

Bourdieu, Jameson e l'impegno*

Margherita Ganeri

1. Nel suo ultimo libro tradotto in italiano, dopo aver registrato il ritorno di tematiche e terminologie moderne, Fredric Jameson si schiera contro la tesi della dissoluzione del postmoderno e ripercorre con sguardo critico le principali teorie della modernità, per mostrarne il carattere inattuale. Propone poi una serie di imperativi e la seguente esortazione conclusiva:

[quando] raccomando di sostituire il capitalismo con la modernità in tutti i contesti in cui appare questo termine, faccio una raccomandazione terapeutica piuttosto che dogmatica, allo scopo di eludere vecchi problemi (e di produrne di nuovi e più interessanti). Ciò di cui abbiamo davvero bisogno è una rimozione totale delle tematiche della modernità attraverso quel desiderio che chiamiamo utopia. [...] Le ontologie del presente richiedono archeologie del futuro, non previsioni del passato.¹

Non si può negare che queste parole contraddicano in modo sostanziale la teoria proposta in passato da Jameson.² Infatti, se per rimuovere il moderno è utile sostituire il termine con quello di capitalismo, la definizione di postmoderno diventa incongruente rispetto all'asserzione della rottura epocale. Il postmoderno diventa, in effetti, la logica culturale del tardo moderno, dunque una fase interna al moderno: un'idea incon-

* Questo saggio, in una versione più ampia con il titolo *Sotto l'habitus in frantumi: Jameson, Bourdieu e la dislocazione dell'impegno*, è stato letto al convegno internazionale *Postmodern Impegno: towards a post-hegemonic approach to ethics and socio-political engagement in contemporary Italian literature and culture*, Center for Romance and Germanic Languages, Università di Londra (UCL), 12-13 maggio 2006.

1 F. Jameson, *Una modernità singolare. Saggio sull'ontologia del presente* [2002], introduzione di C. Benedetti, Rizzoli, Milano 2004, p. 226.

2 La contraddizione è stata notata anche da R. Luperini, *La fine del postmoderno*, Guida, Napoli 2005, pp. 8-9.

ciliabile con la celebre tesi enucleata nel saggio del 1984 e in seguito costantemente ribadita.³

È chiaro che sullo sfondo del discorso recente di Jameson si colloca la percezione di un mutamento storico e politico. Contrario all'idea del declino o addirittura della fine del postmoderno, Jameson si preoccupa, in questo suo ultimo e un po' debole libro, di polverizzare in modo totale le tematiche della modernità. Il nodo del cambiamento, pertanto, sta nell'archeologia del futuro, e non nelle congetture interpretative disegnate secondo le categorie teoriche moderne. C'è del fatalismo in questa convinzione, alla quale però l'autore si consegna proprio perché il suo discorso è ormai del tutto separato dalla prassi politica e dal conferimento di centralità ai fatti storici, dietro le logiche culturali postmoderne. In Jameson, insomma, nonostante l'eredità della teoria marxista, si registra una completa *impasse* dell'impegno in termini di azione attiva. E forse l'ottima ricezione della sua opera in Italia, almeno negli anni Ottanta e Novanta, è stata dovuta proprio alla legittimazione di questo aspetto favorita dal suo discorso. Il riconoscimento dell'inadeguatezza delle vecchie assiologie teoriche e la tensione verso una cartografia cognitiva come unica prospettiva intellettuale, in una fase di confusione, giustificavano nobilmente l'assenza dell'impegno pratico. Ipotizzo dunque che Jameson sia stato ben accolto proprio perché proponeva una teoria fondata sulla grande tradizione marxista, da Lukács ad Adorno e Althusser, in una prospettiva che al tempo stesso difendeva teoricamente la negazione della prassi.

2. Il pensiero di Jameson è segnato dalla sistematicità della *pars* decostruttiva, in nome di una tensione utopica verso la ricostruzione. Non è un tipo di pensiero debole, pur non essendo un pensiero forte. C'è un doppio movimento nella sua teoresi, che si fonda sull'idea centrale della morte del soggetto e della sua trasformazione in allegoria. Un'ampia sezione di *Una modernità singolare* sviluppa la questione nodale, per la filosofia moderna, della scissione io-altro, a partire da Cartesio per arrivare a Heidegger. Nel postmoderno non sussisterebbe più la possibilità di questa scissione: il soggetto è morto, sostiene Jameson, e con esso è finito il mito del fallocentrismo. L'ego individuale può essere visto oggi come un crocevia di intrecci, come uno spazio vuoto senza autocoscienza, che si intreccia con l'oggetto, vi si sovrappone e insieme gli resiste, ponendosi come entità dinamica e incoerente. La scissione diventa così componen-

3 F. Jameson, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo* [1984], traduzione di S. Velotti, Garzanti, Milano 1989. Il saggio è stato poi ripubblicato in un ampio volume non tradotto in italiano: Id., *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham (USA) 1993.

te interna del conoscere: forma della conoscenza continuamente superata, e non condizione strutturale rigida ed esteriore. D'altronde, la nozione stessa di inconscio politico sposta il termine del discorso dal conflitto reale a quello di un soggetto collettivo disgregato e inconsapevole. E tuttavia, all'altezza de *L'inconscio politico*, Jameson dichiarava ancora che fosse necessario portare alla superficie del testo artistico la realtà rimossa della Storia universale, supponendo la presenza di un contenuto latente sedimentato all'interno della testualità manifesta. La vittoria contro le «zone cieche della coscienza» consisteva nell'imperativo a storicizzare sempre, e dunque a storicizzare anche il soggetto e l'inconscio, nella convinzione che nulla fosse astorico, nulla asociale, ma tutto, anche l'inconscio, appunto, fosse politico.⁴

È indubbio che in *Una modernità singolare* l'autore abbia cambiato idea. E proprio perché la sua *pars construens* appare ancora più indebolita, limitandosi il discorso alla decostruzione e infine rimozione di tutto ciò che è stato moderno, l'immagine dei frantumi, piuttosto che quella dei frammenti, appare cogente per definire la sua ultima fase teorica. La distruzione delle torri gemelle, evento reale e allegoria traumatica ed emblematica, a sua volta rimossa e mai citata nel discorso di Jameson, sembra essere diventata la metafora euristica nascosta dell'allegoresi jamesoniana. Un passo di Marco Belpoliti potrebbe illustrare la dinamica di questo referente inconscio:

le rovine del WTC vengono faticosamente dissepolte e occultate come se si trattasse di materiale osceno, ingombrante, scandaloso. E in una certa misura lo sono, vista la presenza dentro di esse di 3000 corpi umani mescolati alle macerie, polverizzati dal crollo e in gran parte irrecuperabili. Caricate e trasportate su camion e articolati verso le chiatte a un deposito situato a debita distanza dal luogo del crollo, le macerie di New York sono la «parte maledetta» di un evento traumatico di grande rilevanza.⁵

La citazione è tratta da *Crolli*, in cui l'icona della distruzione delle torri è definita, insieme all'altra più significativa del postmoderno, quella del muro di Berlino, come il significante di un «ritorno del rimosso». Questa definizione sembra proprio offrire la chiave per decodificare il libro di Jameson. Frane, macerie e ancora una volta, dunque, frantumi, sono i significanti di un traumatico ritorno del rimosso. La rimozione dei detriti dovrebbe essere però anche il processo preliminare alla ricostruzione. Di questo secondo aspetto, tuttavia, in *Una modernità singolare* non c'è traccia. Il discorso si ferma prima, sul limite della decostruzione. In

Bourdieu,
Jameson
e l'impegno

4 Id., *L'inconscio politico. La narrazione come atto simbolico: l'interpretazione politica del testo letterario* [1981], traduzione di L. Sosio, Garzanti, Milano 1990.

5 M. Belpoliti, *Crolli*, Einaudi, Torino 2005, p. 4.

Firme del visibile, pubblicato nel 2004 in Italia, ma risalente al 1992, l'articolazione di proposte ermeneutiche era ancora presente, e il presente era ancora visibile, appunto, come recita il titolo, seppure attraverso il cinema, e non attraverso la cronaca politica.⁶ In *Una modernità singolare*, invece, lo sguardo resta inibito dall'aporia traumatica che lo stesso titolo e sottotitolo, del resto, non mancano di registrare.

La paralisi visibile nell'ultimo Jameson riflette la generale condizione attuale dell'impegno. Essa si prospetta ingabbiata nel paradosso di un doppio legame: si pone come un imperativo da un lato necessario e dall'altro irrealizzabile. In questo senso Jameson resta prigioniero della sua stessa scoperta, e di un marxismo paradossale in quanto solo teorico. A ben guardare, infatti, e potremmo forse ammetterlo, Jameson incarna la condizione paradossale di chi è oggi un marxista che non è più marxista. Soprattutto la conclusione del discorso risulta velleitaria e incongruente, persino rispetto alla precedente argomentazione. Il limite dell'ermeneutica neo-marxista, in questo ultimo libro, è diventato evidente per l'impotenza non solo pratica, ma anche teorica, di una definizione della prassi dell'impegno. La formula dell'archeologia del futuro non è solo priva di un vero significato: essa contraddice anche il concetto della morte totale del soggetto. E perciò viene da chiedersi: ma il soggetto è veramente assente nel discorso di Jameson? L'idea della sua scomposizione allegorica nel discorso mostra la corda quando cerchiamo di giudicare la posizione di Jameson nell'*establishment* intellettuale americano e mondiale. Jameson crede di esistere come soggetto: i suoi libri sono firmati, propongono discorsi coerenti, e sono anche successi di mercato, sebbene di un certo ambito del mercato editoriale. Jameson è una star dell'accademia internazionale. La sua cancellazione dell'ego, dunque, è un'espressione, in buona misura inconscia, del senso di impotenza ermeneutica e intellettuale.

Se anche Bauman ritiene che nella situazione attuale ci sia spazio per proposte moderne accompagnate da una critica radicale del moderno, Jameson non solo non pensa possibile alcun ritorno della modernità, ma anzi difende la condizione postmoderna proprio perché terreno di una cancellazione totale del passato. Il suo è un pensiero che cerca di mantenersi strenuamente anti-apocalittico, sebbene non sia mai riuscito a prospettarsi come integrato. Ne concludo che, in fondo, Jameson sia sempre stato un «integrato apocalittico» (spiegherò dopo da chi prendo questa definizione). Nello schieramento tra i repressi e i sedotti profilato da Bauman,⁷ egli

6 F. Jameson, *Firme del visibile. Hitchcock, Kubrick, Antonioni* [1992], a cura di G. Pedullà, traduzione di D. Turco, Donzelli, Roma 2004.

7 Il riferimento è soprattutto a Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti* [1987], Bollati Boringhieri, Torino 1992.

resta un sedotto, quindi un integrato, la cui seduzione è però avvenuta grazie a suggestioni apocalittiche. Forse proprio per questo non riesce ad andare oltre lo smontaggio delle «rappresentazioni» e «costruzioni» della modernità (non per caso i due termini-feticcio più contestati e bersagliati in *Una modernità singolare*). Dal suo discorso resta fuori la consapevolezza che l'impegno, oltre all'utopia e al desiderio del futuro, debba legarsi alla costruzione di uno spazio progettuale nel presente, se non vuole vanificarsi in una serie di «mezzi senza fine», per citare un noto titolo di Giorgio Agamben.⁸

3. Ipotizzando una possibile via d'uscita dall'alternativa tra i repressi e sedotti, non casualmente Bauman addita, insieme ad altri, anche il pensiero di Bourdieu.⁹ Per Bauman, la trasformazione dell'intellettuale da legislatore a interprete è un segno di decadenza. Bourdieu offre un modello di interprete che, pur senza più ambire ad essere legislatore, si sottrae alla semplice dimensione ermeneutica, per rifondare anche una dimensione propriamente pratica. La ricezione di Bourdieu in Italia non è stata particolarmente buona, proprio per il suo anti-accademismo programmatico, e per la sua dislocazione dell'impegno in spazi e pratiche non convenzionali ed ortodossi. Solo da circa una decina d'anni Bourdieu comincia ad avere un maggiore seguito in Italia, benché ancora non quanto meriterebbe. Forse il suo successo attuale si deve, nello scenario drammatico descritto fin qui, alla sua valorizzazione, pur fortemente critica, della nozione di intellettuale. Il suo è un lavoro teorico che si fonda da un lato sul metodo della decostruzione, di matrice foucaultiana, ma anche in polemica con Foucault, ritenuto troppo accademico, e dall'altro sul conferimento di centralità al soggetto, inteso sia come singolo sia come agente comunitario. In nome del soggetto, Bourdieu rivaluta e ripropone espressamente anche la passione e l'azione diretta in politica, come dimostrano tante sue posizioni pubbliche e titoli quali *La responsabilità degli intellettuali*¹⁰ o *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi*.¹¹

Concentrerò qui il mio discorso solo sul modo in cui Bourdieu posiziona il soggetto rispetto al discorso teorico e critico. Il suo quasi motto «oggettivare il soggetto dell'oggettivazione», ne esemplifica efficacemente la centralità in quanto parte in causa del campo osservato. La scissione

Bourdieu,
Jameson
e l'impegno

8 G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

9 Per esempio: «Come si può capire dalla stessa analisi di Bourdieu, la seduzione è così tremendamente efficace perché la sua alternativa è la repressione»: Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 192.

10 P. Bourdieu, *La responsabilità degli intellettuali* [1982], Laterza, Roma-Bari 1991.

11 Id., *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi* [2002], intervista a cura di A. Spire, Nottetempo, Roma 2004.

io-altro viene superata in una polarità dialettica sistematicamente priva del momento sintetico. Il soggetto interseca in sé più campi, fino a considerare se stesso un campo. L'altro concetto tanto centrale di *habitus* deriva dalla relazione dinamica soggetto-oggetto, perché l'*habitus*, insieme alla *doxa*, è la forma simbolica della codificazione del dominio inscritto in quel campo. Se ne *La responsabilità degli intellettuali* Bourdieu si scaglia contro il «feticismo politico» e propone l'analisi del linguaggio come forma di resistenza alla dominazione del potere simbolico, nel *Dominio maschile* definisce quello sessista «ordine simbolico per eccellenza», e colloca nel *gender* il massimo raggio d'azione dell'impegno, tanto da poter concludere che solo «un'azione politica» potrebbe, «avvalendosi delle contraddizioni inerenti ai diversi meccanismi o alle diverse istituzioni in gioco, contribuire alla progressiva decadenza del dominio maschile». ¹²

Nel postumo *Questa non è un'autobiografia*, il doppio movimento del soggetto diventa esempio pratico auto-diretto: siamo di fronte a un'autobiografia che non è un'autobiografia, perché si sottrae alle pose e alle cristallizzazioni psicologiche. Più che un'autobiografia, come recita il sottotitolo, si tratta di un'autoanalisi, e ancor meglio, come Bourdieu spiega nell'*incipit*, di un tentativo di «mettere insieme e di esporre alcuni elementi di un'auto-socioanalisi». ¹³ La distinzione, dunque, è al centro di una dinamica duplice e mobile. Per suo tramite Bourdieu si sottrae alla paralisi del doppio legame, non semplicemente escogitando un sistema correttivo della scissione io-altro, ma addirittura rendendo proficua la situazione del vincolo e dell'*impasse*. Il soggetto, infatti, non è pensabile senza il campo, come il campo non lo è senza il soggetto. Il pensiero intellettuale si colloca in un tracciato interno ai due poli, vincolato ad essi e perciò al riparo dalla deriva narcisistica. L'impegno sul campo si definisce anche come un'azione sul soggetto. L'importanza del procedimento auto-diretto, denominato anche auto-psicanalisi, è costantemente enfatizzata da Bourdieu. E si tratta di una indicazione di rilievo, perché se tanti *j'accuse* di intellettuali traditi dalla storia suonano deboli è proprio perché non sono accompagnati da alcuna forma di lucida ed esplicita autoanalisi. Il nucleo vitale della teoria di Bourdieu sta invece nella congiunzione indissolubile tra il soggetto e il discorso intellettuale e tra il soggetto e il campo sociale. La prospettiva dell'impegno non è mai separabile dall'osservazione di colui che la persegue e attua, e al tempo stesso lo studio del sé che la produce, modificando l'agente, si pone in Bourdieu già come un vero e proprio terreno di impegno. L'anamnesi delle costanti nascoste permette di mostrare come il soggetto non sia né protagonista né vittima, e di «comprendere il comprendere», come scrive

12 Id., *Il dominio maschile* [1998], Feltrinelli, Milano 1998, p. 135.

13 Id., *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi* [2004], Feltrinelli, Milano 2005, p. 11.

ne *Le regole dell'arte*¹⁴ simultaneamente affermando e distruggendo l'*habitus*. Per questo la teoria di Bourdieu si sottrae a ogni prospettiva egologica e al rischio dell'individualismo anarcoide. Per lottare contro le sindromi narcisistiche attuali, contro quel variegato berlusconismo tanto diffuso anche tra gli intellettuali, non serve tentare di porsi come osservatori illusoriamente neutrali, né basta smontare le categorie del campo: occorre mandare in frantumi gli *habitus* soggettivi che producono, nei soggetti, le derive di scollamento rispetto al principio di realtà. Lo schema proposto da Bourdieu incatena il soggetto alla realtà della *doxa* mentre gli impone di staccarsi da essa. Se Jameson non sa uscire dall'*impasse*, perché non esce dal recinto della teoria accademica, Bourdieu tratta il discorso accademico come una sede del conflitto reale, politico e sociale. Il suo è un continuo atto di accusa e di auto-accusa, in una sinergia instancabile che tende alla desacralizzazione del sapere. Pur non essendo marxista, dunque, Bourdieu concepisce una teoria inseparabile dalla prassi e segnata dalla cifra della dialettica negativa, vista come rottura delle etichette e demolizione delle coperture. Sotto il suo *habitus* in frantumi sta la verità del corpo come spazio di conflitto tra la violenza dolce e la tensione critica e conoscitiva.

Bourdieu,
Jameson
e l'impegno

4. Se Jameson, come anticipavo sopra, non è nostalgico o apocalittico, tanto meno, dunque, lo è Bourdieu. Ho introdotto questo spunto di riflessione per avere modo di collegarmi, seppure fuggacemente, al contesto delle discussioni italiane. Ne *Il dibattito sul postmoderno in Italia*, Monica Jansen contesta la mia definizione di Ceserani come integrato e di Luperini come integrato critico, mentre concorda con quella di Ferroni come apocalittico. Ciò allietta Ceserani, che nella prefazione al volume torna sul punto, affermando di condividere piuttosto le definizioni di «apocalittico critico» per Luperini, e di «integrato critico», per lui, proposte dalla Jansen.¹⁵ E però aggiunge:

anche se, proprio per la posizione di principio che ho sempre cercato di prendere, di equidistanza fra le due reazioni estreme e nevrotiche di cui sopra, io preferirei essere considerato al tempo stesso un apocalittico critico e un integrato critico, o, ancor meglio, un osservatore critico, convinto che si possa, con tutti i rischi e gli errori del caso, cercare di capire e storicizzare il presente, ci piaccia o non ci piaccia personalmente.¹⁶

14 Id., *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, introduzione di A. Boschetti, traduzione di A. Boschetti e E. Bottaro, il Saggiatore, Milano 2005.

15 M. Jansen, *Il dibattito sul postmoderno in Italia. In bilico tra dialettica e ambiguità*, Cesati, Firenze 2002, p. 11.

16 *Ibidem*.

Non vorrei tornare sulla vecchia polemica, per spiegare le ragioni per cui riproporrei le stesse definizioni per il dibattito degli anni Ottanta e inizio Novanta, almeno limitatamente a Ceserani e Ferroni (la definizione di Luperini invece la correggerei in apocalittico critico). Oggi però non riutilizzerei gli stessi aggettivi, neppure spostandoli tutti, come sarebbe necessario, verso un maggiore pessimismo, per cui Luperini diventerebbe un apocalittico con qualche barlume di speranza e Ceserani un integrato criticamente apocalittico. Non lo farei perché i termini mi sembrano completamente privi di forza euristica. Per descrivere lo scenario italiano fino ai primi anni Novanta erano ancora in qualche modo efficaci. Lo stesso Eco, per esempio, che nel 1964, pubblicando *Apocalittici e integrati*, si era collocato in una terza via rispetto ai due estremi, poteva essere efficacemente collocato tra gli integrati, cosa che veniva quasi sempre fatta, seppure con sua riprovazione.¹⁷ Oggi invece siamo tutti forzatamente integrati. Lo si era già per Eco, a voler essere sinceri, perché Eco prospettava gli apocalittici e gli integrati come interni al sistema della cultura di massa e funzionali ad esso. Ma proprio perché la prospettiva dell'impegno è ormai impedita e l'autorevolezza pubblica degli intellettuali distrutta, le pose attuali sono cambiate.

Testimoniando soprattutto la condizione della sua generazione, Aldo Nove scrive:

Apocalittici o integrati? Oggi non è più una scelta ideologica. A meno di non accontentarsi di quello che non basta. In realtà, è un tentativo generazionale di integrazione, il nostro, che ha davvero dell'apocalittico. [...] Meglio un'apocalittica consapevolezza che tutto è falso, o un'integrata quiete nella menzogna? Ma se nella menzogna, a quarant'anni, pur con i migliori propositi, non riusciamo a entrare? [...] Integrati per forza. Questa è la grande trappola dell'attuale capitalismo. Vendere l'omologazione come differenza, in un'allucinazione collettiva dove a ciascuno è data la stessa, identica, funzionale diversità.¹⁸

A mio avviso, è davvero impossibile smentire Nove. Però la sua definizione, tratta dal recente *Mi chiamo Roberta, ho 40 anni, guadagno 250 euro al mese*, non si riferisce tanto agli atteggiamenti intellettuali, quanto alla condizione reale delle professioni umanistiche. Sul piano delle pose, la

17 Nella prefazione che accompagna l'edizione tascabile del 1985 di *Apocalittici e integrati* Eco scrive: «Per quanto concerne il senso generale del libro, forse ciò che lo renderà ancora leggibile è proprio l'aspetto che ha indotto tanti recensori a domandarsi se io fossi apocalittico o integrato, dando le risposte più divergenti, e non ho ancora capito se è perché ero ambiguo, perché ero problematico o perché ero dialettico. O se erano loro a non essere nessuno dei tre e avevano bisogno di risposte a tutto tondo, o bianco o nero, o sì o no, o giusto o sbagliato. Come se fossero stati inquinati dalla cultura di massa»: U. Eco, *Apocalittici e integrati* [1964], Bompiani, Milano 1985, p. XV.

18 A. Nove, *Mi chiamo Roberta, ho 40 anni, guadagno 250 euro al mese...*, Einaudi, Torino 2006, pp. 105, 108, 109.

condizione dell'integrazione forzata e in quanto tale apocalittica, per la sua mancanza di scelta e di alternativa, implica atteggiamenti diversi, che sintetizzerei nella formula, se mi si permette il conio dell'aggettivo, degli aporematici e dei disintegrati. Soprattutto i quarantenni sono tutti o aporematici o disintegrati. Che più che contrapposti sono atteggiamenti spesso coesistenti, intercambiabili e forse addirittura potenzialmente coincidenti. Alla crisi del ruolo e della funzione, al crollo di quello che un tempo si chiamava il mandato, si accompagnano il collasso degli schemi logico-argomentativi e la disgregazione psichica e morale. Più diffuse nella generazione degli intellettuali «mutanti», o «post-umani», per riprendere due note etichette del campo artistico, le pose si rintracciano però anche in esponenti di generazioni precedenti.

Per restare ai nostri casi, sia Jameson che Bourdieu sono rubricabili sotto l'etichetta degli aporematici, seppure nel senso del rovesciamento in negativo dell'aporèma. Jameson rischia però di restare prigioniero dell'aporèma negativo, dal momento che considera tutto egualmente falso nel moderno e non articola i contenuti di verità del postmoderno. Bourdieu, invece, si sottrae al rischio proprio facendo dell'aporèma il suo metodo ermeneutico, fondato sistematicamente sulla definizione della *doxa* e sulla sua decostruzione, e quindi sulla certificazione della falsità e della verità della stessa affermazione riguardo l'*habitus* e il campo. Entrambi aporematici, dunque, ma entrambi in qualche modo disintegrati, per effetto dei processi di frantumazione. Se si vuole si può vedere nel loro procedere teorico l'estremizzazione «della logica *differenziale e conflittuale*» heideggeriana, «in cui gli opposti non sfociano nell'unità, non si fondono: semmai si penetrano e si rimodellano a vicenda», e nella quale «l'inversione funziona come *inclusione*».¹⁹ È un fatto però che in un'epoca in cui il vero problema è il narcisismo, forma per eccellenza della disintegrazione, l'aporèma offre la risposta più giusta e insieme più paradossale per cui le risposte al narcisismo non possono non essere narcisistiche. Solo Bourdieu, però, rispetto a Jameson, suggerisce un *modus* antidotico, di tipo quasi omeopatico, in quanto profila una risposta contemporaneamente narcisistica e antinarcisistica. È ancora narcisistico, infatti, il rovesciamento negativo per cui, per esempio, la propria autobiografia non è un'autobiografia. E tuttavia, mostrare la componente narcisistica del proprio discorso, esibendola come tale e lottando contro la sua struttura chiusa, e quindi affermandola e negandola insieme, sottrae ai rischi più estremi dell'egolalia. La forza della sua risposta, dunque, sta nel *commitment* paradossale, che insieme nega e afferma l'impegno. Anche il suo concetto di dislocazione è aporematico, perché inteso sia come dissociazione che come tensione verso uno

Bourdieu,
Jameson
e l'impegno

19 G. Bottioli, *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p. 338.

spostamento senza un oltre. Appunto: non fuori, ma sotto l'*habitus* in frantumi.

Seguendo le indicazioni di Bourdieu, credo che l'impegno oggi si configuri soprattutto come tensione doppia verso l'autoanalisi e verso il conflitto nei confronti della *doxa*. L'impegno comincia dall'impegno su di sé e dentro il campo delle relazioni interpersonali: private, sociali e anche accademiche. Non è una prospettiva sufficiente, ma è un primo necessario passo verso la rifondazione dell'impegno. Bourdieu è convinto che cambiare se stessi non sia solo la premessa per cambiare il campo e il mondo: pensa che significhi già cambiarli. Perciò il suo metodo ha l'obiettivo duplice di mostrare non solo che sotto l'*habitus* il re è nudo, ma anche che sotto i frantumi, invece, gli intellettuali non si vedono ancora nudi come il re.