale sia intitolato *Les héritiers*. Pubblicato prima dello spartiacque del Sessantotto, esso introduce una critica del sistema scolastico che, legittimato quale strumento fondamentale di democratizzazione della società, in realtà si incarica di riprodurre e confermare le differenze sociali tanto nell'accesso alla cultura quanto negli sbocchi lavorativi che garantisce (Bourdieu, Passeron 1985, 35).

Gli studenti sono i destinatari di un patrimonio culturale su cui hanno una disponibilità molto relativa. Comprendere il ruolo politico della pedagogia e della sua azione sistematica impone di

---

<sup>3</sup> Ma si vedano a questo riguardo le osservazioni di Hall 2019, 143-71; ma soprattutto Hall 1985.

<sup>4</sup> Sulla genesi del dibattito sulla riproduzione cfr. Pallotta 2021.

distaccarsi dalle «teorie classiche che tendono a dissociare la riproduzione culturale dalla sua funzione di riproduzione sociale, cioè a ignorare l'effetto proprio dei rapporti simbolici nella riproduzione dei rapporti di forza» (Bourdieu, Passeron 1970, 25). Più che un processo di costante emancipazione, l'educazione è uno «strumento fondamentale della continuità storica», che consente di riprodurre forme di dominio fondate sul differente accesso alla cultura e alla sua trasmissione. Come fa a più riprese, Bourdieu mette in discussione il carattere neutrale e universale della cultura, per mostrare come la sua trasmissione istituzionalizzata produca e confermi le gerarchie sociali presenti. Criticare questa modalità di produzione e riproduzione del «mondo sociale» è d'altra parte il compito politico che egli assegna alla sociologia. Quest'ultima dovrebbe essere sottratta al suo passato di «scienza ambigua, doppia, mascherata» che, da Durkheim in avanti, avrebbe fatto di tutto per «farsi dimenticare, negarsi e rinnegarsi come scienza politica» (Bourdieu 1980, 48)<sup>5</sup>. All'«ortodossia filosofica» di Étienne Balibar che denuncia i «problemi teorici delle scienze cosiddette sociali» (Balibar 2021, 209), Bourdieu contrappone la capacità di queste «discipline plebee e invadenti» (Bourdieu 1980, 4; ma cfr. anche Bourdieu 1988, 169-86) di indagare gli elementi costitutivi dell'ordine sociale e i fondamenti della sua legittimazione. Esse sono la forma contemporanea della teoria politica e, mentre mostra come viene raggiunto il «verdetto scolastico», la sociologia della riproduzione culturale evidenzia alcuni degli elementi costitutivi della società nel suo complesso.

La sociologia assolve a questo compito politico producendo una conoscenza dei limiti storici dell'azione sociale, evidenziando cioè come la riproduzione altro non sia che una «polizia simbolica votata a deludere presso alcuni le aspirazioni che incoraggia in tutti». Nonostante l'utopia progressiva di integrazione culturale, infatti, il sistema di insegnamento mira a «imporre l'interiorizzazione della legittimità dell'esclusione». Esso è parte integrante di quella «sociodicea borghese che conferisce ai privilegi il privilegio supremo di non apparire come privilegi» (Bourdieu, Passeron 1970, 252-53). La sociologia si incarica di conseguenza di criticare l'universale apparente che si costituisce in forza delle classificazioni che lo attraversano. La disuguaglianza materiale e culturale, della quale viene costantemente affermato il tendenziale superamento, finisce per essere il suo oggetto privilegiato e l'ostacolo più ingombrante per la possibilità di pensare una politica del collettivo.

## 2. Azione e istituzione

Il concetto bourdieusiano di *habitus* restituisce proprio l'azione della stratificazione storica che permette la naturalizzazione nel tempo delle distinzioni prodotte da quelle classificazioni che «devono la loro efficacia proprio al fatto che funzionano al di qua della coscienza e del discorso, dunque al di fuori della presa in esame e del controllo volontario» (Bourdieu 1979, 543). L'*habitus* è lo schema di base che consente la riproduzione differenziata della società. Esso stabilisce le modalità di valutazione e costruzione del mondo a partire dalla divisione del lavoro tra le classi, tra le classi d'età e tra i sessi. La sua efficacia, la sua specifica capacità di inibire la critica, dipende dalle condizioni della sua trasmissione attraverso le pratiche che ogni individuo apprende e riproduce. Esse vengono letteralmente incorporate grazie al disciplinamento quotidiano che opera la distinzione tra i corpi e stabilisce le condizioni del rapporto di ognuno con il proprio corpo. La classificazione non è dunque semplicemente una necessità funzionale, ma una preconditione della produzione della società. Così avviene per Bourdieu specificamente nel caso della «divisione sessuale del lavoro» e nella «divisione del lavoro sessuato», che sono possibili perché la «permanenza dell'economia dei

---

<sup>5</sup>. E continua a p. 49: «La sociologia così come io la concepisco consiste nel trasformare dei problemi metafisici in problemi suscettibili di essere trattati scientificamente, dunque politicamente».

beni simbolici [...] permette al dominio maschile di persistere al di là delle trasformazioni dei modi di produzione» (Bourdieu 1998, 113).

Ancor più della riproduzione scolastica quella del dominio maschile è senza dubbio per Bourdieu il processo fondamentale di affermazione della violenza simbolica. In maniera ancor più evidente, qui il dominio si afferma grazie a un costante lavoro di storicizzazione del rapporto tra uomo e donna che riesce però a presentarsi come una sua naturalizzazione, ovvero come la costante riproduzione di un rapporto originario e immutabile. Abbiamo così un doppio registro problematico: la critica non deve solo ricondurre gli eventi presenti alle loro cause storiche, ma anche mostrare il ruolo e l'attività di chi riattiva nel presente e in continuazione quei contenuti storici per mostrarli come naturali e quindi sottrarli alla critica stessa.

Questa attività può essere soltanto pratica, perché consegnare alla storia e quindi al passato ciò che è presente può avvenire solo nello scontro con chi opera nel senso opposto. In altri termini la risignificazione contro la storia può essere solo l'effetto di una lotta sulla storia, come emerge dalla polemica di Bourdieu con Judith Butler: i sessi «non sono nati da un semplice effetto di nominazione verbale e non possono essere aboliti con un atto di magia performativa». Essi non sono cioè semplicemente ruoli, retaggio inconsapevole della sociologia struttural-funzionalista, non «sono assumibili con un semplice un atto di volontà [...], sono iscritti nei corpi e in un universo da cui traggono la loro forza» (Bourdieu 1998, 120). Certo è che, allo stesso tempo, il corpo non può essere nemmeno ridotto a mero 'veicolo' – il marxiano *Träger* – di una sorta di potenza impersonale che automaticamente e inesorabilmente opera queste iscrizioni. Da qui il progetto di Bourdieu di una ricerca che mostri la storicità dell'inconscio che corrisponde all'idea che si sia affermato un «principio di divisione sessuato (e non sessuale)» che attraverso l'opposizione uomo donna ha penetrato tutti i campi in cui si fanno valere degli *habitus* e li ha strutturati.

Il dominio maschile istituzionalizza in ogni *habitus* il senso della differenza come disuguaglianza pratica e come fondamento naturale del dominio. «La struttura del dominio maschile – scrive perciò Bourdieu – è il principio ultimo di quegli innumerevoli rapporti di dominio/sottomissione» che possono variare a seconda degli spazi sociali in cui si presentano, «ma che grazie a esso sono separati, riprendendo le parole di Virginia Wolfe, da una "linea di demarcazione mistica"» (Bourdieu 1998, 125). Il dominio maschile introduce una distinzione costitutiva all'interno della «pluralità di temporalità»<sup>6</sup> che differenzia le dominazioni ordinarie alle quali sono sottoposti gli individui agenti. Il problema, costantemente e comprensibilmente posto, è se la sociologia di Bourdieu permetta di individuare dei momenti di rottura all'interno di un mondo sociale nel quale la forza del passato sembra fare della riproduzione una ripetizione senza produzione di differenze significative. Non c'è in Bourdieu un concetto politico di capitale che, proprio perché mette a valore complessivamente la pluralità di temporalità e di rapporti di potere, stabilisce la condizione di possibilità di un'opposizione collettiva al dominio<sup>7</sup>. Nonostante sia nominato al singolare, il dominio rimane frammentato negli «strati di tempo» che connotano l'esperienza dei diversi campi, la cui concreta temporalità è però l'esito del

---

<sup>6</sup> Anche in questo caso il riferimento è a *To the Lighthouse* di Virginia Wolfe, cfr. Bourdieu 2016, 902 sgg. Nonostante la centralità assegnata al dominio maschile, Bourdieu non si confronta con la critica femminista, che invece non lo ignora: cfr. Lovell 2000; Adkins, Skeggs 2004.

<sup>7</sup> Questa è a mio parere la differenza fondamentale tra il concetto marxiano di capitale e quelli di Bourdieu. Sulla produzione dei rapporti di potere e di dominio in Marx, rimando a Ricciardi 2019. Sui diversi concetti di capitale in Bourdieu cfr. Santoro 2012. Complessivamente sull'appropriazione bourdieusiana di Marx si vedano ora i saggi raccolti in Paolucci 2022.

campo delle forze antagoniste o complementari dove [...] si generano le “volontà” e si definiscono e si ridefiniscono senza posa, nella e attraverso la lotta, la realtà delle istituzioni e dei loro effetti sociali, previsti e imprevisi (Bourdieu 1980, 6).

La politicizzazione dei campi, cioè la rottura della loro unità storicamente garantita dall'*habitus*, dovrebbe riqualificare «le esperienze personali, facendole apparire casi personali di esperienze generiche, comuni a tutta una classe» (Bourdieu 1979, 425). Essa dovrebbe mostrare il dominio come situazione critica, nella quale la sua riproduzione non può più contare sulla naturalità storica delle classificazioni sulle quali esso si fonda.

La lotta mostra intanto che il dominio è il frutto sì di rapporti di forza, ma non è riconducibile alla semplice coercizione. Muovere da una simile comprensione significherebbe che l'azione degli individui agenti è sottomessa a un principio universale, operando una

semplice inversione della credenza idealistica nella forza totalmente autonoma del diritto, ovvero nell'arbitrarietà radicale di tutte le significazioni, semplice inversione della credenza idealistica nella forza intrinseca dell'idea di vero (Bourdieu, Passeron 1970, 24).

Lo statuto dell'arbitrario, la sua storicità costantemente negata, rivela il carattere non universale dei campi e, allo stesso tempo, rimanda alla latente ingiustizia che li caratterizza, un'ingiustizia non sempre percepita, ma che può essere sempre rivelata. I campi e l'obbligazione sociale che li caratterizza sono costituiti dalla violenza simbolica, che «estorce atti di sottomissione nemmeno percepiti come tali, fondandosi su “attese collettive”, credenze socialmente inculcate» (Bourdieu 1995<sup>2</sup>, 169)<sup>8</sup>. Quella violenza è una componente essenziale della riproduzione complessiva del dominio, quindi non solo dei rapporti immediati di produzione, ma di tutte quelle gerarchie che li rendono possibili. Nel sistema scolastico l'arbitrario culturale fa sì che l'esclusione «prenda le apparenze dell'auto-esclusione» (Bourdieu, Passeron 1970, 57), oscurando l'ingiustizia costitutiva che lo fonda. Riproduzione è dunque per Bourdieu, in primo luogo, riproduzione delle gerarchie che rendono impensabile sovvertire la struttura dei campi grazie solamente a un atto di volontà. Il carattere non intenzionale dell'agire stabilito dall'appartenenza all'*habitus* rimanda a un soggetto che non è definito dalla sua razionalità, ma dalle disposizioni che si stabiliscono nell'incontro tra l'*habitus* e lo spazio di possibilità che si apre all'interno di ogni campo. Questo approccio viene fatto valere da Bourdieu contro ogni teoria dell'intenzione, che «costituisce l'“agente” come “colpevole”» (Bourdieu 2013, 85), imputando alla sua volontà consapevole ogni sua azione. Dovendo confrontarsi con le dure regole del campo, l'azione degli individui ha una capacità performativa assai limitata. Gli stessi enunciati performativi sono per Bourdieu «atti di istituzione», la cui

effettualità magica [...] è inseparabile dall'esistenza di un'istituzione che definisce le condizioni relative (relative agli agenti, al luogo, al momento ecc.) che dovrebbero verificarsi perché la magia possa funzionare (Bourdieu 1988, 55).

Il fatto che non assuma la centralità del soggetto intenzionale moderno per Judith Butler colloca la teoria bourdieusiana dell'azione in un contesto «post-sovrano» (Butler 1997, 145). Condivisibile

---

<sup>8</sup> Sullo sviluppo del concetto cfr. Paolucci 2012, 173-218.

le pare anche la necessità di considerare gli enunciati performativi dei «riti di istituzione», sebbene la sociologia di Bourdieu finisca a suo avviso per dare un'immagine della «performatività del discorso politico che trascura la tacita performatività del “discorso” corporeo, la performatività dell'*habitus*». Non emergerebbe, cioè, la possibilità propria del performativo di introdurre costantemente una cesura nell'ordine del possibile, e quindi anche un'inaspettata apertura al futuro. La cesura del performativo non può limitarsi certamente al contesto linguistico, ma deve necessariamente investire anche quello sociale. Secondo Butler, tuttavia, Bourdieu sembra non cogliere la «differenza critica» tra i due contesti. Mentre per Bourdieu la forza del performativo è legata al potere sociale di chi lo formula e viene legittimata nel tempo dall'istituzione che lo itera, per Butler essa risiede nella sua capacità di decontenzualizzare, di essere un'emergenza impreveduta che muta il contesto<sup>9</sup>. L'atto performativo è un «atto insurrezionale», che rompe la continuità del sociale e, anche se deve essere considerato un «rito di istituzione», esso è tale proprio perché «i suoi contesti non possono essere mai determinati in anticipo» (Butler 1997, 160-61).

Una diversa semantica dell'istituzione separa evidentemente Butler da Bourdieu: la prima è soprattutto interessata all'atto di istituire, il secondo muove dalla continuità dell'istituito. Non è tuttavia vero che gli atti di istituzione di Bourdieu occludano la prospettiva del futuro. La sottrazione al dominio non è affidata alla forza del performativo, ma è legata, sebbene non garantita, dall'apertura al futuro che la lotta introduce nella temporalità determinata dall'eredità del passato.

L'agente si temporalizza nell'atto stesso con il quale trascende il presente immediato verso l'avvenire implicito nel passato di cui il suo *habitus* è il prodotto; produce il tempo nell'anticipazione pratica di un *a-venire* che è nello stesso tempo attualizzazione pratica del passato (Bourdieu 2013, 417).

La logica della riproduzione sembra condannare gli individui agenti alla ripetizione inesausta delle loro disposizioni, anche perché l'aspettativa verso il futuro non comporta un'accelerazione del tempo storico e la tendenza conseguente alla destrutturazione dei caratteri dell'*habitus* come spazio di esperienza (Rosa 200). Mentre cattura al suo interno in continuazione gli individui agenti, il gioco complessivo degli *habitus* contiene sì un orientamento al futuro, ma essi non devono necessariamente «esplicitarlo in un progetto cosciente, e, quindi, costituirlo in quanto *futuro* contingente» (Bourdieu 2013, 418). Tuttavia, per Bourdieu, «non basta dire che la storia del campo è la storia delle lotte», perché in questo modo sarebbe ancora una volta il passato a stabilire la costituzione del campo stesso. È piuttosto la «*lotta* stessa che fa la storia del campo, è attraverso la lotta che esso assume una dimensione temporale». Grazie alla lotta il dominio smette di essere l'espressione plurale di un potere esercitato su tutti sebbene a vantaggio di alcuni. Esso viene politicizzato nella contrapposizione tra

i dominanti che hanno interesse alla continuità, all'identità, alla riproduzione e i dominati [...] che hanno invece interesse alla discontinuità, alla rottura, alla differenza, alla rivoluzione (Bourdieu 2013, 225).

### 3. Sociologia ed emancipazione

---

<sup>9</sup> Sul nesso tra istituzione e performativo rimando a Ricciardi 2007.

La comprensione sociologica del tempo storico è il punto in cui la tensione tra il discorso di Bourdieu e quello filosofico e politico di Jacques Rancière si manifesta al massimo grado. Per Rancière l'intenzione più intima della sociologia, non solo quella di Bourdieu, si risolve nella «critica radicale di una situazione radicalmente immutabile» (Rancière 1984, 26)<sup>10</sup>. In altri termini la stessa costruzione del suo oggetto la condanna a essere parte della sua riproduzione, determinando i limiti interni e lo scacco politico del lungo momento sociologico che da Marx e Weber arriva fino Durkheim e Mauss. L'effetto Bourdieu all'interno di questo momento è riassumibile in due proposizioni: «1. Il sistema si riproduce perché è misconosciuto. 2. Il sistema opera, attraverso la riproduzione della sua esistenza, un effetto di misconoscimento» (Rancière 1984, 28)<sup>11</sup>. Lungi dall'essere anche solo potenzialmente una scienza dell'emancipazione, la sociologia è parte del meccanismo sistemico – quella che poi Rancière chiama la *police* (Rancière 1995, 51) – che impedisce la soggettivazione democratica, che si presenta come

soggettivazione aleatoria, generata da una pura apertura dell'illimitato e costituita a partire da luoghi di parola che non sono località designabili, bensì articolazioni singolari tra l'ordine della parola e l'ordine delle classificazioni (Rancière 1994, 139).

Essa non può essere delimitata né dal riferimento alla storia né da quello alla cultura e, se c'è una riproduzione, è quella che neutralizza l'emergenza soggettiva, la presa di parola, per confermare la divisione del popolo in classi. Sul terreno della ridefinizione dei processi di emancipazione si dispiega la resa dei conti di Rancière con il marxismo, la sociologia e la filosofia politica alle quali a diverso titolo imputa la parte attiva svolta nella riproduzione della società anche quando pretendono di effettuare la critica. In altri termini, esse sono delle funzioni più o meno inconsapevoli della riproduzione del dominio che pure analizzano e almeno nominalmente rifiutano.

Questa continuità tra discipline sociali e teorie politiche sarebbe già inscritta nella filosofia di Platone, che «non fonda solo una città, ma inventa anche una scienza dell'avvenire: la sociologia. Il nostro XIX secolo gliene sarà grato» (Rancière 2007, 17). Viene così stabilita una divisione politica del lavoro che preclude a chi si guadagna la vita facendo un mestiere la possibilità stessa di parlare pubblicamente, stabilendo allo stesso tempo chi può farlo legittimamente al suo posto. Il «grave misfatto» compiuto, secondo Platone, da chi viene meno al comando della propria anima diviene il punto prospettico da cui ricostruire tutte quelle dottrine che, per Rancière, altro non fanno che continuare a perpetrare quello stesso misfatto. Se dunque Platone è l'artefice dell'arci-politica che esclude, Marx è il primo, e in definitiva più importante, esponente di ogni metapolitica che ne itera il movimento. Per il marxismo, infatti, almeno secondo Rancière, l'autentica realtà sociale sarebbe solo nascosta dalla mistificazione che deve essere svelata e cancellata per giungere alla verità della società e della politica. In quanto scienza di ciò che è nascosto, il marxismo funzionerebbe come inconscio del capitalismo, legittimando il connubio tra l'estrema ricchezza e la più profonda miseria. Esso sarebbe il supplemento necessario della struttura che critica; dominanti e dominati avrebbero così trovato numi tutelari diversi, ma convergenti nel mantenimento delle posizioni date: «Bentham per i ricchi e Marx per i poveri» (Rancière 2007, 279). Con Marx, inoltre, si affermerebbe definitivamente

---

<sup>10</sup> La più compiuta ricostruzione critica della disputa tra Bourdieu e Rancière è in Nordmann, 2006; ma cfr. anche Robbins 2015.

<sup>11</sup> Sulla possibilità di estendere oltre Bourdieu la critica di Rancière alla sociologia, cfr. von Stetten 2018.

la tendenza a produrre progetti scientifici per la liberazione di soggetti che sono completamente esclusi dalla loro formulazione.

In questo modo la realtà presente delle figure in nome delle quali quei progetti vengono formulati – i proletari, gli operai – viene semplicemente cancellata in nome di ciò che essi dovranno necessariamente diventare. Solo in questo modo sarebbe possibile liberarsi dalla presa del morto sul vivo, dal peso che il passato esercita sul presente. Invece per Rancière non c'è progetto rivoluzionario, ma l'esperienza estetica di un mondo diverso nel presente. Il suo commiato da Althusser e da Marx (Renault 2012) – profondamente diverso dalle prese di distanza di Bourdieu – è il rifiuto di questa scienza del tempo e delle possibilità, per valorizzare il presente dell'artigiano, del proletario o del popolo contro l'ipotetico futuro comunista. Nel momento stesso in cui pretende uno statuto scientifico per la sua teoria, Marx sta tradendo i proletari chiedendo loro di diventare qualcosa di diverso da quello che sono. Rancière rigetta tanto la logica interna del discorso marxiano quanto la sua specifica temporalità che pone costantemente in tensione passato e presente. «Il tempo è la categoria privilegiata del dialettico, perché esso esclude e subordina laddove lo spazio tollera e coordina», scrive Rancière (2007, 22), attribuendo queste parole a Ludwig Feuerbach. Il dialettico in questione è invece per Feuerbach certamente Hegel, del quale scrive:

la forma della sua visione e del suo stesso metodo è il *tempo* esclusivo, non contemporaneamente il tollerante *spazio*; il suo sistema conosce solo *subordinazione* e *successione*, nulla sa di coordinazione e coesistenza.

E, al culmine della sua critica della filosofia hegeliana della natura, conclude: «la natura collega sempre alla tendenza monarchica del tempo il liberalismo dello spazio» (Feuerbach 1846, 186-87).

Questa opposizione tra la temporalità del dominio e lo spazio della cooperazione è alla radice della politica filosofica di Rancière e del suo rifiuto del tempo della riproduzione della *police*. La politica, in quanto suo opposto, è comprensibile solo attraverso le figure della spazialità. Non a caso egli ne difende l'assenza di profondità, perché solo in questo modo viene verificata l'inutilità della critica e della sua opera di disvelamento delle cose nascoste nel tempo. «Una “superficie” non è semplicemente una composizione geometrica di linee. È una forma di divisione del sensibile» (Rancière 2016, 19)<sup>12</sup>. Questa politica della superficie su cui dovrebbe articolarsi la democrazia è dunque il contrario tanto della «fine sociologica del politico» (Rancière 2012, 48), quanto dello svuotamento politico del sociale annunciato dalla filosofia politica, in particolare da Claude Lefort. Se la critica sociologica finisce per rappresentare per Rancière l'opposto della sua idea di una democrazia del litigio, la filosofia politica, che pretende di sgomberare letteralmente il sociale per restaurare l'autonomia del politico, rappresenta l'altra faccia della stessa negazione.

Rancière imputa ai sociologi, e a Bourdieu in particolare, la mancata critica dei presupposti del loro discorso: invece di rifiutare apertamente la disuguaglianza essi la riaffermano costantemente proprio quando sostengono di criticarla. L'eguaglianza non deve essere spiegata; può solo essere resa evidente. Se invece si pretende di svelare i meccanismi che producono la disuguaglianza si è obbligati a collocarsi nella posizione separata dell'intellettuale che solo conosce i meccanismi di riproduzione della società che rimangono celati a tutti gli altri. In questo senso ogni critica dell'ideologia è per

---

<sup>12</sup> E aggiunge a p. 21: «È così che il “piatto” della superficie dei segni dipinti, quella forma di partizione egualitaria del sensibile stigmatizzata da Platone, emerge contemporaneamente come principio di rivoluzione “formale” dell'arte e come principio di ri-suddivisione politica dell'esperienza comune».



Rancière la sua conferma, così come ogni tentativo di criticare le istituzioni finisce per collocarsi all'interno del discorso che connette in maniera indissolubile spiegazione e istituzione.

Ogni istituzione – scrive Rancière – è una *spiegazione* in atto della società, una messa in scena dell'ineguaglianza. Il suo principio è e sarà sempre antitetico a quello di un metodo fondato sull'opinione dell'eguaglianza e il rifiuto delle spiegazioni (Rancière 2008, 120)<sup>13</sup>.

L'incontro con Joseph Jacotot, il maestro ignorante, fornisce a Rancière le parole per esprimere positivamente ciò che la critica del rapporto tra la filosofia sociologica e i poveri aveva posto solo come negazione. La pedagogia immaginifica di Jacotot pretende di illustrare la rivolta contro la spiegazione critica della riproduzione operata da Bourdieu. L'idea che «l'insegnamento universale *non farà presa*, non si installerà nella società», ma stabilirà un rapporto tra uomini eguali in vista della loro emancipazione è il nocciolo della critica del sistema scolastico. Lo scopo della didattica di Jacotot non è infatti la spiegazione, ma l'emancipazione degli allievi, ovvero stabilire una condizione in cui la loro volontà possa ubbidire a se stessa. Lo scopo del maestro ignorante è separare «il puro atto di emancipazione intellettuale dalla macchina societaria e dalle istituzioni progressiste» (Rancière 2010, 9-10; cfr. anche Hallward 2008). Il contrario dell'emancipazione è l'*abbruttimento*, ovvero la coincidenza della volontà del maestro e dell'allievo. La tendenza complessiva di questa emancipazione era che «ciascun uomo del popolo potesse concepire la propria dignità di uomo, prendere la misura della propria capacità intellettuale e decidere del suo uso» (Rancière 2008, 48). L'annuncio di Jacotot era rivolto ai poveri, ai quali veniva detto che «potevano tutto ciò che può un uomo».

Il presupposto dell'uguaglianza rifiuta di muovere dalla differenza sociale istituita storicamente, mentre pretende di funzionare come performativo che stabilisce le condizioni di possibilità della sua stessa realizzazione (cfr. Pelletier 2009). Rancière fa dunque del litigio un incontro politicamente produttivo che avviene in seno al popolo. Il presupposto dell'uguaglianza non pretende di stabilire una verità. È piuttosto un'opinione, ovvero una posizione sempre parziale e provvisoria che viene occupata nella ricerca della verità. «Il torto sarebbe di prendere le nostre opinioni per verità» (Rancière 2008, 71). Nulla è evidentemente più lontano dalla critica della *doxa* che Bourdieu opera seguendo la lezione di Bachelard (2011, 27).

Anche la scienza sociale, per Bourdieu, è infatti «condannata alla rottura critica con le evidenze prime» e per operare questa rottura può solo storicizzarle, per evitarne «almeno nell'ordine della teoria gli effetti di naturalizzazione» (Bourdieu 1998, 190). Esiste un'omologia tra il compito che Bourdieu assegna alla sociologia e «il lavoro simbolico necessario per sfuggire all'evidenza silenziosa della *doxa*», che rende possibile «l'azione politica di mobilitazione sovversiva». C'è in altri termini una sovrapposizione tra il metodo sociologico e quello politico, perché entrambi, opponendosi «al mondo così com'è», rifiutano il dominio della orto-dossia e con esso la validità delle evidenze primitive della *doxa*. «L'azione politica di mobilitazione sovversiva» mira stabilire il nesso tra critica e crisi, svelando la «violenza fondatrice che è occultata dall'accordo tra l'ordine delle cose e l'ordine dei corpi» (Bourdieu 1998, 196-97).

---

<sup>13</sup> May 2008, 78 sgg., parla giustamente di un esito anarchico della politica filosofica di Rancière. Quintana 2020, 177 sgg., cerca invece di individuare nell'opera di Rancière quanto meno la prospettiva di istituzioni dell'emancipazione o addirittura del comune.

Rancière, da parte sua, rifiuta proprio questa tendenza della tradizione critica, che, da Marx a Bourdieu, si sforza di riscrivere le condizioni del rapporto sociale. Essa si applica «alla demistificazione dell'ideologico in nome del sociale» trasformando la «democrazia nel suo sostituto: la sociocrazia» (Rancière 2007, 305). Riattivando inavvertitamente e problematicamente l'antitesi sociologica tra società e comunità, Rancière sostiene che «una comunità di eguali non fa società. L'idea di uguaglianza sociale è una contraddizione *in adiecto*». Per un verso ciò è senz'altro vero, nel senso che società e uguaglianza sono concettualmente opposte, tanto che Rancière può giustamente rilevare una «logica inegualitaria inerente al legame sociale» (Rancière 2012, 157-58). Allo stesso tempo, tuttavia, la politica dell'uguaglianza si fonda sull'esistenza di una comunità degli eguali che vive nella società degli ineguali, come sua inestinguibile tensione interna, ma anche senza che sia possibile arrivare a risolvere questa tensione.

Il «metodo dell'uguaglianza» impedisce di pensare che esista una qualche cesura epistemologica tra le opinioni, il senso comune e la scienza. In una «società d'emancipati» non c'è differenza tra uguaglianza e intelligenza. Gli uomini di questa società

saprebbero che la perfezione posta da tale o talaltro nella propria *arte* è solo l'applicazione particolare del potere comune a ogni essere razionale, quel potere che ognuno sperimenta quando si ritrae nello spazio chiuso della coscienza in cui la menzogna non ha più senso (Rancière 2008, 93).

Per Rancière lettore di Jacotot, l'uguaglianza è il presupposto tanto del discorso pedagogico quanto di quello politico. In quanto presupposto universale e necessario essa deve essere considerata anche alla base del discorso della disuguaglianza, perché la «passione inegualitaria è la vertigine dell'uguaglianza, la pigrizia di fronte al compito infinito che essa esige, la paura di fronte a ciò che un essere ragionevole deve a se stesso» (Rancière 2008, 99)<sup>14</sup>.

Se l'antitesi tra uguaglianza e ineguaglianza non è risolvibile con un rovesciamento dell'ordine, perché in questo modo essa verrebbe ovviamente solo riprodotta su altre basi, non è nemmeno pensabile una modificazione radicale della sua produzione. L'ordine può essere contestato, ma senza cedere all'illusione che se ne possa instaurare uno razionale al punto di cancellare l'esistenza stessa della disuguaglianza.

L'uomo ragionevole sa quindi che non esiste scienza politica, che non esiste una politica della verità. La verità non risolve alcun conflitto della pubblica piazza. Essa parla all'uomo unicamente nella solitudine della sua coscienza. Essa si ritira non appena esplode il conflitto tra due coscienze (Rancière 2008, 108).

Il sociale non è perciò definito dalla sua continuità, ma nemmeno dall'esistenza di un dominio che può essere rivelato e cancellato, bensì da un conflitto che è tale solo quando è immediatamente politico. «Il sociale come verità del politico è intrappolato» tra la sua neutralizzazione, alla quale puntano tanto la metapolitica marxista quanto la filosofia politica e la sociologia, e la contingenza radicale del litigio e dell'emancipazione (Rancière 1995, 120). La sociologia, tuttavia, rappresenta un problema particolare perché, proprio in quanto forma contemporanea della teoria politica, espone il modo in cui la «democrazia concepisce oggi la sua natura e il suo insegnamento» (Rancière 1984,

---

<sup>14</sup> Sui problemi della concettualizzazione di una società dell'uguaglianza rimando a Ricciardi 2020.

36). Essa è il discorso di un'uguaglianza sempre rinviata e di una verità impossibile che la scienza pretende invece di svelare, nutrendosi in ultima istanza «dell'indistruttibilità del segreto e della riproduzione indefinita del processo di falsificazione che denunciava» (Rancière 2008, 51).

#### 4. L'intellettuale e il collettivo

La stessa critica della riproduzione, per Rancière, si fonda dunque su un'opera di demistificazione che pretende di stabilire la retta opinione districandosi nella selva di apparenze che caratterizzerebbe il mondo sociale. «La sociologia che si propone Bourdieu è dunque una sfida lanciata alla filosofia sul suo terreno, lo sfruttamento scientifico della dottrina platonica della giusta opinione» (Rancière 2007, 241-42). Nella sua critica alla riproduzione scolastica Bourdieu non farebbe altro che costruire il mito di una scienza separata dalle opinioni di coloro che alla scienza non possono accedere proprio perché imprigionati nell'*habitus* che lui stesso descrive.

La sociologia della riproduzione – conclude Rancière – dovrà mettere al principio dell'apparato pedagogico un'ignoranza che sia ignoranza non di un contenuto nascosto, ma di se stessa (Rancière 2007, 254-55)<sup>15</sup>.

La spazialità politica di Rancière, al contrario, non conosce la distinzione tra apparenza e realtà, ma solo l'eventuale irruzione della parola in uno spazio in cui non era prevista<sup>16</sup>.

La violenza che Bourdieu definisce simbolica impedirebbe qualsiasi possibilità di emancipazione, facendo della sociologia una scienza dell'espropriazione della possibilità di una presa di parola autonoma di coloro che sono al di fuori dello spazio della cultura dominante. Essi non hanno in altri termini alcuna possibilità di interrompere la riproduzione delle condizioni per cui sono dominati, ma – secondo Rancière – possono solo affidarsi all'azione del sociologo che si preoccupa di svelarle. Dal momento che non posseggono comunque gli strumenti per pensare la propria lotta, essi possono solo essere istruiti sulle possibilità di interrompere la loro stessa riproduzione. Tenendo presente che per Rancière la «politica non è l'esercizio del potere», ma la presenza di «una relazione politica che permette di pensare il soggetto politico e viceversa» (Rancière 2012, 223), si comprende perché egli non possa accettare la priorità assegnata alla costituzione storica dei poteri e del dominio. L'omologia che certamente Bourdieu istituisce nel suo discorso tra il piano disciplinare della sociologia e quello più esplicitamente politico è per Rancière un corto circuito che fa del primo la verità del secondo.

Se Bourdieu punta a mostrare costantemente il carattere storicamente e socialmente determinato di tutte le figure dell'universale, la politica dell'emancipazione di Rancière mira a tenere ostinatamente aperto lo spazio tra l'uomo e il cittadino, grazie al quale «l'universalità delle dichiarazioni dei diritti è quella delle argomentazioni che esse autorizzano» (Rancière 2012, 123)<sup>17</sup>. In questo spazio è possibile prendere la parola tentando di affermare un universale che esiste indipendentemente dalle condizioni del presente, non perché vengano ignorate le esclusioni che esso produce, ma perché essa non coincide con le possibilità politiche che l'universale dischiude.

<sup>15</sup> Ma cfr. la critica di Toscano 2011.

<sup>16</sup> Tuttavia, sottolinea Žižek 1999, 196: «C'è 'apparenza' nella misura in cui una parte non inclusa nel Tutto del Corpo Sociale (o inclusa/esclusa in un modo contro il quale essa protesta) simbolizza la sua posizione come quella di un Errore, pretendendo, contro altre parti, che essa sta per l'universalità dell'*egaliberté*: qui abbiamo a che fare con l'apparenza in contrasto con la 'realtà' del corpo sociale strutturato».

<sup>17</sup> Ma cfr. anche Rancière 2004, 297-310. Sul problema storico complessivo rimando a Ricciardi 2020.

Lungi dal dichiarare la fine della critica, Rancière ne afferma la vitalità, ma solo per sostenere che essa ha completamente rovesciato l'orientamento dei suoi fini, giungendo a confermare lo stato presente delle cose. Ci sarebbe così una solidarietà tra la «critica illuminata» e nostalgica di sinistra che continua a ripetere che dietro alla fantasmagoria del mondo delle merci c'è la realtà sociale dello sfruttamento e il «furore destrorso della critica postcritica», che legittima ogni aspetto dell'esistente in nome della sua pluralità. Entrambe, pur da prospettive opposte, muovono dal disprezzo per la democrazia. La tradizione critica, in particolare, nella sua costante riproduzione del rapporto tra verità e apparenza, può schernire le illusioni che vengono costantemente generate, ma solo per riprodurre la logica. La critica finisce così per confermare l'impotenza individuale e collettiva che domina nel capitalismo. In definitiva per Rancière la critica della riproduzione non favorisce in alcun modo il processo di soggettivazione politica intesa come «azione di capacità non contate che fendono l'unità di ciò che è dato e l'evidenza del visibile per disegnare una nuova topografia del possibile» (Rancière 2008, 55).

In realtà Rancière condivide la denuncia delle «disavventure del pensiero critico» con i sociologi che costantemente critica. Anche per Pierre Bourdieu, infatti, la sociologia, in quanto scienza della riproduzione della società, non può assumere il suo oggetto come dato; non può cioè farne un oggetto preesistente alla sua stessa indagine. Proprio perché non può interrogarsi solo su come è stata prodotta la società, ma soprattutto su quali sono le condizioni della sua riproduzione, essa deve assumere il problema della continuità storica. Quest'ultima peraltro non esprime semplicemente l'oggettività delle condizioni in cui gli individui si muovono, ma mostra che essi

non sono mai riducibili alla contemporaneità delle loro pratiche; ciò che essi fanno o ciò che essi pensano non è mai completamente intellegibile nell'istantaneità della sincronia, nel presente immediato (Bourdieu 2016, 901).

Assumendo il peso di questa continuità, la critica della riproduzione sociale si assegna il compito di mostrare il carattere contingente del presente o, per dirla con Bourdieu, «arbitrario». Mostrare gli anacronismi che dominano il presente è necessario perché «il passato resta presente e attivo nelle disposizioni che esso ha prodotto» (Bourdieu 1998<sup>2</sup>, 70), influenzando in maniera determinate le possibilità di accesso al futuro. Per Bourdieu una «rivoluzione simbolica» è possibile solo muovendo dal punto di vista dell'agente, considerando cioè la «pratica come 'temporalizzazione' e mostrando così che la pratica non è *nel* tempo, ma fa *il* tempo» (Bourdieu 1998<sup>2</sup>, 217. Cfr. anche Adkins 2009, 2011). Le diverse possibilità che così si aprono rivelano l'importanza del «monopolio dell'universale», grazie al possesso di monopoli specifici e particolari legati alla ricchezza, al sesso, alla cultura o all'etnia. In gioco, anche nello scontro con Rancière, è la diversa comprensione dell'accesso all'universale, che per Bourdieu può avvenire solamente indagando le forme di violenza simbolica e la dipendenza dei comportamenti attuali dalle condizioni della loro produzione e riproduzione. La critica permanente delle modalità di costituzione dell'universale è necessaria per impedire che alcune condizioni particolari vengano fatte valere «imperativamente»<sup>18</sup>.

Il problema è caso mai chi può produrre questa critica. Nei suoi scritti militanti contro il neoliberalismo, Bourdieu afferma che spetta agli intellettuali, sottraendosi al loro *habitus* accademico, presentarsi come «intellettuale collettivo» (Bourdieu 2001, 42; cfr. anche Laval 2018). In questo modo, tuttavia, egli rischia di confermare i limiti teorici che i suoi critici gli imputano (cfr.

---

<sup>18</sup> Sui problemi dell'universale in Bourdieu cfr. Lane 2006, cap. VII.

Paolucci 2018; Karsenti 2011; Macherey 2014), anche se questi non sembrano dipendere dalla sua sociologia, quanto piuttosto dalla rinuncia a trarre tutte le conseguenze politiche che pure essa contiene. Se infatti Rancière affida direttamente al collettivo la funzione intellettuale, senza prevedere alcuna mediazione e senza ammettere alcun processo di istituzionalizzazione, l'intellettuale di Bourdieu rischia di trovarsi senza collettivo. Proprio muovendo dalla temporalità del dominio, c'è infatti da chiedersi se davvero solo gli intellettuali possano operare quella rivoluzione simbolica che «mina le categorie percettive dei soggetti» (Bourdieu 2013, 31), costringendoli a rielaborarle. Visto che Bourdieu indica nel maggio 1968 l'esempio più prossimo di una simile rivoluzione in grado di farla finita tanto con l'eredità storica quanto con ogni innovazione carismatica, ci si deve chiedere se, nonostante Rancière, la rivoluzione simbolica non debba essere necessariamente anche sociale, se la politicizzazione degli *habitus* non possa sovvertire l'ordine dei campi e non solo nei campi, se, per interrompere la riproduzione della società, l'intellettuale collettivo non debba essere a sua volta una figura sociale e non particolare.

### Riferimenti bibliografici

- Adkins, L. 2009. "Sociological Futures: From Clock Time to Event Time." *Sociological Research* 14(4)8. <http://www.socresonline.org.uk/14/4/8.html> (aaaa-mm-gg).
- Adkins, L. 2011. "Practice as Temporalisation: Bourdieu and Economic Crisis." In *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, edited by S. Susen and B.S. Turner, , 347-65. London-New York: Anthem Press.
- Adkins, L., and B. Skeggs, edited by. 2004. *Feminism after Bourdieu*. Oxford-London: Blackwell Publishing.
- Althusser, L. 2011 (1995). *Sur la reproduction*. Paris: Puf.
- Arruzza, C. 2016. "Functionalism, Determinism, Reductionism: Social Reproduction Feminism and its Critics." *Science & Society* 80 (1): 9-30.
- Bachelard, G. 2011 (1938). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance*. Paris: Vrin.
- Bakker, I., and S. Gill, edited by. 2003. *Power, Production and Social Reproduction. Human In/security in the Global Political Economy*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bakker, I., and S. Gill. 2019. "Rethinking Power, Production, and Social Reproduction: Toward Variegated Social Reproduction." *Capital & Class* 43 (1): 1-21.
- Balibar, E. 2021 (1976). *Cinque studi sul materialismo storico*. Milano: Pgreco edizioni.
- Balibar, E. 2021. "Reproductions: une généalogie." *Actuel Marx* 70: 12-29.
- Bhattacharya, T., edited by. 2017. *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.
- Bourdieu, P. 1971. "Reproduction culturelle et reproduction sociale." *Information sur les sciences sociales* 10 (2): 45-79.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. 1980. "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée." *Actes de la recherche en sciences sociales* 32 (1): 3-14.
- Bourdieu, P. 1980. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. 1988. *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida.
- Bourdieu, P. 1995<sup>2</sup>. *Ragioni pratiche*. Bologna: il Mulino.
- Bourdieu, P. 1998. *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, P. 1998<sup>2</sup>. *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, P. 2001 (1999). "Per un sapere impegnato." In *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, 39-48. Roma: Manifestolibri.
- Bourdieu, P. 2013 (1992). *Le regole dell'arte*. Milano: Il Saggiatore.

- Bourdieu, P. 2013. *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998-2000)*, Paris: Raisons d’agir/Seuil.
- Bourdieu, P. 2016. *Sociologie générale, vol. 2, Cours au Collège de France (1983-1986)*. Paris: Raisons d’agir/Seuil.
- Bourdieu, P., et J. C. Passeron. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d’enseignement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., et J. C. Passeron. 1985 (1964). *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris: Minuit.
- Butler, J. 1997. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York-London: Routledge.
- Dalla Costa, M. 1972. *Potere femminile e sovversione sociale*. Venezia: Marsilio.
- Feuerbach, L. 1846 (1839). “Zur Kritik der Hegel’schen Philosophie.” In *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, 185-232. Leipzig: Wiegand.
- Hall, S. 1985. “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates.” *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2): 91-114.
- Hall, S. 2019. *Essential Essays*, vol. 1: *Foundations of Cultural Studies*, 143-71. Durham and London: Duke University Press (*Rethinking the “Base and Superstructure” Metaphor, 1977*).
- Hallward, P. 2008. “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery.” *Paragraph* 28 (1): 26-45.
- Karsenti, B. 2011. “De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique.” In *Bourdieu, théoricien de la pratique*, par M. de Fornel et A. Ogien, 103-34. Paris: Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales.
- Kergoat, D. 2009. “Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux.” In *Sexe, race et classe. Pour une épistémologie de la domination*, edited by E. Dorlin, 111-25. Paris: PUF.
- Krynen, J. 1984. “Le mort saisit le vif». Genèse médiévale du principe d’instantanéité de la succession royale française.” *Journal des savants* 3: 187-221.
- Lalière, F. 2019. *Le mort saisit le vif. De la saisine héréditaire au droit réel de possession*. Bruxelles: Larcier.
- Lane, J. F. 2006. “Bourdieu’s Politics. Problems and Possibilities.” London-New York: Routledge.
- Laval, C. 2018. *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*. Paris: La Découverte.
- Lovell, T. 2000. “Thinking Feminism with and against Bourdieu.” *Feminist Theory* 1 (1): 11-32.
- Macherey, P. 2014. *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*. Verona: Ombre corte.
- Marx, K. 2013. *Il capitale*, libro 1. Torino: Utet.
- May, T. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nordmann, C. 2006. *Bourdieu/Rancière entre sociologie et philosophie*. Paris: Edition Amsterdam.
- Pallotta, J. 2021. “Le moment 1970 sur la reproduction: Althusser et Bourdieu.” *Actuel Marx* 70: 96-110.
- Paolucci, G. 2012. “Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica.” In *Bourdieu dopo Bourdieu*, a cura di G. Paolucci, 173-218. Torino: Utet.
- Paolucci, G. 2018. “L’enigma dell’affrancamento dal dominio.” In *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, a cura di G- Paolucci, 89-122. Milano: Mimesis.
- Paolucci, G., a cura di. 2022. *Bourdieu and Marx. Practices of Critique*. Cham (CH): Palgrave Macmillan.
- Pelletier, C. 2009. “Emancipation, Equality and Education: Rancière’s Critique of Bourdieu and the Question of Performativity.” *Discourse* 30 (2): 137-59.
- Quintana, L. 2020. *The Politics of Bodies. Philosophical Emancipation with and beyond Rancière*. Lanham-Boulder-New York-London: Rowman and Littlefield.
- Rancière, J. 1984. “L’éthique de la sociologie.” In *L’empire du sociologue*, Collectif «Révoltes logiques», 13-35. Paris: La Découverte.
- Rancière, J. 1994<sup>3</sup>. *Le parole della storia*. Milano: Il Saggiatore.
- Rancière, J. 1995. *La mécontente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée.

- Rancière, J. 2004. "Who Is the Subject of the Rights of Man?" *South Atlantic Quarterly* 103/2-3: 297-310.
- Rancière, J. 2007 (1983). *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion 17.
- Rancière, J. 2008 (1987). *Il maestro ignorante*. Milano: Mimesis.
- Rancière, J. 2008. "Les mésaventures de la pensée critique." In *Le Spectateur émancipé*, pp. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. 2010. "On Ignorant Schoolmasters." In *Jacques Rancière. Education, Truth, Emancipation*, edited by C. Bingham, G. Biesta, and J. Rancière, 9-10. London: Continuum.
- Rancière, J. 2012 (1998). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. 2016. *La partizione del sensibile. Estetica e politica*. Roma: DeriveApprodi.
- Renault, E. 2012. "The Many Marx of Jacques Rancière." In *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*, edited by J.-P. Deranty, and A. Ross, 167-86. London-New York: Continuum.
- Ricciardi, M. 2007. "Performance, potere, azione politica. Appunti per una discussione." *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine* 19 (36): 43-57. <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/2798> (aaaa-mm-gg).
- Ricciardi, M. 2019. *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*. Milano: Meltemi.
- Ricciardi, M. 2020. "I diritti umani come dilemma." In *Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi*, a cura di L. Cobbe e S. Visentin, 175-98. Città: editore (Quaderni di Scienza & Politica 12): [http://amsacta.unibo.it/6571/1/Quad\\_12\\_Pandolfi.pdf](http://amsacta.unibo.it/6571/1/Quad_12_Pandolfi.pdf) (aaaa-mm-gg).
- Ricciardi, M. 2020. "Logistica delle migrazioni, costituzione della società e semantiche di classe." In *Logistica delle migrazioni*, a cura di C. G. De Vito e M. Sacchi Landriani, 239-59. Città: editore (Quaderni di Scienza & Politica 11). <http://amsacta.unibo.it/6520/1/Quad%2011%20Logistica%20delle%20migrazioni%20FINALE.pdf> (aaaa-mm-gg).
- Robbins, D. 2015. "Pierre Bourdieu and Jacques Rancière on Art/Aesthetics and Politics: The Origins of Disagreement, 1963–1985." *The British Journal of Sociology* 66 (4): 738-58.
- Rosa, H. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Santoro, M. 2012. "«Con Marx senza Marx». Sul capitale di Bourdieu." In *Bourdieu dopo Bourdieu*, a cura di G. Paolucci, 145-72. Torino: Utet.
- Toscano, A. 2011. "Anti-Sociology and Its Limits." In *Reading Rancière*, edited by P. Bowman et R. Stamp, 217-37. London-New York: Continuum.
- von Stetten, M. 2018. "Der double bind des Soziologenkönigs. Gilt Jacques Rancières Soziologie-Kritik an Pierre Bourdieu auch für Niklas Luhmanns Systemtheorie?" In *Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften*, hrsg. Von T. Linpinsel, Il-Tschung Lim, 91-119. Wiesbaden: Springer.
- Žižek, S. 1999. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London-New York: Verso.