

Meditazioni Pascaliane e Meditazioni Cartesiane

Pascalian Meditations and Cartesian Meditations
Meditações Pascalianas e Meditações Cartesianas

DOI:10.18226/21784612.v28.023028

Federico Ferraguto¹

Abstract: L'articolo sviluppa un'indagine sul concetto di *habitus* in Bourdieu e Husserl a partire dalla contrapposizione di due stili filosofici differenti, uno (quello cartesiano) basato sull'affermazione dell'autotrasparenza della ragione e uno (quello pascaliano) che mette al suo centro un'individualità aperta all'infinito, esposta alla imprevedibilità della concretezza e vincolata a un 'ordine' che ne scandisce l'esistenza e ne determina la consistenza. Al di là di una possibile contrapposizione, lo stesso Bourdieu sostiene una possibile integrazione fra questi due approcci. In questo articolo cercherò di esplicitare il senso di questa integrazione mostrando in che modo la riflessione husserliana sull'*habitus* confermi la conclusione di Bourdieu. In un primo momento descriverò *meditazioni cartesiane* e *meditazioni pascaliane* come due stili contrapposti (§§ 2-3). Mi dedicherò poi a un'analisi di alcuni passaggi rilevanti nella riflessione husserliana sull'abitudine sviluppata in *Esperienza e giudizio* (§ 4), con l'obiettivo di mettere in luce la relazione tra *habitus* e motivazioni razionali, e in *Idee 2*, con quello di mostrare come la formazione di tali motivazioni permetta di chiarire le relazioni tra ego puro, individuo e soggetto empirico (§5). Infine, mostrerò come la contrapposizione tra meditazioni pascaliane e meditazioni cartesiane si risolve in realtà in un meditare leibniziano, che di fatto Husserl e Bourdieu condividono (§ 6).

Parole-Chiave: Husserl, E., Bourdieu, P., Fenomenologia trascendentale; Habitus

Abstract: The paper develops an investigation of the concept of *habitus* in Bourdieu and Husserl from the opposition of two different philosophical styles, one (the Cartesian one) based on the affirmation of the self-transparency of reason and one (the Pascalian one) that places at its center an individuality open to infinity, exposed to the unforeseeability of concreteness and bound to an 'order' that punctuates its existence and determines its consistency. Beyond a possible opposition, Bourdieu himself argues for a possible integration between these two approaches. In this article I will try to make explicit the meaning of this integration

¹ Professor do Programa de pós-graduação em Filosofia da PUCPR - Bolsista Cnpq. Área de interesse: Filosofia clássica alemã, Fenomenologia, História da filosofia moderna

by showing how Husserlian reflection on habitus confirms Bourdieu's conclusion. At first I will describe Cartesian meditations and Pascalian meditations as two opposing styles (§§ 2-3). I will then turn to an analysis of some relevant passages in the Husserlian reflection on habitus developed in *Experience and Judgment* (§4), with the aim of highlighting the relation between habitus and rational motivations, and in *Ideas 2*, with that of showing how the formation of such motives allows us to clarify the relations between pure ego, individual and empirical subject (§5). Finally, I will show how the opposition between Pascalian meditations and Cartesian meditations actually resolves into Leibnizian meditating, which in fact Husserl and Bourdieu share (§6).

Key-Words: Husserl, E., Bourdieu, P., Transcendental phenomenology, Habitus

Resumo: O artigo apresenta uma investigação sobre o conceito de *habitus* em Bourdieu e Husserl, partindo da oposição de dois estilos filosóficos diferentes, sendo um (o cartesiano) baseado na afirmação da autotransparência da razão e outro (o pascaliano) que coloca em seu centro uma individualidade aberta ao infinito, exposta à imprevisibilidade da concretude e vinculada a uma “ordem” que marca sua existência e determina sua consistência. Além de uma possível oposição, o próprio Bourdieu defende uma possível integração entre essas duas abordagens. Neste artigo, tentarei tornar explícito o sentido dessa integração, mostrando como a reflexão husserliana sobre o *habitus* confirme a conclusão de Bourdieu. Em primeiro lugar, descreverei as meditações cartesianas e pascalianas como dois estilos opostos (§§ 2-3). Em seguida, analisarei algumas passagens relevantes da reflexão husserliana sobre o *habitus*, desenvolvida em *Experiência e juízo* (§4), com o objetivo de destacar a relação entre *habitus* e motivação racional, e em *Ideias 2*, com o objetivo de mostrar como a formação de tais motivações nos permite esclarecer a relação entre ego puro, indivíduo e sujeito empírico (§5). Por fim, mostrarei como a oposição entre as meditações pascalianas e as meditações cartesianas é, na verdade, resolvida em uma meditação leibniziana, que de fato Husserl e Bourdieu compartilham (§6).

Palavras-Chave: Husserl; Bourdieu; Fenomenologia transcendental; Habitus

1. Introduzione

Nelle sue linee generali la recente discussione sugli *habits* è caratterizzata dal rifiuto del paradigma costruttivista e cognitivista nella comprensione delle strutture della soggettività e delle sue forme di interazione con il mondo e con gli altri. Impostosi nella prima metà del XX secolo, tale paradigma avrebbe sostanzialmente portato a un privilegiamento del lato cognitivo su quello affettivo

del soggetto, le cui basi sarebbero state poste dalla ‘fenomenologia’ (TESTA-CARUANA, 2020, 7). Nell’affermare il primato della percezione, quest’ultima avrebbe ‘soffocato’ la dimensione ‘relazionale’, psicofisica, storica e sociale che fa da sfondo al conoscere teorico, riducendo l’io alle sue prestazioni cognitive, il soggetto alla sua mente. La fenomenologia viene identificata con una scienza descrittiva delle prestazioni di un ego puro, slegato dal suo vivere concreto e soggetto unicamente delle sue funzioni.

Questo schema non riconosce il fondamentale contributo dato dalle ricerche fenomenologiche alla ‘riscoperta’ del ruolo fondamentale dell’abitudine nel dibattito contemporaneo sulle strutture della soggettività concreta e sulla funzione che spetta alla riflessione nella comprensione di essa (MORAN, 2011; CARLISLE, 2014, 142). Viene legittimata, così, la contrapposizione fra e *Meditazioni cartesiane* e *Meditazioni pascaliane*, cioè fra uno stile filosofico basato sulla affermazione della autotrasparenza della ragione e uno che mette al suo centro un’individualità aperta all’infinito, esposta all’imprevedibilità della concretezza e vincolata a un ‘ordine’ che ne scandisce l’esistenza e ne determina la consistenza (MP, 17). Il titolo dato da Bourdieu alla sintesi filosoficamente meglio riuscita delle implicazioni filosofiche della sua sociologia – *Meditazioni pascaliane* (1997) – può essere letto in questo senso. La programmatica valorizzazione dell’approccio pascaliano va di pari passo con la critica all’illusione, chiaramente sintetizzata nelle husserliane *Meditazioni cartesiane* (1931), di concepire il soggetto come una funzione in grado di spiegare se stessa a prescindere dalle condizioni empiriche e sociali del suo mettersi in opera (MP, 8).

È una contrapposizione diffusa ed efficace, ma anche ingenua. Essa è efficace, perché ci offre infatti un chiaro quadro storico e concettuale in cui collocare una questione già nota alla filosofia moderna: in che modo la dimensione pre-coscienza del vivere condiziona la vita desta del soggetto (WHRIGHT, 2011). Ma è anche ingenua e legata più al modo in cui la teoria disposizionale è stata recepita che non alle intenzioni di Bourdieu, per il quale le *Meditazioni cartesiane* sarebbero strutturalmente integrate o integrabili nelle *Meditazioni pascaliane*. In una risposta al noto articolo di Throop e Murphy, in cui viene criticato per una

comprensione banale e una appropriazione non esplicitata di alcuni elementi-chiave della fenomenologia husserliana (THROOP-MURPHY, 2002, 193), è lo stesso Bourdieu a sostenere che sua teoria disposizionale non si contrappone, alla fenomenologia husserliana. Bourdieu, piuttosto la assume per integrarne le analisi in una prospettiva globale. La fenomenologia fornirebbe idee teoriche per orientare la ricerca empirica. E quest'ultima avrebbe la funzione di compiere lo sviluppo "critico" della fenomenologia stessa (BOURDIEU, 2002, 209).

In questo articolo cercherò di esplicitare il senso di questa strategia mostrando in che modo la riflessione husserliana sull'*habitus* confermi questa conclusione di Bourdieu. In un primo momento descriverò *meditazioni cartesiane e meditazioni pascaliane* come due stili contrapposti (§§ 2-3). Mi dedicherò poi a un'analisi di alcuni passaggi rilevanti nella riflessione husserliana sull'abitudine sviluppata in *Esperienza e giudizio* (§ 4), con l'obiettivo di mettere in luce la relazione tra *habitus* e motivazioni razionali, e in *Idee 2*, con quello di mostrare come la formazione di tali motivazioni permetta di chiarire le relazioni tra ego puro, individuo e soggetto empirico (§5). Infine, mostrerò come la contrapposizione tra meditazioni pascaliane e meditazioni cartesiane si risolve in realtà in un meditare leibniziano, che di fatto Husserl e Bourdieu condividono (§ 6).

2. Filosofare solipsistico e sproporzione dell'uomo

A prima vista la contrapposizione tra il progetto di Husserl e quello di Bourdieu appare chiara. Gli interlocutori che ne ispirano le riflessioni sono diversi. Husserl è ispirato da un Descartes letto come campione di un filosofare "seriamente solipsistico" (PV, 5), autore di una riforma della filosofia in cui la riconduzione del filosofare all'ego ha la funzione di purificarlo da ogni ingerenza esterna. Questo, che a tutti gli effetti può essere considerato come un idealismo trascendentale, è la base innanzitutto per la riforma del criterio di verità delle scienze a partire da una meta-scienza, la filosofia, che sarebbe capace di fondarne le pretese di verità (CM, 3). La filosofia, in questo contesto, è espressione di una tendenza alla conoscenza perfetta di tutto ciò che può offrirsi al pensiero finito (EU, 235-236). Descartes spiega che tale ricerca deve cominciare dallo studio

delle cause prime e, proprio per questo, poggia interamente sulle verità logiche della metafisica. Nel concetto di trascendentale, scrive Husserl in *Esperienza e giudizio*, non si deve “porre altro che il motivo originale, inaugurato da Cartesio, del rifarsi indietro alle sorgenti ultime delle formazioni conoscitive” (EU, 49). Tale ritorno consiste in una presa di coscienza del senso di sé, in una riflessione su se stessi e sul proprio vivere conoscitivo, “in cui hanno luogo tutte le formazioni che per lui valgono come scientifiche e vengono mantenuti come acquisti stabili” (EU, 49). Per Husserl questo ritorno viene assimilato a una purificazione del filosofare da ogni impegno ontologico sulla realtà data e sulla correlazione fra mente e mondo (I2, 4). L’approccio di Pascal, che ispira Bourdieu (Gorsky, 2016), sembra immediatamente opposto. Esso si basa sull’idea di “sproporzione dell’uomo” di cui Pascal tratta *Pensiero* n. 72. Qui egli riconosce, da una parte, la necessità ideale per tutte le scienze di fondarsi su principi primi. Dall’altra, ammette anche che si tratta di un’esigenza allo stesso tempo razionale e irragionevole. La scienza esistente smentisce la sua essenza. È scienza umana e perciò non assoluta, ma scienza del limite o, in altre parole, scienza dell’intervallo tra fondamento assoluto e fondazione fattuale. La razionalità, per così dire assoluta, è prerogativa di un ordine che non appartiene all’uomo e a cui quest’ultimo, pur sforzandosi, non ha accesso (*Pensiero* n. 795; MP, 103). Non potendo basarsi solo su ciò che è giusto, perciò, gli uomini hanno dovuto giustificare ciò che è forte, e cioè ciò che si impone con forza di legge. Del resto, per Pascal bisogna guardarsi da due eccessi: escludere la ragione e ammettere soltanto la ragione (BIRAULT, 1964, 497 sg.). Ciò che di razionale si è istituito, al termine di lunghe lotte, deve essere difeso nella storia, e deve esserlo, per usare le parole con cui Bourdieu interpreta questo passaggio pascaliano, “in primo luogo con una critica incessante del fanatismo della ragione ragionante e degli abusi di potere che esso giustifica” (MP, 79). In linea con Pascal, Bourdieu propone una difesa della ragione che assume la sua stessa precarietà. La critica, come riflessione sulle condizioni di possibilità della filosofia, non coglie i limiti del pensiero come funzione di un soggetto astratto, ma quella del pensiero come attività concreta localizzata in uno spazio, geografico e sociale (CROSSLEY, 2013, 273). L’esercizio del pensiero è immanente

all'ordine sociale. È espressione di tendenze e compromessi e non di prestazioni pure. Allo stesso modo in cui per Pascal i principi connaturati allo spirito umano non sono che i principi che esso abitualmente esercita. I presunti principi del pensiero puro non riflettono articolazioni di una verità cartesianamente metafisica, ma competenze, capacità simboliche e tendenze acquisite preriflessivamente, le quali declinano un campo in cui il soggetto è coinvolto al di là delle sue intenzioni e decisioni consapevoli. L'ambito in cui si esercita il pensiero, sarebbe, leibnizianamente, espressione di forza caratterizzata da costanti, “accompagnate da principi espliciti di fedeltà a se stessi” (MP, 152). Ciò non significa che l'esercizio del pensiero consista nella ripetizione meccanica di questi gesti. Come sostiene Leibniz nella *Monadologia*, l'essere umano resta al livello delle bestie se la concatenazione delle sue percezioni è sostenuta solo dalla memoria (MP, 170). Le regole di un certo campo non sono mai così raffinate da abbracciare tutte le possibili interpretazioni ed eccezioni che comportano. Le pratiche preriflessive, attraverso le quali il pensiero si esercita nel suo campo specifico, esprimono perciò una 'logica pratica' e rappresentano la concretizzazione precosciente di sintesi possibili nella nostra attività di conferire un senso al mondo. Quest'ultimo, infatti, non è un insieme di oggetti dati e semplicemente conoscibili. Gli oggetti di conoscenza, piuttosto, sono costruiti, e non passivamente registrati. Contro l'idealismo intellettualista, Bourdieu afferma che il principio di questa costruzione è un sistema di disposizioni strutturate e strutturanti che si costituisce nella pratica e che è sempre orientato verso funzioni pratiche (SP, 172-173). Così, i condizionamenti associati a una classe particolare di condizioni di esistenza producono *habitus*, che vanno intesi come “sistemi di disposizioni durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti”, cioè come principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni “che possono essere oggettivamente adatte al loro scopo”. Questi, tuttavia, non presuppongono la posizione cosciente di fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli. Gli *habitus* sono pertanto espressione di pratiche “regolate” e “regolari”, pur non essendo prodotti dall'obbedienza a regole, “orchestrate senza essere prodotte dall'azione organizzatrice

di un direttore d'orchestra" (SP, 176). La fusione di teoria e prassi, che caratterizza questo approccio, sarebbe, agli occhi di Bourdieu, diametralmente opposta al privilegiamento della conoscenza giudicativa tipica della fenomenologia husserliana. Per Bourdieu, Husserl certamente valorizza l'abitudine come momento fondamentale per la costruzione dell'esperienza. Ma non le conferisce lo status di conoscenza. Questo resterebbe riservato soltanto alla conoscenza giudicativa. In Husserl la separazione implicita fra teoria e pratica, o fra costituzione dell'oggetto e genesi dell'io (suggerita da FUNKE, 1958, 274) renderebbe impossibile un reale compimento dell'istanza genetica che troviamo alla base della fenomenologia (HOLENSTEIN, 1974, 61).

Questa lettura che Bourdieu offre del punto di vista husserliano è superficiale e parziale. I problemi insiti nella critica di Bourdieu alla fenomenologia si concentrano principalmente sul fatto che egli non descrive correttamente lo sforzo fenomenologico e non riconosce i modi in cui il suo progetto si sovrappone e spesso attinge direttamente alle prospettive fenomenologiche (MORAN, 2011, 70). Bourdieu critica ingiustamente la fenomenologia per le sue presunte carenze. Allo stesso tempo, però, ignora o assimila aspetti della fenomenologia che prefigurano direttamente la sua teoria dell'azione sociale. In particolare, Bourdieu travisa l'approccio fenomenologico quando lo critica per aver ingenuamente limitato la loro indagine alla descrizione del mondo della vita e non alla ricerca delle strutture generative sottostanti (THROOP-MURPHY, 2002, 191). A ben guardare, però, si tratta di una critica ambigua che sembra suggerire un approfondimento costruttivo della specificità del trascendentalismo husserliano. Se è vero che Bourdieu ha almeno parzialmente assimilato gli esiti della fenomenologia trascendentale, dovremmo chiederci in che modo la sua teoria disposizionale possa essere accostata alla critica della critica delle condizioni del soggetto della conoscenza che ne caratterizza la specificità, non solo sociologica, ma anche filosofica.

3. Le due dimensioni dell'habitus

Da Kant in poi, o meglio, da Descartes in poi, la filosofia trascendentale, oltre che analisi sulla struttura del soggetto, è anche e sempre metafilosofia, o anche definizione delle condizioni per

cui il filosofare possa presentarsi come una pratica che porta alla formazione di una filosofia come scienza rigorosa (BERTINETTO, 2011, 201-202). In questo contesto il filosofare viene ricondotto a un insieme di azioni, o meglio, di funzioni generali della ragione, che si concretizzano attraverso una performance soggettiva, ciò che per esempio Fichte chiamava leggi generali dello spirito umano (FICHTE, 1964, I, 4, 200). Radicalizzare la filosofia trascendentale significa, in questo caso, condurre queste leggi a una unica struttura o a un unico principio. Nel contesto della filosofia classica tedesca questa radicalizzazione lascia aperta la questione della relazione tra fatto e ragione. In particolare, la struttura ricorsiva di questi modelli filosofici, assume la fattualità del soggetto come punto di innesco della performance filosofica, ma lo lascia via via cadere come irriducibile o irrilevante a tutto vantaggio dell'autotrasparenza, seppur condizionata a quello che Hegel chiamerebbe il "per noi", della ragione (FRANKS, 2005, 237-241). Il concetto di *habitus* è stato valorizzato nella discussione contemporanea proprio per mettere a fuoco questo problema. Si è sostenuto che, al di là delle prestazioni effettive e trasparenti della coscienza, la critica delle condizioni di esercizio del sapere filosofico deve penetrare l'orizzonte latente della costituzione oggettiva e investire non solo il suo aspetto formale, cioè la coerenza delle sue argomentazioni, ma anche sull'aspetto materiale, ovvero le motivazioni implicite che portano un certo specifico individuo a svilupparla (BÉGOUT, 2005). In questo contesto l'*habitus* subisce uno slittamento rispetto all'idea aristotelica di *hexis* (FUNKE-SCHANDT, 1961, p. 48-49) e diventa espressione di sintesi possibili per la costituzione di un oggetto (CM, 97, 101) o di presupposti nascosti o momenti dimenticati che possono sempre essere ridestati in termini associativi e che rappresenta la base ultima per spiegare il processo di costituzione oggettiva (EU, 45, 47, 137).

Per la fenomenologia husserliana, la funzione di questi presupposti nascosti non è però lineare e univocamente definibile. Non si può attribuire a Husserl, come fa Bourdieu, né l'aver ridotto l'*habitus* a proprietà dell'io puro, né l'essersi limitato differenziarne due lati, uno attribuibile all'io puro e da intendere come "principio di costanza o permanenza" dell'io stesso (SG, 22) e l'altro come un

“modo di conoscere” non teorico tipico del soggetto empirico (SG, 24).

Piuttosto, in Husserl l'*habitus* può essere ricondotto a questi due significati solo nella misura in cui viene compreso nella sua natura strutturalmente relazionale o operativa (MORAN, 2011, 59-60). Infatti, l'*habitus* assume, come vedremo meglio in seguito, la funzione di preparare o di organizzare la concretezza del vivere soggettivo per le prese di posizione riflessive e generali dell'io. L'*habitus* è riferito al soggetto empirico, perché, come vede giustamente Bourdieu, definisce l'esperienza come il risultato di un'acquisizione nata dal confronto con le regolarità del mondo sociale (CAMINADA, 2019, 347), in cui risultano significative le modalità dell'acquisizione stessa, le quali infondono “sicurezza nella decisione e nell'azione nelle situazioni ordinarie della vita” (SG, 24; EU, 52; BEGOUT, 2004, 174). Questa, che per lo stesso Husserl, è una “modalità di comportamento che è praticamente attiva e valutativa piuttosto che specificamente una modalità di comportamento cognitivo e di giudizio”, è nello stesso tempo rilevante nella tipificazione degli oggetti del conoscere predicativo, ovvero nella costituzione dell'oggetto come oggetto per una conoscenza che vale universalmente (EU, 148; KOKOZKA, 2004). Tra queste due dimensioni non esiste separazione (BERGMANN-HOFFMANN, 1984, 294). L'io delle prese di posizione teoriche non viene prodotto, e non sorge, direttamente da un'istanza più originaria. Piuttosto l'io appare a se stesso in un processo di costituzione non attiva caratterizzata da una perdita dell'origine e da una sua riacquisizione attraverso la formazione degli *habitus* (MONTAVONT, 1999, 121). Ego puro e soggetto empirico sarebbero perciò legati ed entrambi riflesso di un'operatività generale della vita della coscienza caratterizzata simultaneamente dal fluire, dalla perdita dell'origine e dal fissarsi in concetti (o tipi) generali.

4. Soggettività nascosta ed entropia

Nello studiare l'*habitus* nella fenomenologia husserliana non bisogna polarizzarne la funzione soltanto rispetto alla dimensione

ricettiva della costituzione dell'oggetto. Nell'introduzione a *Esperienza e giudizio*, che è il testo su cui sostanzialmente si basa la lettura di Bourdieu, Husserl si pone l'obiettivo più generale di rivelare le "implicazioni intenzionali e quindi la storia del mondo stesso in cui si trova come già formato il soggetto della psicologia". Husserl parla in questo senso di una "soggettività nascosta", il cui operare non può essere esibito riflessivamente, ma al quale si può risalire sedimentazioni "nel mondo già dato" (EU, 47). Nel disegno husserliano, tanto la dimensione della ricettività, quanto quella delle più generali formazioni giudicative rispondono alla "legge generale della sedimentazione", secondo la quale tanto il "sostrato" che definisce l'oggetto di un giudizio (EU, 137), quanto il giudizio stesso (EU, 331) riflettono una specifica organizzazione percettiva e discorsiva, che ne scandisce la direzione ma che, nello stesso tempo, ne rappresenta un limite fondamentale (EU, 351). Il sostrato di un oggetto per il giudizio sintetizza lo sviluppo di ciò che viene dato originariamente all'intuizione in un "possesso abituale" (EU, 138). Questo, a sua volta permette di costruire il concetto di un intero (cioè di un oggetto unitario che regge pressioni parziali), nel quale possono essere individuate parti e collegamenti. Ogni volta che dirigiamo lo sguardo contemplativo all'oggetto, v'è in realtà un 'intorno' oggettivo che è co-affettante e si configura come un orizzonte interno che sollecita a una presa di posizione attiva e che "ha già il suo fondamento nelle relazioni associative passive di eguaglianza, nei ricordi 'oscuri' di un simile" (EU, 180). Va persa in questo modo l'originarietà del momento intuitivo e si genera una nuova oggettività, in cui si distinguono una unità sintetica di temi e un giudizio specifico. Ogni tema attuale diventa sostrato per operazioni giudicative nuove, ma anche per l'"apposizione modificata" di quanto acquisito attraverso operazioni già realizzate, in un "intreccio che volta a volta rinvia ai giudizi involuppati" in essa (EU, 331). Queste formazioni si possono però risolvere fino a sparire completamente in giudizi semplici, in cui non si può nemmeno distinguere il contesto della proposizione giudicativa. Si produce così una nuova formazione di senso che non corrisponde a ciò che viene dato nell'intuizione originale e che ha un duplice aspetto: da una parte è scollegato dall'esperienza e rappresenta un elemento inedito dell'esperienza stessa. Dall'altra, e nella misura

in cui non è vincolato a una intuizione specifica, definisce un campo in cui realizzare ulteriori intuizioni possibili. In questa sfera superiore abbiamo perciò due esperienze di tipo diverso. Da una parte, abbiamo esperienze “ motivate nel modo in cui il giudizio predicativo si edifica immediatamente sull’esperienza, seguendola nelle sue anticipazioni”. Dall’altro abbiamo esperienze “ motivate nelle modificazioni assunte dai giudizi una volta già formati e dalle oggettività dell’intelletto in questi giudizi prodottesi”. In questo caso la motivazione ha luogo come costante variazione di ciò che originariamente si è acquistato in un possesso abituale, indipendente dall’ulteriore corso dell’esperienza e nel “ tentativo di riattivare quei giudizi una volta acquistati e di farli funzionare in ulteriori acquisti d’esperienza” (EU, 331). L’abitudine assume in questo contesto una funzione ontologica ed epistemologica. Essa è rilevante per la produzione dell’oggettività irreali a cui si riferisce un giudizio. Ma, nello stesso tempo, lo è anche per la formazione di profili epistemologici sull’esperienza, in termini di presa di posizione e modalizzazione del giudizio stesso (ZAHAVI, 1999, 207). L’abitudine può perciò essere posta alla base della formazione delle operazioni categoriali dell’intelletto e, nello stesso tempo, assumere una funzione non riconducibile alle regole di una logica data. Le dinamiche che la sottendono, infatti, non possono essere fissate in una chiarezza riflessiva. Anzi, la chiarezza della riflessione emerge solo in funzione di oggetti “ irreali” che l’habitus permette di fissare ma che non possono fissarlo a sua volta. In termini molto generali la visione sviluppata da Husserl permette di dare conto della definizione bourdieiana, secondo la quale l’habitus esprime una “ capacità di generazione e tuttavia strettamente limitata... Perché l’habitus è una capacità infinita di generare in tutta libertà (controllata) dei prodotti – pensieri, percezioni, espressioni, azioni – che hanno sempre per limite le condizioni storicamente e socialmente situate della sua produzione” e la cui libertà che vi fa da sfondo è condizionata e condizionale, ma non imprevedibile o riconducibile a meccanismo (SP, 180-181). La creatività infinita dell’*habitus*, infatti, si sviluppa anche per Husserl attraverso intrecci o sintesi associative che non investono “ idee” date, ma che le producono a partire da oggettività esperite. Le strutture concettuali generali non riflettono processi psichici di unificazione,

ma connessioni materiali che si costituiscono sul piano stesso della esperienza. Questo intreccio associativo non è il risultato della descrizione empirica di una specifica associazione, ma il modo in cui materialmente una certa esperienza puntuale è strutturalmente aperta e connessa a esperienze di altro tipo (SPINICCI, 1985, 28). Dal punto di vista formale, perciò, la concezione husserliana permette di chiarire in che modo la reiterabilità dell'*habitus* sia al contempo, per usare le parole di Bourdieu, un “principio generatore durevolmente all’opera di improvvisazioni regolate” (SP, 187). In Bourdieu questo principio appare strutturalmente esposto a una storia creata da questa generazione stessa, secondo un’entropia tipica dell'*habitus*, allo stesso tempo coerente con se stesso, ma anche infinitamente creativo (SP, 472). In Husserl, invece, pur non essendo la vita del soggetto ridotta alla chiarezza di una coscienza di sé, tale principio generatore sarebbe strutturalmente rimesso a una teleologia della ragione. Più che come impossibilità di penetrare nel fondo oscuro della razionalità (MONTAVONT, 1999, 274), tale teleologia potrebbe essere letta in relazione alla concezione husserliana di “normalità” intesa come il darsi necessario di un oggetto in un orizzonte di familiarità (MORAN, 2011, p. 67) che predelinea lo stile generale del suo darsi in una certa esperienza (EU, 440). E ciò vale tanto anche nel caso delle strutture di senso più complesse e generali. Per Husserl, infatti, ogni modalizzazione della ragione riflette una tendenza positiva a una certezza. La vita giudicativa viene così ricondotta a quella dell’io singolo attraversata dalla “tendenza verso la consequenzialità giudicativa nel senso più ampio, ossia verso il mantenimento della concordanza nel giudicare” (EU, 374). Questa sarebbe espressione di una più ampia “tendenza universale dell’io verso l’autoconservazione” (EU, 375), che secondo Bourdieu corre il rischio di far dimenticare l’“arbitrario storico dell’istituzione storica”, che si trova alla base di ciò che la filosofia accademica chiama ragione universale (MP, 100).

5. Tra *ethos* e *eidos*

La concezione dell'*habitus* che emerge nella teoria disposizionale è, in effetti, caratterizzata allo stesso tempo da una chiusura radicale e da una apertura infinita, anche sotto il profilo storico. L'*habitus* è inteso da Bourdieu come una sintesi di *eidos* e

ethos. Esso è il principio di una costruzione specifica della realtà che presuppone un'adesione integrale e motivata preriflessivamente al modo in cui questa costruzione viene effettuata. Questa sintesi, a sua volta, definisce gli schemi di un certo profilo sulla realtà e permette di definirne in successione in momenti (MP, 105-106). Bourdieu la chiama anche "senso del gioco". Il senso del gioco alimenta se stesso, producendo allo stesso tempo le sue regole e la sua realizzazione. Ha una coerenza immanente, e la sua comprensione da un punto di vista esterno non sarebbe altro che la riabilitazione della regola che tale comprensione pretende trasgredire. Il "senso del gioco" posto in essere da un certo habitus è perciò "come le scale sul vuoto dei surrealisti... è il senso dell'avvenire del gioco, il senso del senso della storia del gioco che dà il suo senso al gioco" (SP, 277). Il senso del gioco è perciò entropico e aperto. Entropico, perché espressione di una forza immanente a un certo sistema di disposizioni o a un certo campo. Aperto perché i momenti del suo sviluppo non sarebbero comprensibili che dall'interno del sistema, senza possibilità di essere inglobati in una logica o in uno sviluppo generale che riesca a totalizzarla. Il senso della visione critica delle condizioni materiali della conoscenza offerta dalla teoria disposizionale consiste, così, nella sua pretesa di fornire gli strumenti, non per evitare questo circolo, ma per riconoscerlo in quanto tale e assumerlo. Tale riconoscimento resterebbe invece precluso a una filosofia basata su una presunta soggettività pura di matrice cartesiana, che perde contatto con la dimensione storica e sociale della discorsività e si rifugia in un soggetto slegato dal contesto storico materiale da cui prende vita (MP, 221). La fenomenologia trascendentale, con la sua messa entro parentesi dell'atteggiamento naturalistico, costituirebbe l'esempio principale di questa distopia. Husserl limiterebbe il campo di attuazione della fenomenologia alla mera descrizione delle strutture formali della soggettività, senza dar conto del "senso del gioco" che la caratterizza in quanto tale. Particolarmente evidente, e non solo nel contesto dei suoi ultimi scritti, è, tuttavia, il tentativo di Husserl di delineare le basi di una fenomenologia genetica che renda conto di come il mondo della vita dossica si stabilisca e si mantenga attraverso la coscienza e i suoi atti di costituzione politetica, modellati sul sedimentarsi dell'esperienza

passata. Ciò investe tanto l'esigenza di dettagliare le particolari condizioni della esperienza dossica, come lo stesso Bourdieu riconosce (SG, 26; Robbins, 2012), ma anche quello di legare la visione di essenza, che emerge dalla riduzione fenomenologica, a questa stessa esperienza. In *Esperienza e giudizio*, per esempio, risulta chiaro come la visione d'essenza non sia la proprietà di un soggetto astratto o di una "funzione della coscienza". Si tratta piuttosto del risultato di una variazione in cui l'oggetto percepito o recepito si struttura secondo una sequenza di aspetti particolari che pervengono progressivamente a una coincidenza, formando "in modo puramente passivo", cioè prima di ogni decisione da parte del soggetto giudicante o riflettente, "un'unità sintetica" in cui appaiono tutte come variazioni l'una dell'altra e nella quale "si individua lo stesso universale come *eidós*". Questa coincidenza o congruenza progressiva forma un identico "che ora può essere riguardato puramente per sé", ma che non rispecchia un oggetto o un aspetto puntuale di esso. La visione dell'*eidós* consiste perciò soltanto "nella prensione intuente attiva di ciò che è così preconstituito", allo stesso modo in cui si costituisce un'oggettività intellettuale o un oggetto universale (EU, 414). La variazione, perciò, non è completamente arbitraria. Nella successione delle singolarità variate vi è un'unità sintetica che spinge l'ego a variare ancora in una certa direzione e intendere ogni variazione come legata all'altra. L'unità sintetica che vi è posta alla base è passiva e motivata dai sedimenti dell'esperienza. La prensione intuente attiva dell'*eidós* è possibile solo sulla base di questi sedimenti, o acquisizioni abituali, che permettono una previa e passiva costituzione dell'identico in quanto tale. Ogni nostro atto di variazione è perciò legato al mondo "come suolo preminente dell'essere universale". La visione d'essenza non lo annulla, ma ne integra agli aspetti in connessioni stabili e durature. Tale unità è formata in funzione di un interesse specifico che caratterizza la nostra vita ordinaria e che resta nascosto "proprio in ragione della sua universalità". È proprio la coscienza di questo legame tra interesse, vita ordinaria ed essenza che ci permette di mettere fuori causa l'atteggiamento naturale, di intenderlo come possibilità pura e coglierne la struttura (EU, 424). Questo schema permette di tematizzare le relazioni tra soggettività pura, personalità e soggetto empirico di cui Husserl tratta in *Idee 2*.

In questo importante testo, forse non adeguatamente approfondito da Bourdieu, Husserl spiega come, intesa in funzione dei sedimenti che la costituiscono, l'intenzionalità della coscienza può essere compresa come un centro di attuazione di capacità psico-fisiche, o 'io posso' (I2, 253-254). 'Io posso' significa io visualizzo le possibilità legate all'interazione con un certo oggetto o con un certo aspetto del mondo attraverso la variazione fantastica. Ma tali possibilità sono solo parzialmente connesse a una loro realizzazione effettiva. Questa è infatti sempre vincolata da un certo modo che la persona ha di lasciarsi motivare dalla esperienza, ciò che per Husserl rappresenta il 'carattere personale' (I2, 267; LAFONTAINE, 2016). Attraverso l'esperienza pregressa e sedimentata apprendo, cioè, quali sono le linee motivazionali che determinano il mio comportamento e mi identificano come questa specifica persona (PERREAUT, 2013, 274). Tutto ciò che una persona vive amplia la cornice delle sue pre-dati, può ripresentarsi oscuramente o chiaramente nella memoria e produrre nell'io certe affezioni o motivare certe azioni. Tutto ciò che la persona vive determina la compagine futura dei vissuti secondo certe leggi che reggono la formazione delle appercezioni e delle associazioni. "La persona si forma attraverso l'esperienza" (I2, 271). E tra esperienza e possibilità pure esiste una connessione e una circolarità strutturale. L'esperienza sedimentata permette di costruire possibilità secondo certe linee motivazionali le quali, a loro volta, fanno sì che l'esperienza si sedimenti in un certo modo specifico. E ciò è visibile tanto a uno sguardo solipsistico, cioè a una analisi del soggetto, preso per così dire per sé in una sorta di esperimento mentale (I2, 81), quanto a una analisi della soggettività intesa nella sua concretezza e nella sua costitutiva dimensione sociale (I2, 271). In particolare, la sfera egologica assume in questa prospettiva una struttura complessa in cui "l'instaurazione originaria (*Urstiftung*) e la successiva riproduzione in quanto *habitus* attualizzato" di quest'ultima è accompagnata da tendenze che promanano da altre persone e da pretese "che si presentano nella forma intenzionale della generalità indeterminata, del costume, degli usi, della tradizione, dell'ambiente spirituale: si giudica così, si tiene la forchetta così e così, ecc., le esigenze del gruppo sociale, del ceto ecc." (I2, 271). Sono autonomo in funzione del modo in cui dispongo questi diversi aspetti nel mio

vivere concreto. Ma non è possibile spiegare il mio formarmi attraverso l'esperienza a partire da questa complessità. E anche l'esigenza di descriverla e ricondurla a leggi è espressione di un interesse specifico, che convive con altri interessi e che è motivato da questa complessità (I2, 3).

6. Monadologie

Al di là delle formulazioni esplicite dello stesso Bourdieu, e di alcune coerenti interpretazioni possibili, una lettura particolareggiata della funzione dell'*habitus* e delle sue connessioni con la riflessione sulla passività, sulle associazioni e sulle tendenze implicite nel costituirsi dell'oggetto, dà l'impressione che tra il progetto fenomenologico e la teoria disposizionale vi siano, più che parallelismi o punti di contatto estemporanei, prospettive di integrazioni consistenti. Volendo riprendere il punto da cui siamo partiti, potremmo dire che la contrapposizione fra meditazioni cartesiane e pascaliane trova una riconciliazione in una più ampia meditazione leibniziana. Al di là della contrapposizione tra Descartes e Pascal, è infatti proprio la prospettiva monadologica a indicare una possibile saldatura o integrazione tra il progetto husserliano e quello di Bourdieu. Entrambi gli autori, proprio attraverso Leibniz, criticano una modalità di esercizio del pensiero come prodotto dell'interazione tra un mondo dato una volta per tutte e un soggetto inteso come cosa pensante. Il soggetto trascendentale husserliano non è una *res cogitans* e neppure qualcosa che semplicemente riunisce le mie rappresentazioni, ma il polo concreto dell'esperienza. In proposito Husserl si esprime con chiarezza in *Idee I* quando afferma che il cogito è un atto che sgorga dall'io, "vive attualmente" nell'io". Nel suo caratteristico intrecciarsi con tutti i "suoi" vissuti, l'io non è tuttavia qualcosa che possa essere considerato separatamente e fatto oggetto di una ricerca a parte. Se prescindiamo dai suoi "modi di relazione" o di "comportamento", esso manca completamente di componenti essenziali; non ha alcun contenuto esplicabile, è, in sé e per sé, indescrivibile: puro io e niente più" (II, 178-179). Al di là di un confronto implicito che attraversa i diversi momenti di sviluppo della fenomenologia trascendentale (ALTOBRANDO, 2010) Husserl si richiama esplicitamente a Leibniz a partire dal tema della

costituzione e della genesi (LANDGREBE, 1974). Nel contesto della fenomenologia trascendentale, il concetto di monade permette di tenere insieme la costituzione unitaria del mondo, della percezione, del flusso temporale e della intersoggettività. Si tratta di unità in sé dinamiche, le quali possono essere colte e fissate solo attraverso atti riflessivi e attraverso le quali Husserl tiene insieme la continuità della vita di coscienza e la discontinuità del molteplice. In questo contesto, ovviamente, Husserl non recepisce le tematiche teologiche e metafisiche tipicamente leibniziane. Piuttosto ne sviluppa alcune intuizioni in senso trascendentale (LANDGREBE, 1982, 92-93), provando a ricondurre la questione leibniziana dei mondi possibili a quella della coesistenza di sistemi di variazioni, in cui, come dice Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane* “Ciascuna è distrutta dalle altre e da ciò che io sono realmente” (CM, 119-120). L’impossibilità viene perciò determinata dal costituirsi del mondo a partire dal carattere concreto del mio orizzonte. Le possibilità definite dalla monade sono possibilità limitate di sviluppo dell’esperienza concreta. La costituzione dell’essere del mondo non dipende da una scelta o da una idea divina. L’essere è l’orizzonte dei compostibili, non a partire da un apriori metafisico, ma in funzione di un apriori concreto dell’esperienza. Allo stesso modo, il pensiero di Leibniz costituisce una presenza costante nel pensiero di Bourdieu (PINTO, 2018; HACKING, 2004), che, in linea con la monadologia, muove dall’esigenza di “fondare la sua prasseologia a partire da un principio di unità della pratica che contenga in sé in forma concentrata e viva la varietà e la sistematicità dei suoi prodotti visibili” (AIELLO, 2021, 145). Per Bourdieu, l’*habitus* incarna questo principio e viene posto come il risultato di un gesto che mette sotto scacco l’intero iter della filosofia moderna: oggettivare il soggetto dell’oggettivazione e ritirargli il privilegio di essere di per se stesso è la chiave del senso (MP, 18). Compiere questo gesto significa in un certo senso, ridurre l’importanza del soggetto e ottenere una visione della genesi delle dinamiche empiriche che ne sottendono gli atti. Per genesi, però, non dobbiamo intendere, husserlianamente, una comprensione delle funzionalità della ragione (genesì attiva, CM, 81) o la comprensione dell’edificarsi della ragione a partire da una pre-datità (genesì passiva, CM, 82), bensì una descrizione empirica delle tendenze e dei compromessi,

della *doxa* e delle pratiche simboliche, che ne definiscono la struttura. È a questo livello che si pone un'originale e puntuale interpretazione, benché non sempre caratterizzata da riferimenti espliciti, della monadologia data da Bourdieu. La monadologia offre una chiave per intendere come il concetto di *habitus* sintetizzi i due ordini di oggettività che Bourdieu identifica nel soggetto della oggettivazione, l' "oggettività del primo ordine", caratterizzata dalla distribuzione delle proprietà e delle condizioni materiali e definiti dalle opportunità oggettive, e l'"oggettività del secondo ordine", definita da schemi mentali e corporei che funzionano come "matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali" e ha a che vedere con le nostre aspettative (BOURDIEU-WACQUANT, 1992, 16). Contro gli approcci che privilegiano il soggetto o l'oggetto come separati, Bourdieu sostiene che tra primo e secondo ordine esiste un'armonia e una sistematicità. La sistematicità del *modus operandi*, cioè dei modi di agire che vediamo, presuppone quella del *modus operandi*, ma non come un insieme di proprietà ascrivibili a un soggetto o un gruppo di soggetti, bensì come espressione "dell'unità sintetica originaria dell'*habitus*, principio unificatore e generatore di tutte le pratiche" (BOURDIEU, 2001, 178-179). L'*habitus* viene perciò concepito come la matrice dell'unità delle pratiche e delle rappresentazioni dell'agente, come un principio al contempo dell'azione e della conoscenza, e definito come un sistema di schemi cognitivi e corporei che sottendono disposizioni alla percezione, alla valutazione e all'azione, acquisiti mediante l'introiezione cognitiva e corporea delle libertà e delle necessità individuabili nella posizione occupata dall'agente nello spazio sociale. Per Bourdieu l'*habitus* è innanzitutto una '*Lex insita*', posta nell'agente durante la primissima educazione' e capace di trasformare le differenze iscritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico dei significati. Esso ha in questo senso una funzione di rendere possibile "la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze" (BOURDIEU, 2001, 181), permettendo così l'armonizzazione tra le pratiche del singolo agente e l'adattamento spontaneo delle pratiche alle condizioni esterne, "l'adattamento di un corpo socializzato al corpo sociale" (MP, 152). Tale *lex insita* è capace di condizionare per sé, ma non

prodotta da cause esterne e, perciò, interpretabile in termini di 'spontaneità condizionata' (MP, 168). Dal punto di vista cognitivo e pratico l'*habitus* è, come le percezioni delle monadi leibniziane, gravido di futuro. Esso mobilita il passato e anticipa l'avvenire, implicito nel presente allo stato di potenzialità oggettive. A livello appercettivo, infine, l'*habitus* non rinvia a una sorta di soggetto trascendentale, ma permette di pensare le prestazioni cognitive più raffinate come il risultato e lo sviluppo di una sistematizzazione di specifici modi di relazionarsi alla realtà definiti dalla necessità sociale dell'agente. Nella sua originaria condizionatezza, ma anche nella capacità di riflettere l'orizzonte complessivo dell'agente, l'*habitus* è, perciò, 'specchio dell'universo', riflesso del mondo nella prospettiva e nel vissuto di un punto di vista particolare.

Questa conciliazione di meditazioni cartesiane e pascaliane in una meditazione leibniziana permetterebbe anche di scavalcare la critica secondo cui la concezione dell'*habitus* di Bourdieu resterebbe addirittura un passo indietro rispetto a quella di Husserl, nella misura in cui non lascerebbe spazio alla volontà nella costituzione dell'*habitus* aprendo a una obiezione deterministica (THROOP-MURPHY, 2002, 200). Contro questa critica si può infatti richiamare l'idea secondo la quale attraverso la teoria disposizionale ci si imbatte nell'opacità del processo storico (di una comunità o di un individuo), che è tale perché opache sono le motivazioni che sottendono le nostre azioni. Da una parte esse rispondono alle costrizioni del campo, ma dall'altra tali costrizioni sono sempre implicite ed esprimibili in maniera creativa, trovandosi a metà strada tra la logica 'verità di ragione' e la mera contingenza delle verità di fatto' (MP, 123). Tale mediazione, in effetti, mutua da Husserl l'idea dell'*habitus* come direzionamento per l'effettivazione di sintesi possibili della coscienza, ma nella descrizione empirica non ricorre a una riduzione, o a una finzione, per realizzare la fondazione, penetrando nelle dinamiche interne del fatto che la rende possibile e stabilendo una genealogia delle strutture oggettive del campo scientifico in particolare (MP, 122). Così la dimensione fondativa del trascendentalismo viene integrata da una distruzione della "trascendenza trans-storica e transpersonale... permettendo di prolungare e radicalizzare l'intenzione critica del trascendentalismo kantiano e di rendere

pienamente efficace lo sforzo per strappare la ragione alla storia contribuendo ad armare...l'esercizio libero e generalizzato di una critica epistemologica di tutti da parte di tutti" (MP, 127). Questa integrazione ha un impatto decisivo, non solo sotto il profilo speculativo, ma anche sotto quello dell'analisi applicata. Non è questa la sede per approfondire questo ulteriore aspetto. In questo articolo ci siamo limitati a definire alcuni elementi per una possibile conciliazione tra teoria disposizionale e fenomenologia trascendentale in vista di un recupero, nell'orizzonte della pratica del trascendentalismo, dell'esigenza di una critica delle condizioni materiali del pensare.

Bibliografia

- AIELLO, M. Tarde, Adorno e Bourdieu. Tre modelli di impiego filosofico-sociale del concetto leibniziano di monade. In: *Lo sguardo. Rivista di Filosofia*, v. 2, 2021, p. 133-153.
- BÉGOUT, B. Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude. In: *Alter*, v. 12, 2004, p. 173-190.
- BERGMANN, W., HOFFMANN, G. Habitualität als Potentialität: zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. In: *Husserl Studies*, v. 3, n. 1, 1984, p. 281-305.
- BERTINETTO, A. *La forza dell'immagine*. Mimesis: Milano, 2011.
- BIRAULT, H. Science et métaphysique chez Descartes et chez Pascal. In: *Archives de Philosophie*, v. 27, n. 3/4, 1964, p. 483-526.
- BOURDIEU, P. *Il senso pratico*. Armando: Roma, 2016. (= SP)
- BOURDIEU, P. *La distinzione*. Il mulino: Bologna, 2001.
- BOURDIEU, P. Meditazioni Pascaliane, Milano, Feltrinelli, 1998. (= MP)
- BOURDIEU, P. Response to Throop and Murphy. In: *Anthropological Theory*, v. 2, n. 2, p. 209, 2002.
- BOURDIEU, P. *Sociologia generale. Sistema, habitus, campo*. Milano: Mimesis, 2021.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Boringhieri: Torino 1992

CAMINADA, E. *Vom Gemeingeist Zum Habitus: Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen Der Phänomenologie*. Springer: Dordecht-Boston, 2019.

CARLISLE, C. *On Habit*. London: Routledge, 2014

CROSSLEY, B. Pierre Bourdieu's Habitus. In: SPARROW, T., HUTCHINSON, A. (Org.), *A History of habit*. Lexington: Lexington Books, 2013, p. 269-285.

FICHTE J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Canstatt, 1964.

FRANKS, P. *All or nothing*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005

FUNKE, G., SCHMANDT, J. Gewohnheit. In: *Archiv Für Begriffsgeschichte*, v. 3, p. 7-606, 1961.

GORSKI, P. Just How Pascalian are the "Pascalian Meditations"? Critical Reflections on the Theological Unconscious of Bourdieusian Theory. In: *Sociology of Religion*, v. 77, n. 3, p. 280-296.

HACKING, I. Science de la science chez Pierre Bourdieu. In: BOUVERESSE, J., ROCHE, D. (Org.), *La Liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*. Jacob: Paris, 2004, p. 147-162.

HOLENSTEIN, E. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. M. Nijhoff: DenHaag, 1972.

HUSSERL, E. Cartesianische Meditationen. In: HUSSERL, E. *Gesammelte Werke*, Bd. I, Hrsg. Von S. Strasser. Nijhoff: Den Haag, 1973, p. 41-184 (= CM)

HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Academia: Praag, 1939. (= EU)

HUSSERL, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konsitutuion. In: HUSSERL, E. *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hrsg. Von M. Biemel, Nijhoff: Den Haag, 1977 (= I2)

HUSSERL, E. Pariser Vorträge. In: HUSSERL, E. *Gesammelte Werke*, Bd. I, Hrsg. Von S. Strasser. Nijhoff: Den Haag, 1973, p. 1-40 (= PV)

- KOKOSZKA, V. *Le devenir commun : corrélation, habituel et typique chez Husserl*. Olms: Hildesheim, 2004.
- LAFONTAINE, S. Quid de l'habitus ?. In: *Revue de l'Institut de Sociologie*, n. 86, 2016, p. 119-134.
- LANDGREBE, L. *Meditation über Husserls Wort : Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins*". In: *Tijdschrift voor Filosofie*, v. 36, 1974, p. 107–126.
- LANDGREBE, L. Reduktion und Monadologie – die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie. In: LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation*. Meiner: Hamburg, 1982, p. 88–101.
- MONTAVONT, A. *De la passivité chez Husserl*. Puf: Paris, 1999.
- PASCAL, B. *Pensieri*. Trad. P. Serini. Einaudi: Torino, 1962.
- PERREAU, L. *Le monde social selon Husserl*. Springer: Dordrecht, 2013.
- PINTO, L. Une perspective leibnizienne en sociologie: la monadologie sociale de Pierre Bourdieu. In: *Le Philosophoïre*, n. 50, 2018, p. 163-188.
- ROBBINS, D. La Philosophie et Les Sciences Sociale: Bourdieu, Merleau-Ponty et Husserl. In: *Cités*, n. 51, 2012, pp. 17–31.
- SPINICCI, P. *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*. Firenze: La Nuova Italia, 1985.
- TESTA, I., CARUANA F. *Habits*. Cambridge University Press: Cambridge, 2020.
- Throop, C.J., Murphy, K. Bourdieu and phenomenology. A critical assessment. In: *Anthropological Theory*, v. 2, n. 2, p. 185–207, 2002.
- WRIGHT, J.P. Ideas of habit and custom in early modern philosophy. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 42, n. 1, p. 18-32, Janeiro 2011.
- ZAHAVI, D. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press: Evanston, 1999