

CARTOGRAFIE SOCIALI

Rivista di sociologia e scienze umane

ANNO II, N. 4, NOVEMBRE 2017

DIREZIONE SCIENTIFICA

Lucio d'Alessandro e Antonello Petrillo

DIRETTORE RESPONSABILE

Arturo Lando

REDAZIONE

Elena Cennini, Anna D'Ascenzio, Marco De Biase, Giuseppina Della Sala, Eugenio Galio, Emilio Gardini, Fabrizio Greco, Luca Manunza

COMITATO DI REDAZIONE

Marco Armiero (KTH Royal Institute of Technology, Stockholm), Tugba Basaran (Kent University), Nick Dines (Middlesex University of London), Stefania Ferraro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli), Marcello Maneri (Università di Milano Bicocca), Önder Özhan (Università di Ankara), Domenico Perrotta (Università di Bergamo), Federico Rahola (Università di Genova), Pietro Saitta (Università di Messina), Anna Simone (Università Roma Tre), Ciro Tarantino (Università della Calabria)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabienne Brion (Université Catholique de Louvain -la-Neuve), Alessandro Dal Lago (Università di Genova), Didier Fassin (Institute for Advanced Study School of Social Science, Princeton), Fernando Gil Villa (Universidad de Salamanca), Akhil Gupta (University of California), Michalis Lianos (Université de Rouen), Marco Martiniello (University of Liège), Laurent Mucchielli (CNRS - Centre national de la recherche scientifique), Salvatore Palidda (Università di Genova), Michel Peraldi (CADIS - Centre d'analyse et d'intervention sociologiques), Andrea Rea (Université libre de Bruxelles)

"Cartografie sociali" is a peer reviewed journal

BOURDIEU/FOUCAULT: UN RENDEZ-VOUS MANCATO?

A cura di Gianvito Brindisi e Orazio Irrera

 **MIMESIS**



SUOR ORSOLA
UNIVERSITY PRESS

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 45,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:

ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:

MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19

20099 - Sesto San Giovanni (MI)

Unicredit Banca - Milano

IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368

BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Cartografie sociali è una rivista promossa da URiT, Unità di Ricerca sulle Topografie sociali.

Direzione e Redazione della rivista hanno sede

presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

Via Suor Orsola 10 - 80132 Napoli (Italy)

www.unisob.na.it

cartografiesociali@unisob.na.it

cartografiesociali.rivista@gmail.com

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857547992

Issn: 2499-7641

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

Registrazione Tribunale di Napoli n. 37 del 5 luglio 2012

INDICE

BOURDIEU/FOUCAULT: UN RENDEZ-VOUS MANCATO? INTRODUZIONE <i>di Gianvito Brindisi e Orazio Irrera</i>	7
IL DISCORSO DELLA FILOSOFIA FRA BOURDIEU E FOUCAULT <i>di Pierpaolo Cesaroni</i>	19
DU DISCOURS À LA PRATIQUE <i>di Jean-Louis Fabiani</i>	31
L'IRREQUIETEZZA DELLE POSSIBILITÀ. APPUNTI SULLA MECCANICA DELLE FORZE IN BOURDIEU E FOUCAULT <i>di Ciro Tarantino</i>	51
AL DI LÀ E AL DI QUA DI SPINOZA: OGGETTO E POSTURE DELL'INTELLIGERE IN BOURDIEU E FOUCAULT <i>di Antonello Petrillo</i>	65
FOUCAULT, BOURDIEU ET LA SOCIOLOGIE DE LA PHILOSOPHIE. À PROPOS DES <i>LEÇONS SUR LA VOLONTÉ DE SAVOIR</i> <i>di José Luis Moreno Pestaña</i>	87
IL POTERE DEL SAPERE: IL SISTEMA D'ISTRUZIONE SUPERIORE NELL'(AUTO)CRITICA DI DUE "ERETICI CONSACRATI" <i>di Eleonora de Conciliis</i>	99
L'EFFETTO MANET. FOUCAULT E BOURDIEU TRA EPISTEMOLOGIA DELLA PRATICA PITTORICA E GESTO CRITICO <i>di Ilaria Fornacciari</i>	115

GETTATI NELL'ORDINE. APPUNTI SU ASSOGGETTAMENTO E SOGGETTIVAZIONE IN BOURDIEU E FOUCAULT <i>di Gabriella Paolucci</i>	131
CORPS, SEXE ET GENRE. UN DIALOGUE IMPOSSIBLE ENTRE BOURDIEU ET FOUCAULT? <i>di Philippe Sabot</i>	151
LA FORZA DELLE PAROLE. BOURDIEU, FOUCAULT E IL SOLDATO IMPOSSIBILE <i>di Daniele Lorenzini</i>	165
DALL'HABITUS ALL'ETHOS <i>di Orazio Irrera</i>	179
SOCIOLOGIA E GENEALOGIA DELLE CLASSIFICAZIONI GIUDIZIARIE. BOURDIEU E FOUCAULT A CONFRONTO <i>di Gianvito Brindisi</i>	199
LE PERIPEZIE DELLO STATO TRA FOUCAULT E BOURDIEU <i>di Clara Mogno</i>	219
FOUCAULT ET BOURDIEU: À CHACUN SON NÉOLIBÉRALISME? <i>di Christian Laval</i>	231

GIANVITO BRINDISI E ORAZIO IRRERA
BOURDIEU/FOUCAULT:
UN RENDEZ-VOUS MANCATO?
INTRODUZIONE

Il presente numero di *Cartografie Sociali* ospita gli atti del Convegno internazionale *Bourdieu / Foucault: un rendez-vous mancato?*, organizzato dalle riviste *Kaiak. A Philosophical Journey e materiali foucaultiani*, svoltosi a Napoli l'1 e il 2 marzo 2016 presso l'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Alla base di quell'incontro vi era il proposito di discutere, problematizzare e prolungare le riflessioni di due figure fondamentali del pensiero filosofico e sociologico contemporaneo che, per le loro singolari modalità di discorso sulla critica storica del potere e del dominio, costituiscono un punto di riferimento per tante ricerche, invitando, come ha mostrato Pierre Macherey, a fare filosofia (o scienze sociali) in modo diverso (Macherey 2014, p. 8). Considerata inoltre la mancanza di analisi in grado di rendere organicamente conto del rapporto tra Bourdieu e Foucault, ci sembrava importante aprire tra di essi uno spazio di confronto, esplorandolo mediante uno studio dettagliato del loro pensiero a partire da una molteplicità di angoli di attacco. Si trattava dunque di attraversare, ma allo stesso tempo di oltrepassare, tanto campi del sapere delimitati da rigide identità disciplinari, quanto quadri metodologici dogmaticamente prefissati. Intitolando il nostro incontro *un rendez-vous mancato?* – dal titolo della petizione a favore di Solidarność¹, l'unica occasione nella quale Bourdieu e Foucault abbiano collaborato – intendevamo rievocare lo sviluppo parallelo delle

1 Si tratta della petizione a sostegno del sindacato polacco, dal titolo *Les rendez-vous manqués*, apparsa su *Libération* il 15 dicembre del 1981: redatta da Bourdieu e Foucault, e firmata in prima battuta da Patrice Chéreau, Marguerite Duras, Bernard Kouchner, Claude Mauriac, Yves Montand, Claude Sautet, Jorge Semprun e Simone Signoret, raccolse numerose e autorevoli adesioni, tra le quali quelle di Georges Canguilhem, Pierre Vidal-Naquet e Paul Veyne, e fu all'origine in Francia di un'ampia mobilitazione. Al riguardo, cfr. Éribon 1991, pp. 314-328.

loro opere, senza tuttavia volere inscrivere tale accostamento nella necessità delle cose, come un momento di riflessione per tutta una serie di studiosi che, pur con approcci differenti, hanno fatto degli apparati concettuali bourdieusiani e foucaultiani degli strumenti indispensabili delle loro ricerche.

Tale impresa non era tuttavia garantita in partenza, per molteplici ragioni. In primo luogo, si trattava di affrontare il problema del silenzio quasi totale che Foucault aveva riservato a Bourdieu – fatta eccezione per il riconoscimento di essere stato, con Robert Castel e Jean-Claude Passeron, l'erede di Georges Canguilhem nel campo della sociologia (Foucault 1998, p. 318; 2001, p. 429). Tuttavia, anche non intendendo tale silenzio come un segno di disinteresse o indifferenza², esso resta nondimeno problematico, considerati d'altra parte i frequenti apprezzamenti foucaultiani del lavoro di Robert Castel³. Ma soprattutto, si trattava di affrontare e superare una serie di resistenze dovute alle reticenze dello stesso Bourdieu che, sia quando si è spontaneamente confrontato con Foucault, sia quando è stato invitato a farlo, ha finito per adottare un atteggiamento per più versi ambivalente. Al di là dell'apprezzamento per l'impegno politico di Foucault, l'atteggiamento complessivo di Bourdieu nei suoi riguardi ha sempre oscillato tra il tono elogiativo e un'inspiegabile incomprendimento della prospettiva foucaultiana, spesso oggetto di una certa violenza interpretativa e di un riduzionismo difficili da spiegare in un autore per altri versi così acuto. Fatta eccezione per alcuni scritti d'occasione, come l'elogio nella lezione inaugurale al Collège de France (Bourdieu 1991) o l'articolo pubblicato sulla rivista italiana «L'Indice» in occasione della morte di Foucault (1984)⁴, o ancora l'intervista concessa a Sergio Benvenuto in cui afferma che la genealogia è un ottimo strumento di liberazione dalla violenza simbolica (1994), Bourdieu si è infatti espresso spesso in modo singolarmente critico. Sostenendo ad esempio che le discipline coincidessero con delle mere coercizioni esterne (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 152), e che l'impianto di Foucault fosse in fin dei conti incapace di spiegare l'azione della violenza simbolica e la formazione della credenza (Wacquant 1993, p. 34; Bourdieu 1989, p. 35). A ciò Bourdieu aggiungeva che, a differenza del concetto di campo, la microfisica del potere non potesse rendere conto delle condizioni

2 Daniel Defert ci ha confidato che Foucault aveva molto apprezzato i lavori di Bourdieu sulla Cabilia, ma non aveva una reale frequentazione con i suoi scritti successivi.

3 Cfr. Foucault 2004, p. 37; 2005a, pp. 149-153; 2005b, pp. 196-197.

4 In questa intervista Bourdieu sembra spesso parlare di sé più che di Foucault, come a proposito dell'impegno teorico volto a individuare le condizioni sociali di possibilità del conoscere (Bourdieu 1984, p. 5).

sociali di possibilità della soggettività (1989, p. 35). Da ciò si evince che la prospettiva di Foucault ha costituito non solo un oggetto di analisi all'interno del campo intellettuale francese analizzato da Bourdieu, ma anche un elemento di tale campo rispetto al quale Bourdieu ha preso posizione, censurando sistematicamente l'ipotesi di un accostamento, come afferma in modo esplicito in diversi passaggi della sua *Esquisse*. Qui Bourdieu rileva somiglianze tanto «sul piano della ricerca quanto su quello dell'azione» e al contempo diversità di stile «derivate da differenze profonde per ciò che riguarda le disposizioni e le posizioni rispettive», augurandosi che questo sia sufficiente «a tener lontana quella particolare forma dell'*allodoxia* che, portando a riconoscere il simile nel diverso e il diverso nel simile, non può che nuocere alla circolazione e alla comprensione corretta dei due modelli di pensiero considerati» (Bourdieu 2005, pp. 78-80). Ma un simile ragionamento, del tutto evidente, lascia irrisolto l'atteggiamento ambiguo di Bourdieu, oltre a precludere, nella prospettiva di un confronto, le molteplici domande che si situano tra i due estremi del simile e del diverso.

Si trattava allora di non cedere né a facili riduzionismi né a un veto integrale rispetto a un'ipotesi di confronto, aprendo piuttosto uno spazio di riflessione che oltretutto, grazie alla conclusione delle pubblicazioni dei corsi foucaultiani al Collège de France e all'uscita progressiva dei corsi di Bourdieu, poteva giovare di una consapevolezza più piena e acuta della complessa eredità lasciataci da queste due figure fondamentali del pensiero del ventesimo secolo.

Per tutte queste ragioni, si doveva ripartire dal fatto che Bourdieu e Foucault, al di là dei loro silenzi e delle loro critiche, hanno in fondo sviluppato le proprie riflessioni su campi di problematizzazione teorici e storico-politici spesso non troppo distanti tra loro: che si tratti dei rapporti tra soggettivazione e campo sociale, della rimessa in discussione politica dei saperi e delle istituzioni, del ruolo dell'intellettuale rispetto alle lotte e alle contraddizioni dell'attualità, infine di quel tratto comune costituito da un certo tipo di nominalismo. Pertanto, il nostro obiettivo non era naturalmente di fare giocare l'uno con o contro l'altro per un mero e sterile esercizio intellettuale, bensì di tentare di comprendere in che modo tutto un insieme di riflessioni – tanto quelle che puntano maggiormente sulle affinità, quanto quelle che invece ne valorizzano le differenze – potesse essere prolungato in termini epistemologici e politici. Certamente, si doveva altresì tener fermo il fatto che solo una corretta messa a fuoco delle specificità del pensiero dell'uno e dell'altro avrebbe infine permesso di cogliere come le prospettive di entrambi abbiano affrontato tanto i problemi o gli oggetti di indagine della propria epoca, quanto quelli del nostro presente, rispetto ai quali i loro strumenti di analisi possono ancora essere utilizzati.

In tal senso, era importante evitare almeno tre ordini di rischio: in primo luogo il riduzionismo considerato in tutte le sue forme; in secondo luogo quell'*allogdoxia* che, non a caso temuta dallo stesso Bourdieu, riconoscendo il simile nel diverso e il diverso nel simile finiva per nuocere alla comprensione; e infine una rigida opposizione delle rispettive identità che la rende refrattaria a ogni tipo di raffronto. È soprattutto quest'ultima opzione che ci sembrava restituire il senso stesso di ciò che *non* deve essere il lavoro intellettuale, ossia una difesa di confini e un asserragliamento dogmatico. Ci sembrava al contrario necessario interrogare la consistenza teorica e politica dei silenzi e delle critiche sopra menzionati, superare gli uni e le altre attraverso l'analisi delle differenze tra le posizioni di Bourdieu e Foucault come delle loro eventuali intersezioni tra le loro piste di ricerca e i rispettivi itinerari di pensiero. Ma si trattava anche di problematizzare le possibili complementarità delle descrizioni dei dispositivi di potere che entrambi hanno fornito, e ancora di ampliare il campo delle loro riflessioni, per cogliere le trasformazioni che i loro oggetti di ricerca hanno fino a oggi subito. Queste operazioni potrebbero allora consentire di leggere Bourdieu a partire da Foucault e viceversa, non solo al fine di sciogliere l'ambiguità del loro rapporto, misurandolo in termini biografici e concettuali, ma anche per produrre degli accostamenti inediti e significativi, senza restare imprigionati in un impianto concettuale più o meno definito o totalizzante. La combinazione dei loro rispettivi approcci teorici può infatti investire di nuova luce alcuni aspetti dell'opera di entrambi, svilupparne problemi talvolta solo appena abbozzati, mostrarne nuove potenzialità e linee di fuga concettuali nei più diversi contesti di analisi.

Non vediamo quindi come l'apertura di un simile spazio di ricerca possa essere semplicisticamente liquidato come la creazione di un'economia di rendita attorno ai grandi nomi. Intanto, perché per Bourdieu i saperi sono solo artificialmente (cioè socialmente) separati; in secondo luogo perché inscrivere Bourdieu nel solco esclusivo del superamento dell'oggettivismo durkheimiano e lévy-straussiano comporterebbe non solo una significativa riduzione della ricchezza del suo percorso (ciò che finirebbe, tra le altre cose, per misconoscerne il suo carattere più propriamente critico e politico), ma anche una implicita glorificazione di una prospettiva monolitica che finirebbe paradossalmente e inevitabilmente per dettare le norme di un confronto impossibile *ex ante*: posizione in fondo paranoica poiché rifiuta a priori ogni possibilità di raffronto, e che spesso sembra o avvertire una familiarità minacciosa, o nascondere un'identificazione immune a ogni tentativo di accostamento. Pur senza negare l'opportunità di denunciare il polimorfismo della teoria critica, ci sembra comunque che questo

non escluda in nessun modo la possibilità di rendere conto delle poste in gioco epistemologiche e politiche nell'accostamento delle prospettive di Bourdieu e Foucault, così come dei loro rispettivi apparati concettuali. Lo scopo della nostra iniziativa era proprio quello di aprire questo spazio di lavoro e di confronto, e per realizzarlo era pertanto inutile stabilire a priori i modi del confronto, ciò che avrebbe significato trovare alla fine quel che si era dato surrettiziamente per scontato sin dal principio.

Il presente volume intende dunque restituire, anche nella sua problematicità, quella molteplicità di temi e questioni che sono apparsi come i principali punti di interesse di questo confronto, per quanto essi non diano in alcun modo luogo a una lista esaustiva né sistematicamente sviluppata. Si tratta dunque di un lavoro che presuppone già di essere ulteriormente arricchito, sviluppando questioni che in questo volume hanno avuto poco spazio o che sono state trattate solo tangenzialmente, come ad esempio, lo statuto teorico della pratica, il rapporto tra nominalismo e materialismo, ecc. Malgrado le inevitabili lacune, speriamo comunque di offrire ai lettori dei contributi capaci di inaugurare uno spazio di discussione importante per dare corpo ed eventualmente per prolungare ulteriormente questo lavoro.

I testi di cui si compone questo numero monografico si distribuiscono secondo due assi principali: da un lato le relazioni tra scienza, filosofia e discipline e, dall'altro, il rapporto tra dominio, potere e soggettività. Per quanto riguarda il primo di essi, si è inteso problematizzare non solo il rapporto tra sociologia e filosofia, ma anche i modi in cui le traiettorie di Bourdieu e Foucault si sono spesso intrecciate (talvolta contrapponendosi) all'interno delle istituzioni accademiche francesi, ciò che d'altra parte non ha impedito che sul loro percorso entrambi si siano spesso serviti di riferimenti teorici comuni, se non in talune occasioni dei medesimi oggetti di analisi. Da qui tutta una serie di interrogativi che attraversano la maggior parte dei testi proposti nella parte iniziale del volume: è possibile far dialogare archeologia, genealogia e sociologia? Se Bourdieu desiderava superare le partizioni artificiali tra saperi, e Foucault farne esplodere i confini per porre altrimenti degli interrogativi filosofici, i loro rispettivi approcci devono dunque essere considerati irriducibili l'uno all'altro?

Benché in modo molto diverso, Bourdieu e Foucault hanno cercato infatti di guadagnare un punto di vista esterno sulla filosofia, intesa tanto quanto *discorso filosofico* che come *pratica filosofica*, imboccando delle vie d'uscita tuttavia diverse: l'uno attraverso la sociologia, l'altro attraverso una critica dell'attualità in grado di dislocare le tradizionali regole di formazione del

discorso filosofico. Per Bourdieu, la determinazione sociologica dell'istituzione filosofica intende mostrare non solo il reale che la filosofia disconoscerebbe, ma anche la sua incapacità strutturale a entrare in contatto con la realtà. Nondimeno, in questo modo, la sociologia rischia a propria volta di presentarsi come scienza sovrana dei saperi e di tornare così alla posizione di quella filosofia che essa intendeva criticare. Da un altro punto di vista, Foucault sarebbe stato invece incline a considerare la filosofia come una *pratica discorsiva* fra le altre, ovvero come una pratica che presuppone un'esteriorità rispetto alle regolarità che presiedono alla sua formazione (Cesaroni).

Al di là dell'esigenza di ritrovare nelle posizioni di Bourdieu e Foucault dei tentativi di uscire dalle rigidità del campo filosofico del loro tempo, resta comunque aperto il problema di come intendere la maniera di mettere in rapporto l'uno con l'altro. I restanti contributi appartenenti alla prima parte di questo volume sembrano, nella loro diversità, profilare tre soluzioni: la prima mantiene queste due posizioni come non sovrapponibili e mutualmente escludentesi; la seconda ammette la possibilità di combinare le prospettive di entrambi in modo complementare per poterle applicare in determinati contesti di analisi e ricerca; la terza le ritiene entrambe incomplete e suscettibili di essere ulteriormente emendate da un punto di vista teorico e politico.

La prima soluzione mette in rilievo come le scienze sociali, che Bourdieu pretendeva di fondare, non possano in nessun modo essere compatibili con il progetto archeologico di Foucault. Anche se i due hanno condiviso l'atmosfera culturale e filosofica degli anni '50, Foucault si è sempre sottratto a ogni impresa di fondazione scientifica del sapere. Al contrario, Bourdieu si sarebbe ben accorto di quanto questa differenza rendesse i loro itinerari di pensiero non sovrapponibili (Fabiani). La seconda soluzione, soffermandosi sulla nozione di "possibile", individuerrebbe un terreno comune tra Bourdieu e Foucault nell'indeterminazione delle traiettorie sociali, che d'altra parte inscriverebbe entrambi nel solco della tradizione sociologica francese (Tarantino); oppure, mettendo maggiormente in risalto l'impegno intellettuale e critico, articolerebbe le riflessioni di Bourdieu e Foucault in direzione di una pratica sociologica critica e pertanto insofferente agli aspetti normativi della disciplina. Da questa combinazione scaturirebbe un atteggiamento al contempo epistemologico e politico orientato a decostruire la *doxa* e il senso comune e ad approntare una cartografia del presente improntata a una filosofia anti-metafisica ed extra-morale (Petrillo). La terza soluzione, prendendo le mosse da un confronto tra il modo di fare storia della filosofia proposto da Foucault all'inizio degli anni '70 e le riflessioni teoriche del Bourdieu delle *Méditations pascaliennes*, denuncia

i limiti dell'una come dell'altra prospettiva, in quanto ancora vittime delle forme di scolastica di cui entrambe pretendevano di sbarazzarsi. Da qui l'esigenza di proporre delle integrazioni teoriche che vanno al di là di una semplice combinazione dei due approcci (Pestaña).

Ma il rapporto di Bourdieu e Foucault con la filosofia e i saperi può essere misurato anche a partire da un'analisi del percorso biografico di entrambi: è il caso della relazione con l'istituzione scolastica della loro epoca, che può essere studiata, da un lato, come un campo con tutte le sue specifiche caratteristiche (come mostrato da Bourdieu e Passeron nel loro studio sulla riproduzione) e, dall'altro, come dispositivo disciplinare (Foucault). Su questo sfondo appaiono anche delle ulteriori differenze dovute al posizionamento dell'uno e dell'altro all'interno del campo accademico francese, ciò che li porta a interrogare dalla posizione di "eretici consacrati" quale sia l'effettivo potere della conoscenza. In questo senso, Bourdieu resterebbe in fondo il vero *homo academicus* nella misura in cui, da chierico divenuto eretico, è riuscito a godere unicamente del sapere della sconsecrazione, mentre Foucault avrebbe fatto dell'esigenza di porsi fuori dal discorso filosofico un piacere del non-sapere e della sperimentazione (de Conciliis). Un altro piano di raffronto è offerto dal comune interesse per la pittura in generale, e in particolare per Édouard Manet, al quale entrambi dedicarono delle importanti analisi sulla rottura da egli introdotta nella pratica pittorica, a partire da una diversa elaborazione del metodo iconologico di Panofsky (Fornacciari).

Il secondo asse lungo il quale si organizzano i contributi qui riuniti, ovvero quello del rapporto tra dominio, potere e soggettività, si snoda lungo una serie di opposizioni teoriche e politiche: tra la struttura e l'evento, tra la riproduzione e l'interruzione dell'ordine sociale, tra i meccanismi dell'assoggettamento (che si tratti di violenza simbolica o di un regime di soggettivazione basato sulla verità) e la possibilità di sottrarsi. Se è dato cogliere una certa affinità fra Bourdieu e Foucault quanto ai rapporti tra dominio, potere e soggettività – affinità nel comune rifiuto di ogni naturalismo, così come nelle rispettive affermazioni sull'immanenza e la relazionalità del potere e del dominio rispetto alla soggettività e alla sua «seconda natura» –, vi è per converso una significativa differenza tra i due. Bourdieu si concentra maggiormente sulle relazioni tra i meccanismi dell'assoggettamento e la struttura oggettiva dei rapporti di forza sociali, proponendo un'analisi del sistema strutturale che, in ultima istanza, si legittima attraverso il dominio simbolico. In Foucault invece l'articolazione delle relazioni di potere con il sistema delle condizioni oggettive che le sostiene rimarrebbe indefinito (Paolucci). Ma ciò che da un lato sembra costituire un limite, dall'altro ap-

pare piuttosto un punto di forza, come è messo in rilievo in quei contributi che, pur soffermandosi su questioni tra loro eterogenee, seguono in fin dei conti dei percorsi convergenti, ad esempio nel caso dei rapporti di genere, della forza delle parole e dell'esercizio della critica.

Rispetto alla prima di tali questioni, Bourdieu e Foucault cercano infatti di pensare entrambi un'alternativa alla dominazione di genere; se il primo propone una soluzione utopistica e trans-storica fondata sul "miracolo dell'amore", il secondo, partendo dal carattere problematico del cosiddetto "vero sesso", esamina invece il tipo di normatività che consente l'identificazione dei soggetti attraverso il loro sesso/genere. Questa differenza di prospettive implicherebbe anche un diverso modo di concepire la sovversione delle norme di genere: da un lato ci sarebbe la forma dell'emancipazione radicale da queste norme (sia rispetto alla storia, sia rispetto allo spazio sociale, sia infine rispetto a ogni tipo di relazione di potere), dall'altro si tratterebbe piuttosto di una incessante resistenza nell'immanenza storica e politica di queste stesse norme finalizzata a un loro uso creativo che si discosterebbe dalla mera riproduzione della struttura del dominio di genere (Sabot).

Analogamente, rispetto al tema della "forza delle parole", pur riconoscendo la determinazione sociale dei rapporti linguistici (in quanto la struttura sociale e l'oggettività del mondo risultano iscritte in ogni interazione), Bourdieu rischierebbe tuttavia di cedere a una sorta di determinismo sociologico. Al contrario, inserita in un insieme di riflessioni sulla natura perlocutoria del linguaggio che vanno da Derrida e Butler a Austin e Cavell, la concezione etico-politica foucaultiana della *parrhesia* mostrerebbe come, benché un'enunciazione presenti sempre delle condizioni sociali di possibilità, i suoi effetti finiscano tanto per eccedere queste stesse condizioni, quanto per interrompere la predeterminazione legata alla riproduzione dell'ordine sociale (Lorenzini).

Dal punto di vista di un raffronto più generale tra le due prospettive, è possibile individuare questa differenza tra riproduzione e interruzione dell'ordine sociale anche comparando la strutturazione pre-riflessiva della soggettività, operata rispettivamente dalla nozione bourdieusiana di *habitus* e da quella foucaultiana di disciplina. Questo raffronto richiede nondimeno di essere ulteriormente esteso alla dimensione più generale dei rapporti di potere entro la quale la nozione di *habitus* e quella di disciplina producono dei diversi processi di soggettivazione. Tale dimensione potrebbe allora essere pensata sia come *campo*, sia come governo attraverso la verità. È sulla base di questa differenza che l'obbedienza e l'accettazione dell'ordine delle cose risulterebbero essere prodotte per Bourdieu dalla violenza simbolica, per Foucault invece da un preciso rapporto che la sog-

gettività intrattiene con un regime di verità. Da qui scaturiscono due diversi modi di concepire le possibilità di azione da parte dei soggetti: la prima li restituisce ai vincoli della struttura sociale, e ne consente soltanto delle variazioni che non mettono a repentaglio il suo ordine complessivo, mentre la seconda contempla la possibilità di disattendere e di interrompere ogni assegnazione normativa di identità, come le ricerche dell'ultimo Foucault sull'atteggiamento critico (*ethos*) dei cinici sembrano suggerire (Irrera).

Un ulteriore spazio di riflessione è infine riservato nella seconda parte del volume alle questioni del giudiziario, dello Stato e del neoliberalismo. Relativamente al tema del potere giudiziario, Bourdieu e Foucault avvertono una comune esigenza di problematizzazione politica della giustizia che li conduce a valorizzare una storia "esterna" della giurisprudenza. Tale storia si dà per il primo all'interno di un campo connotato da una certa *omogeneità di conflitti*, e a partire da determinati *usi pratici* delle norme intese in termini di legittimità. Per il secondo, invece, essa si ritrova all'interno di un campo *eterogeneo di conflitti*, e a partire dall'*uso strategico* che i gruppi sociali fanno degli enunciati nel tentativo di condurre le condotte degli uomini. L'analisi bourdieusiana del campo giuridico, letta alla luce delle analisi di Foucault, mostra tuttavia che Bourdieu non riesce a valorizzare il rapporto tra classificazioni sociali e classificazioni giudiziarie all'incrocio di più campi, come si evince, da un lato, dalla mancata analisi del dispositivo medico-legale e, dall'altro, dalla valorizzazione (operata dal sociologo) della capacità del campo giuridico di produrre universalità, soprattutto quando avverte la crisi del servizio pubblico (Brindisi).

Una simile differenza è visibile anche rispetto al tema dello Stato, che sia Bourdieu sia Foucault intendono comunque storicizzare e demitizzare, privandolo della sua trascendenza. Il primo realizza quest'impresa attraverso una sociologia genetica che si concentra sugli atti di Stato e su come essi riproducono le relazioni sociali, attribuendo in ogni caso allo Stato il ruolo preminente di garante del funzionamento dei poteri. Foucault, al contrario, traccia una genealogia volta a individuare un sistema di potere più ampio in cui lo Stato stesso si iscrive, nonché le modalità attraverso cui la sua azione si trasforma, e i cui effetti possono piuttosto essere intellegibili all'interno di una storia della governamentalità (Mogno).

Quanto al tema del neoliberalismo, di fronte all'apparente condivisione dello stesso oggetto di analisi (la storicità dell'*homo œconomicus*), Bourdieu e Foucault dispiegano in realtà delle analisi diverse sia rispetto all'apparato teorico di cui si servono, sia rispetto al quadro di analisi storico in cui mettono in discussione, ciascuno alla propria maniera, il modello storico e astratto dell'*homo œconomicus*. Se il primo si concentra sull'azione

negativa del neoliberalismo nei confronti dello Stato, dal momento che il capitale finisce per smantellarne l'organizzazione e le regole, il secondo pone invece l'accento sul ruolo dello Stato neoliberale che, attraverso la sua stessa azione governamentale, tende a estendere la logica di mercato a tutta la società (Laval)⁵.

Tuttavia sarebbe comunque riduttivo e troppo schematico pensare che i contributi presenti in questo numero si limitino ad ancorare la riflessione di Bourdieu alla semplice questione della riproduzione delle strutture sociali e quella di Foucault alla loro interruzione nella forma della discontinuità e dell'evento. Piuttosto, essi da un lato si chiedono se e come la prospettiva bourdieusiana sia in grado di prendere in considerazione gli elementi di eccedenza rispetto alla semplice riproduzione delle strutture sociali e a partire dalla contingenza di situazioni storicamente specifiche e singolari. Dall'altro essi interrogano la prospettiva di Foucault per comprendere se e come essa possa essere integrata o estesa anche ad altri tipi di analisi che sono propri della sociologia storica.

In altri termini, si è cercato di comprendere i presupposti teorici e le conseguenze politiche di due differenti modalità di pensare il conflitto. Se per Bourdieu tale conflitto si dà all'interno di un insieme di vincoli strutturali che sono propri di ogni campo, e che *ipso facto* può essere pienamente compreso solo situandosi all'esterno di esso, nella posizione onnisciente dello scienziato sociale, per Foucault il conflitto è visibile dal punto di vista di tutti quei soggetti che tentano di sottrarsi alla pressione normativa di un governo attraverso la verità. In questo senso, non si tratta di valorizzare un qualsivoglia punto di vista esterno, né tantomeno scientifico, ma di comprendere il conflitto stesso a partire dagli elementi strategici che sono immanenti a ogni relazione di potere che non si cristallizzi in uno stato di dominio: nel primo caso considerando la resistenza e il conflitto a partire dall'esigenza della riproduzione delle strutture sociali, nel secondo pensando la razionalità pratica del governo a partire da tutte quelle resistenze che esso incontra e in funzione delle quali si ridefinisce incessantemente.

Dall'una e dall'altra prospettiva discende in fondo un'opzione in qualche modo comune: quella di problematizzare saperi, norme, istituzioni, forme di soggettività alla luce di una conflittualità politica e sociale che costituisce per entrambi il punto di partenza delle loro analisi. È in questa direzione che è possibile sviluppare ulteriormente il raffronto tra queste

5 Il neoliberalismo in Bourdieu e Foucault è l'oggetto di un volume di Christian Laval la cui pubblicazione è prevista per i primi mesi del 2018.

due figure imprescindibili del panorama intellettuale del '900, in direzione cioè di una pratica filosofica legata a una politica intesa come lotta per la costante definizione e ridefinizione del pensabile, del dicibile e del visibile.

I curatori di questo numero desiderano ringraziare l'*Association pour le Centre Michel Foucault*, e in particolare il suo ex presidente Frédéric Gros, per aver sostenuto scientificamente e finanziariamente questo nostro progetto; Lucio d'Alessandro e Antonello Petrillo per il supporto organizzativo che ha costituito un aiuto indispensabile tanto per la realizzazione del convegno da cui sono tratti questi contributi, quanto per averci proposto di pubblicare questi ultimi nella rivista da loro diretta; e infine Antonio Gargano che con generosità ha messo a nostra disposizione lo spazio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Bibliografia

- Bourdieu P., 1984, *Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault*, in «L'Indice», n. 1, ottobre, pp. 4-5.
- Id., 1989, *Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», v. 113, n. 1, pp. 15-36.
- Id., 1991, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti (ed. or. 1982).
- Id., 1994, *La violenza simbolica*, intervista realizzata da Sergio Benvenuto nel maggio del 1994 a Parigi, in Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche (URL: <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=388>).
- Id., 2005, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2004).
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Éribon D., 1991, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion.
- Foucault M., 1998, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, pp. 317-329 (ed. or. 1985).
- Id., 2001, *Introduction par Michel Foucault*, Id., *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, Paris, pp. 429-442 (ed. or. 1978).
- Id., 2004, *Tavola rotonda*, in «l'espressione», n. 1, pp. 21-43 (ed. or. 1974).
- Id., 2005a, *Il manicomio illimitato*, in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, a cura di M. Bertani e P.A. Rovatti, Milano, Cortina, pp. 149-153 (ed. or. 1977).
- Id., 2005b, *Internamento, psichiatria, prigionia*, in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, cit., pp. 149-153 (ed. or. 1977).
- Macherey P., 2014, *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, Ombre Corte.

Wacquant L.J.D., 1993, *From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on La Noblesse d'État*, in «Theory, Culture and Society», 10, 3, pp. 19-44.

PIERPAOLO CESARONI
IL DISCORSO DELLA FILOSOFIA
FRA BOURDIEU E FOUCAULT

Abstract:

The essay presents a comparative analysis of Michel Foucault's and Pierre Bourdieu's conception of philosophical discourse. They both seek to provide an external view of the philosophical field, in order to outline (and criticise) the "mode of production" of philosophy as a discourse. A good approach is to focus on the way Bourdieu and Foucault criticise Jacques Derrida, since they both see in him the paradigm of philosophical discourse. Although Foucault's and Bourdieu's analyses converge in many ways, they still disagree on the way they intend their relationship to philosophy and their role as intellectuals.

Keywords:

Politics of philosophy, Sociology of philosophy, Foucault, Bourdieu, Derrida

È possibile indagare il rapporto Bourdieu/Foucault al di là degli scarni (nel caso di Foucault) o contraddittori (nel caso di Bourdieu) riferimenti espliciti dell'uno all'altro, indagare cioè gli effettivi luoghi in cui il lavoro teorico dei due pensatori si avvicina e si intreccia, non solo negli interessi ma anche nello stile. Nell'ipotesi che sta alla base di questo saggio, uno di questi luoghi di convergenza è rintracciabile nel modo di rapportarsi al campo della filosofia¹. Foucault e Bourdieu condividono infatti un'esigenza: quella di guardare la filosofia da fuori, di conquistare la possibilità di uno sguardo che sia in grado di "oggettivare" la filoso-

1 Il presente saggio riprende in alcuni suoi aspetti, rielaborandoli, il mio saggio: Cesaroni 2016.

fia, di riflettere sui modi della sua produzione e riproduzione, modi che rimangono necessariamente invisibili a chi rimane totalmente all'interno di essa. Bisogna subito aggiungere che le strade che i due autori hanno seguito per conquistarsi questa exteriorità sono molto diverse: nel caso di Bourdieu, ciò è avvenuto attraverso un deliberato abbandono del campo filosofico (a cui deve come noto la sua formazione) per installare il proprio lavoro teorico all'interno di una disciplina ben precisa, la sociologia (anche se un testo come le *Meditazioni pascaliane* suggerisce in realtà che tale abbandono non sia così netto); nel caso di Foucault il percorso non è altrettanto lineare, poiché, se non mancano le sue esplicite prese di distanza dalla "filosofia" (soprattutto negli anni Sessanta e Settanta), ciò tuttavia non ha significato per lui l'approdo a una diversa disciplina. Ritorno alla fine su questa importante differenza.

L'accostamento che propongo trova una continuazione, o meglio specificazione, nel fatto di poter individuare, in Bourdieu e in Foucault, uno stesso obiettivo polemico (nei loro testi, non nella loro biografia, di cui mi disinteresso): entrambi hanno ritenuto, almeno in una fase della loro produzione, di trovare in Jacques Derrida il perfetto paradigma del filosofo, cioè di quella filosofia che essi intendono guardare da fuori. Questo in realtà vale soprattutto per Foucault, i cui unici testi veramente dedicati a questo tema sono quelli scritti in risposta al saggio di Derrida dedicato a *Storia della follia*, mentre in Bourdieu i riferimenti, così come i testi che potrebbero essere chiamati in causa, sono molto più numerosi (a partire, ovviamente, dalle già citate *Meditazioni pascaliane*). Tuttavia credo che possa essere utile, proprio per determinare meglio la vicinanza e la distanza Foucault/Bourdieu, privilegiare i luoghi in cui anche Bourdieu si confronta direttamente, e criticamente, con Derrida. I riferimenti testuali chiamati in causa nelle pagine che seguono sono quindi molto circostanziati: di Bourdieu sarà considerato principalmente il *post-scriptum* a *La distinzione. Critica sociale del gusto* (1979), intitolato *Elementi per una critica "volgare" delle critiche "pure"* (Bourdieu 2001², pp. 491 sgg.); per quanto riguarda Foucault, verranno considerate le due versioni della risposta al saggio di Derrida, entrambe pubblicate nel 1972: la prima è quella che egli aggiunse, con il titolo *Questo corpo, questo foglio, questo fuoco*, in appendice alla seconda edizione di *Storia della follia* (Foucault 2004²); la seconda comparve invece l'anno successivo nella rivista giapponese *Paideia* con il semplice titolo *Risposta a Derrida* (Foucault 2001³).

Il senso di questa triangolazione Bourdieu-Derrida-Foucault può essere rintracciato in un passo della prefazione che Pierre Macherey ha

scritto al suo libro *Geometrie dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, uscito in Italia e che raccoglie i saggi da lui dedicati al sociologo. Macherey scrive:

Direi, dunque, che con Bourdieu, come del resto con Foucault o Derrida, si impara a fare filosofia in modo diverso, soprattutto superando gli steccati accademici in cui è stata rinchiusa dopo essere diventata una disciplina con una posizione ufficialmente stabilita all'interno del sistema d'insegnamento. Fare filosofia diversamente: di fronte a questa esigenza, oggi nessuno può sottrarsi (2014, p. 8).

Effettivamente, Bourdieu, Derrida e Foucault insistono tutti e tre sul rapporto della filosofia con la sua «scena» (per usare un'espressione derridiana) e in questo senso aiutano a problematizzare il nesso filosofia-università²; tuttavia all'affermazione di Macherey bisogna fare un'aggiunta che ritengo fondamentale: se è vero che con Bourdieu, Derrida e Foucault si impara a fare filosofia in modo diverso, non lo si impara però allo stesso modo. L'obiettivo principale deve essere allora di misurare, a partire dallo spazio che essi condividono, la distanza che separa, nei tre autori in questione, il modo diverso di fare filosofia: non solo la distanza che separa Derrida da un lato e Bourdieu/Foucault dall'altro (cioè che separa una posizione che rivendica in fondo la sua internità al campo filosofico da quella che invece si pone al di fuori), ma anche quella che divide gli stessi Bourdieu e Foucault. Nelle pagine che seguono intendo dunque provare a richiamarmi all'attitudine propria della genealogia foucaultiana, nel senso che non miro a ricostruire delle continuità, ma a produrre delle discontinuità, a «fare le differenze»; se si vuole, a provare a ricostruire, usando un'espressione dell'*Archeologia del sapere*, un piccolo «sistema di dispersione». Verrà preso in considerazione prima Bourdieu e in seguito Foucault, mentre Derrida comparirà principalmente in funzione strumentale ai primi due.

L'atteggiamento di Bourdieu nei confronti della filosofia, se non altro quello assunto manifestamente, può essere definito come un'analisi di stampo sociologico, volta a ricostruire le condizioni oggettive, cioè in senso lato sociali, della sua esistenza, che sono fra loro ovviamente intrecciate. Fra di esse, bisogna considerare innanzitutto il radicarsi della filosofia in specifiche strutture istituzionali, la principale delle quali è l'università; inoltre, l'esistenza di uno specifico *habitus* proprio ai “filosofi”, quello scolastico e accademico (nel senso preciso che questi due termini assumono in

2 Al riguardo è fondamentale Macherey 2013.

Bourdieu); infine, l'esistenza di un preciso potere simbolico fatto giocare dai filosofi nei meccanismi sociali e politici all'interno dei quali essi operano. Si tratta allora di guardare alla filosofia "da fuori", cioè considerandola come un campo fra gli altri delle pratiche culturali, dotato di specifiche regole di esistenza. Un'analisi di questo tipo, fondata sui concetti della sociologia di Bourdieu (campo, habitus, potere simbolico) è l'unica in grado di stabilire realmente lo statuto della filosofia, come egli stesso dice in *Meditazioni pascaliane*: «Effettivamente, solo una critica che si disponesse a esplicitare le condizioni sociali di possibilità di ciò che si designa, nell'uno o nell'altro momento, come "filosofico" potrebbe rendere visibile l'azione degli effetti "filosofici" che tali condizioni implicano» (1998, pp. 37-38).

Un'analisi di questo tipo è dunque necessaria, ma è allo stesso tempo inaccessibile ai filosofi di professione. L'esemplificazione di ciò si può trovare appunto in Jacques Derrida, a cui Bourdieu dedica le pagine conclusive del suo libro *La distinzione. Critica sociale del gusto*. La ragione del riferimento a Derrida in questo libro è in realtà molto circostanziata. Nella post-fazione, infatti, Bourdieu, giunto alla fine della sua analisi di «critica sociale del gusto», spiega per quale motivo, in tale analisi, non ha mai utilizzato le riflessioni filosofiche sull'arte. Non si tratta ovviamente di una dimenticanza, ma di un «rifiuto deliberato» (2001², p. 491) il cui motivo è evidente: l'estetica filosofica non può essere utile perché essa assume inconsapevolmente, anzi contribuisce a fondare, proprio quei presupposti che l'analisi sociologica di Bourdieu intende svelare, mostrandone il loro radicamento sociale (in primis la distinzione fra "gusto facile" e "gusto grossolano", fra "cultura alta" e "cultura bassa"). Di qui allora una serrata critica alla «teoria del gusto puro» sviluppata nella *Critica del giudizio* di Kant, libro che fa emergere paradigmaticamente sia il «rifiuto primigenio del *facile*» proprio di tutta l'estetica filosofica, sia l'incapacità di quest'ultima di vedere il fondamento di questo rifiuto «nell'empiria di un rapporto sociale» (ivi, p. 499).

Ma a questo punto interviene un ulteriore strappo: non si tratta solo di negare validità al discorso filosofico sul gusto, ma di trovare proprio nel discorso filosofico in quanto tale una perfetta esemplificazione del "gusto" e del meccanismo di "distinzione" (fra basso e alto, facile e profondo). Il problema allora si allarga: non si tratta tanto di mostrare l'inconsistenza dell'estetica filosofica, quanto di svelare il funzionamento "estetico" della filosofia. Questo passaggio ulteriore avviene già nelle pagine dedicate a Kant (rivelativo che nella sua analisi Bourdieu istituisca un rapporto di continuità fra la *Critica del giudizio* e *Il conflitto delle facoltà*), ma si rivela completamente nelle pagine successive, dedicate all'analisi che lo stesso

Derrida compie dell'estetica kantiana (Derrida 1981). Infatti è vero che, nel suo testo, Derrida si oppone alla «lettura ortodossa» di Kant, cioè a quella del canone filosofico, in primo luogo trattando la stessa *Critica* kantiana come un «oggetto bello»; tuttavia, nel fare questo, egli in realtà «continua ad accordare all'opera filosofica ciò che le è essenziale» (Bourdieu 2001², p. 513), ovvero il suo *distinguersi*: distinguersi dalle «tenebre esterne», dalla «volgarità del non-filosofico», dalla «grossolanità del discorso “empirico”, “ontico”, “positivista”, ecc.» (ivi, p. 511). La raffinatezza e la maestria dell'analisi di Derrida non possono allora evitare che rimanga nascosto proprio il punto fondamentale, svelato invece da Bourdieu, vale a dire che «il gusto puro» è in realtà «un rapporto sociale incorporato» (ivi, p. 514).

Ciò che emerge dal testo di Derrida è allora per Bourdieu un problema generale, che non riguarda solo lui ma la filosofia nel suo complesso, cioè l'impossibilità, da parte di quest'ultima, di dire la verità su di sé: scrive Bourdieu che «il modo filosofico di parlare della filosofia derealizza tutto quello che si può dire della filosofia» (ivi, p. 510). L'approccio decostruzionistico di Derrida potrà certo apparire trasgressivo e radicale; sarà tuttavia una radicalità apparente perché tutta interna al dispositivo che intende decostruire, in grado di mettere in scena delle «trasgressioni rituali che possono scandalizzare solo gli intellettuali» (ivi, p. 509). Lo sguardo gettato da Bourdieu assume così un carattere che vuol essere dissacrante nei confronti della serietà che i filosofi accordano ai problemi da loro posti: «i quesiti radicali annunciati dalla filosofia trovano infatti il loro limite negli interessi legati al fatto di appartenere al campo di produzione della filosofia, cioè alla stessa esistenza di questo campo e alle relative censure» (ivi, p. 510). In definitiva, «l'oggettivazione filosofica della verità del discorso filosofico trova i suoi limiti nelle condizioni oggettive della propria esistenza» (ivi, p. 511).

Questa impossibilità emerge esemplarmente in Derrida, proprio perché egli erroneamente ritiene di essersene liberato, ma, come detto, non riguarda solo lui: è anzi inevitabile, perché non ci si può aspettare da un filosofo che esca dal gioco che lo legittima e che gli assegna un posto nel campo delle pratiche culturali. La filosofia è costretta, pena la perdita del suo potere simbolico, a disconoscere il reale che costituisce il proprio campo a livello di habitus e di istituzioni. Un lavoro che intenda fare emergere tale dimensione può allora essere svolto, per l'appunto, solo dalla sociologia e i lavori di Bourdieu ne sono l'esemplificazione. In *Meditazioni pascaliane* Bourdieu aggiunge (non saprei dire con quanta ironia) che un'analisi di questo tipo del campo filosofico non ha tuttavia l'obbiettivo di «screditare» i filosofi, ma semmai di «aiutarli» a liberarsi dai vincoli e dalle limitazioni derivanti sia dal proprio essere situati, sia dal mancato riconoscimento di

questo posizionamento. Anzi, Bourdieu arriva a dire che proprio questo suo lavoro deve essere considerato radicalmente filosofico. Scrive infatti: «ma sono anche convinto che non vi sia attività più filosofica, per quanto scandalosa possa apparire a ogni “mente filosofica” normalmente costituita, dell’analisi della logica specifica del campo filosofico nonché delle disposizioni e delle credenze socialmente riconosciute in un momento determinato come “filosofiche”» (1998, pp. 38-39). Un esito, questo, abbastanza paradossale, perché in sostanza coincide con il sostenere che il modo migliore per essere filosofi è di non esserlo più (e di diventare sociologi).

A questo proposito può essere utile considerare almeno di sfuggita la replica di Derrida alle pagine che Bourdieu gli ha dedicato nella post-fazione a *La distinzione*; infatti tale risposta, contenuta nell’introduzione a *Del diritto alla filosofia* del 1990, insiste proprio su questo esito paradossale per rivoltarlo contro lo stesso sociologo. Derrida mostra di apprezzare e condividere l’esigenza, avvertita con forza da Bourdieu, di considerare la «scena filosofica, tutte le sue norme e le forme istituzionali così come tutto ciò che le rende possibili» (Derrida 1990, p. 117)³. Egli tuttavia ritiene appunto di avere già ampiamente svolto questo lavoro, come dimostrano gli stessi saggi riuniti in *Del diritto alla filosofia*, quindi la critica che Bourdieu gli rivolge non può essere ammessa. Il punto fondamentale dell’argomentazione di Derrida è però un altro, più radicale, perché egli non si limita a difendersi dalla critica, ma intende rispettarla al mittente, nel campo di Bourdieu, precisamente in relazione al rapporto che il sociologo instaura con il campo filosofico, che a Derrida pare non risolto, contraddittorio. Bourdieu, infatti, nel voler “oggettivare” la filosofia (insieme all’intero campo sociale), finisce per insediarsi inavvertitamente proprio nel campo filosofico. Infatti, se il progetto di «oggettivazione completa» deve essere portato a compimento, allora Bourdieu ha bisogno, dice Derrida, «di ricostituire il metalinguaggio di un sapere assoluto che porrebbe la “sociologia” al posto della grande logica e che le assicurerebbe l’egemonia assoluta, ovvero filosofica, sulla molteplicità delle altre regioni del sapere» (ivi, p. 106)⁴. Allora

3 Esiste una traduzione italiana parziale di questo testo (*Del diritto alla filosofia*, a cura di Garritano F., Catanzaro, Abramo 1999), la quale tuttavia tralascia alcune parti da me considerate (introduzione e cap. I); la traduzione dei passi è dunque mia.

4 A una conclusione simile, anche se argomentata in maniera differente, giunge Macherey: «in Bourdieu si trovano le tracce di una ideologia della scienza che fa risorgere, sulle basi di una speranza, l’ipotesi di un sapere assoluto di cui la sociologia, scienza della vita ordinaria e del senso pratico, sarebbe finalmente la realizzazione. Se questo è vero, allora si scopre un Bourdieu ancor più filosofo di quanto non si pensasse all’inizio» (2014, p. 11).

delle due l'una: o Bourdieu intende davvero operare una «oggettivazione completa» nel senso di esaustiva, e allora ricade nella metafisica ingenua e nell'onto-teologia, oppure intende «mettere in questione l'autorità dell'oggettività», e allora compie un gesto autenticamente filosofico che però si rivela in sostanza affine a quello dello stesso Derrida.

Non è difficile immaginare quel che lo stesso Bourdieu risponderrebbe (cosa che non ha fatto, a quanto mi risulta, almeno non direttamente) a questa critica: vi troverebbe di nuovo messa in scena l'«oggettivazione a metà» propria del filosofo che si vuole “radicale” e che ingloba al suo interno ogni tentativo di porsi all'esterno, in un gioco che risulta in fondo fine a se stesso. È evidente allora che siamo di fronte a una sorta di vicolo cieco. A mio parere le osservazioni di Bourdieu colgono nel segno, poiché, se è vero che Derrida guarda alla «scena» della filosofia, dando anche contributi importanti in questa direzione (per esempio nella ricostruzione del nesso filosofia-università⁵), tuttavia i modi del suo procedere (non solo nel caso della risposta a Bourdieu, ma in molti altri casi, per esempio nel saggio su *Storia della follia* di Foucault) danno la sensazione di un «gorgo senza uscita», di una filosofia-virus che parassita ogni elemento ad esso esterno con cui viene in contatto. Bourdieu ha di mira proprio questo aspetto; tuttavia, proprio la sua volontà di mantenere salda una estraneità, anche disciplinare, rispetto alla filosofia, quindi di gettare su di essa uno sguardo da “sociologo”, è ciò che forse gli impedisce di entrare fino in fondo nel suo «santuario», di mettere in discussione o di problematizzare i modi concreti del suo riprodursi, il suo «stile». È qui, allora, che a può venire in aiuto Michel Foucault.

Il modo in cui Foucault risponde, nel 1971, alla conferenza che Derrida tenne nel 1963 su *Storia della follia*, in seguito confluita in *La scrittura e la differenza* (Derrida 2002³)⁶, ha più di un punto di contatto con la prospettiva di Bourdieu che ho rapidamente ricostruito. Precisamente, ci sono tre aspetti di forte continuità. Il primo consiste nell'esplicita rivendicazione di Foucault di una posizione di esteriorità al campo filosofico: in *Risposta a Derrida*, nel presentare il proprio testo, Foucault scrive che «si tratta di osservazioni che a molti appariranno, fuor di dubbio, del tutto esterne, e che probabilmente lo sono, ma questo per la semplice ragione che *Storia della follia*, così come i testi che sono venuti dopo, si collocano effettivamente al di fuori della filosofia, o perlomeno rispetto al modo in cui essa

5 Cfr. in particolare il saggio *L'âge de Hegel*, in Derrida 1990, pp. 181-227.

6 Come già ricordato, esistono due versioni della risposta di Foucault a questo saggio (cfr. *supra*). Sui motivi del ritardo di questa risposta cfr. Eribon 1990², pp. 145-147.

viene praticata e insegnata in Francia» (Foucault 2001³, p. 101). A questa rivendicata estraneità si associa, in secondo luogo, il rifiuto di entrare in quello che, con Bourdieu, si può chiamare il meccanismo di distinzione. Infatti, di fronte alla “profondità” filosofica del testo di Derrida, Foucault rivendica la “superficialità” delle sue analisi: «si può comprendere, pertanto, che il mio libro non potesse che risultare del tutto esteriore, e ben superficiale, rispetto alla profonda interiorità filosofica di Derrida» (ivi, p. 104). Infine, in Foucault come in Bourdieu è fondamentale fare emergere la dimensione *pedagogica* connessa al discorso filosofico. Il problema che Foucault ravvisa in Derrida concerne precisamente questo aspetto: «non dirò che ciò che si nasconde in questa “testualizzazione” delle pratiche discorsive [quella prodotta da Derrida] è una metafisica, la metafisica, o la sua chiusura. Andrò molto più lontano: dirò che si tratta di una piccola pedagogia storicamente ben determinata che si manifesta in modo assai visibile» (2004², p. 508; trad. modificata). Il tema pedagogico implicato in una specifica pratica filosofica è, a dir la verità, un tema molto caro anche a Derrida: l'intero libro *Del diritto alla filosofia*, così come l'attività del Grep (Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique) a cui egli è strettamente legato, sono interamente centrati sul nesso fra la pedagogia filosofica e la sua scena istituzionale, ovvero l'università⁷. Tuttavia, l'obbiettivo polemico che Bourdieu e Foucault hanno di mira si manifesta proprio in quella pratica di decostruzione che Derrida mette in campo nella sua analisi critica⁸.

C'è insomma un'evidente consonanza nel modo in cui Foucault e Bourdieu guardano alla filosofia, che in entrambi tra l'altro si esemplifica nella presa di distanza dal «gioco filosofico» di Derrida. Arrivo a dire che essi avrebbero sottoscritto l'uno il testo dell'altro. Tuttavia, questa vicinanza non implica un'identificazione, poiché, se è vero che gli elementi messi in evidenza sono gli stessi (esteriorità, rifiuto della distinzione,

7 Cfr. in particolare il saggio *La crise de l'enseignement philosophique*, in Derrida 1990, pp. 155-179. Il Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique (Grep) è un gruppo a cui Derrida ha attivamente partecipato sin dalla sua fondazione, sorto in opposizione alla Riforma Haby, del 1975, che mirava a una sostanziale riduzione dell'insegnamento della filosofia nel sistema scolastico francese. I materiali che documentano la fondazione del Grep e il suo statuto sono riprodotti in appendice a Derrida 1990, pp. 146-153; interamente dedicato alla Riforma Haby e alla sua «filosofia implicita» è la conferenza di Derrida *La philosophie et ses classes*, riprodotta ivi, pp. 229-237.

8 È interessante evidenziare, a questo proposito, la polemica a distanza di Derrida con Georges Canguilhem, che si era espresso criticamente nei confronti delle rivendicazioni del Grep (cfr. Derrida 1990, pp. 44-45).

pedagogia implicita), essi sono però fatti giocare su due piani differenti. In entrambi l'obbiettivo è una sorta di oggettivazione della pratica filosofica (usando un'espressione di Bourdieu), tuttavia in Foucault essa non mira direttamente al campo della filosofia (la sua scena istituzionale, il suo habitus, il suo capitale simbolico); è invece in primo luogo una oggettivazione del *discorso* filosofico. La lunga tradizione e la pedagogia di cui Derrida, al di là della radicalità del suo stile sovversivo, rimane un rappresentante, ha a che fare con un modo specifico di produrre il discorso. Questo significa che l'esteriorità non arriva alla filosofia solo da fuori, dal suo venire inserita in una «scena», o, se si vogliono usare termini foucaultiani, in specifiche relazioni di potere, ma anche, per così dire, «da dentro», dal suo presentarsi discorsivo, dunque nei meccanismi assolutamente intrinseci del suo procedere. La filosofia non è solo una pratica culturale fra le altre, è anche una «pratica discorsiva» fra le altre, che segue precise regole di formazione. Nell'*Archeologia del sapere*, come noto, Foucault definisce il discorso come un gruppo di enunciati che obbediscono a uno stesso sistema di formazione, cioè un insieme di enunciati per i quali si può ricostruire la rete, dispersa ma solidale, di oggetti, di funzioni-soggetto, di concatenazioni concettuali che regolano di volta in volta ciò che si può dire, chi lo dice e come lo dice. Non esiste enunciato «libero»: «ogni enunciato è portatore di una certa regolarità e non ne può essere dissociato» (Foucault 1999³, p. 190). Anche la filosofia, in quanto insieme di enunciati, implica dunque una regolarità discorsiva e trova così proprio al cuore del suo stesso darsi una esteriorità salda, laddove pensa di avere una sovranità assoluta, un nucleo intimo e duro che non riesce a maneggiare con i suoi strumenti.

Che sia a questa intima esteriorità che Foucault si riferisce, quando parla della «piccola pedagogia» continuata da Derrida, appare evidente dal modo in cui egli la definisce. Scrive Foucault:

pedagogia che insegna all'allievo che non c'è nulla al di fuori del testo, ma che in esso, nei suoi interstizi, nei suoi silenzi e nei suoi non detti, domina la riserva dell'origine; che non è dunque affatto necessario andare a cercare altrove, ma che qui stesso, non tanto nelle parole certe, quanto nelle parole come raschiatura [*ratures*], nella loro *griglia*, si svela il «senso dell'essere». Pedagogia che inversamente dà alla voce dei maestri questa autorità senza limiti che permette loro di ridire il testo indefinitamente» (2004², p. 508)⁹.

9 Il termine *rature* si riferisce ovviamente al procedimento tipicamente derridiano (e prima heideggeriano) di scrittura/cancellazione.

Si tratta cioè di una pedagogia che insegna a produrre in un certo modo il discorso, cioè nella forma del “commento”, le cui regole di formazione sono abbozzate da Foucault in *Risposta a Derrida*, e che possono così essere sintetizzate: esiste un rapporto fondamentale di ogni sapere con la filosofia; ogni discorso non filosofico è strutturalmente mancante in relazione al proprio fondamento (presuppone cioè una filosofia implicita che non padroneggia); la filosofia è in perpetuo eccesso rispetto a se stessa, il che la rende in grado di dire, a differenza degli altri discorsi, questa strutturale mancanza.

Ovviamente, l'importanza accordata da Foucault alle regole di produzione del discorso non implica un disinteresse per il radicamento della filosofia nel campo sociale, non significa cioè dimenticare che la pedagogia discorsiva è anche un modo di riprodurre determinati *habitus* e specifiche relazioni di potere, incardinate in determinate strutture istituzionali. Significa piuttosto ricostruire l'intreccio fra questi due livelli: il concetto foucaultiano di *dispositivo* implica come noto un intreccio fra relazioni di potere e forme di sapere e, dal punto di vista di Foucault, è un grave errore ricondurre le seconde a semplice strumento o effetto superficiale delle prime. Così, per esempio, è certamente significativo il tentativo di fondare una nuova istituzione che cerchi di liberare la filosofia dal suo legame con la scena accademica e universitaria, come è stato il caso del *Collège International de Philosophie*; tuttavia, un'innovazione istituzionale di per sé non è sufficiente: se si continuerà a produrre il discorso filosofico in obbedienza alle regole di formazione già esistenti, la sostanza non cambierà di una virgola.

Giungo così alla conclusione. In quanto detto finora c'è stata una piccola forzatura, perché anche Bourdieu, nelle analisi da lui dedicate al campo filosofico, mostra attenzione nei confronti di ciò che Foucault denomina dimensione discorsiva, benché forse non con altrettanta forza. Tuttavia credo che una differenza rimanga nel significato che le loro analisi possano avere per chi si pone il problema del modo di fare filosofia e di cosa significhi continuare a farla oggi. È indubitabile che la strada presa da Bourdieu sia evidentemente quella di spostarsi in un altro campo, quello sociologico; gli studi di Bourdieu sono libri di sociologia, per quanto si tratti ovviamente di una sociologia critica di ampio respiro. La strada di Foucault è meno lineare. Ciò che Foucault intende fare non è tanto operare una scelta fra l'“uscire” o il rimanere “dentro” la filosofia, ma produrre dei libri che seguano “altre regole di formazione” degli enunciati: regole diverse non da quelle della filosofia in generale, che non esistono, bensì da quelle proprie del modo in cui, negli anni in cui egli scrive (che per questo aspetto

sono ancora i nostri), la filosofia veniva praticata e insegnata in Francia. In *Risposta a Derrida*, dopo aver individuato i tre «postulati» del discorso filosofico a cui ho accennato in precedenza, Foucault scrive:

Fra tutti coloro che oggi, in Francia, fanno filosofia all'ombra di questi tre postulati, senza dubbio Derrida è il più profondo e il più radicale. Ma, forse, sono proprio questi tre postulati che dovrebbero essere rimessi in discussione. In ogni caso, è da questi che nel mio lavoro tento di affrancarmi, nei limiti in cui è possibile liberarsi da tutti quelli che, così a lungo, le istituzioni mi hanno imposto (2001³, p. 104).

Si capisce allora che non ha molto senso chiedersi se Foucault appartenga o no al campo della filosofia, perché in tal modo si presuppone che la filosofia abbia uno specifico assetto discorsivo, immediatamente riconoscibile e assunto in maniera a-problematica. Ciò che Foucault ci invita a fare è, piuttosto, vedere che tipo di regole di formazione enunciativa sono all'opera nei suoi libri, ed è a questo livello che egli ci insegna a fare filosofia in modo nuovo. Si tratta allora di sottrarsi all'immagine della filosofia come sovrana sul discorso, in perpetua eccedenza su di esso (e quindi legittimata a priori in ogni sua modalità di produzione), per orientarsi a una filosofia che si impegna riflessivamente sui modi che di volta in volta assume per istituirsì in discorso.

Pierpaolo Cesaroni
Università degli Studi di Padova
(pierpaolo.cesaroni@unipd.it)

Bibliografia

- Bourdieu P., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
Id., 2001², *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di Santoro M., Bologna, Il Mulino (ed. or. 1979).
Cesaroni P., 2016, *L'ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in Cesaroni P., Chignola S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi, pp. 126-144.
Derrida J., 1981, *Le parergon*, in Id., *La verità in pittura*, Roma, Newton Compton (ed. or. 1978).
Id., 1990, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée.
Id., 2002³, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, Torino, Einaudi, pp. 39-79 (ed. or. 1967).
Eribon D., 1990², *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (ed. or. 1989).

- Foucault M., 1999³, *L'archeologia del sapere*, a cura di Bogliolo G., Milano, Rizzoli (ed. or. 1969).
- Id., 2001³, *Risposta a Derrida*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, pp. 101-117 (ed. or. 1972).
- Id., 2004², *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in Id., *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, pp. 489-505 (ed. or. 1972).
- Macherey P., 2013, *La parola universitaria*, a cura di Caridi A.S., Napoli-Salerno, Orthotes (ed. or. 2011).
- Id., 2014, *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, ombre corte.

JEAN-LOUIS FABIANI
DU DISCOURS À LA PRATIQUE

Abstract:

Drawing on the asymmetrical relationship between Foucault and Bourdieu, this contribution aims to make a strong point concerning their possibly missed encounter. Foucault means by archaeology a way of getting rid of all the claims of the social sciences, including history. Although he is well-versed in historical sociology, particularly in Weber, he is not ready to identify his endeavor with any other type of knowledge, in spite of possible family resemblances, likely to be caused by the homogeneity of French philosophical training in the 1950s. Bourdieu's critique of Foucault may be too quick and at times inadequate, but it captures the lack of compatibility between their respective constructions. Foucault's silence is eloquent: "Do not ask me who I am" does not mean that he could be identified as a social scientist. And "do not ask me to remain the same" does not imply that he could turn into a sociologist either. But the confrontation is never useless.

Keywords:

Genealogy, Historical Sociology, Discourse, Practice, Field

1. *Une rencontre impossible?*

On aura eu souvent l'occasion de le remarquer: la relation entre Bourdieu et Foucault a été asymétrique. Le premier, de manière souvent assez peu étayée et principalement allusive, a risqué quelques commentaires critiques sur le second, qui s'est ordinairement abstenu de tout jugement sur la sociologie qui lui était contemporaine, ce silence pouvant être interprété comme une forme de condescendance ou, à tout le moins, d'absence d'intérêt. Dans l'*Esquisse pour une auto-analyse*, le sociologue a tenté de

clarifier sa position, tout en étant parfaitement conscient des confusions qu'entraîne ce qu'on pourrait appeler le «syncrétisme critique» qui vise à associer librement des conceptualisations hétérogènes. Il est très difficile d'intégrer Bourdieu dans l'espace polymorphe que la «théorie critique» et la radicalité intellectuelle dans sa définition la plus large ont produit, et dont il faudrait faire une sociologie inspirée par le sociologue d'*Homo academicus*, tâche immense qu'il n'est pas question d'entreprendre ici. La résistance personnelle qu'il a lui-même explicitée dans son retour biographique est aussi une résistance de l'œuvre, que sa configuration empirique interdit en principe de reconditionner comme une théorie critique. De ce fait, toute tentative de comparaison incluant Bourdieu comme l'un des deux termes est vouée à l'échec: ce qu'il a envisagé de faire, c'est-à-dire la production d'une science réflexive du social à travers un dépassement de l'objectivisme durkheimien et lévi-straussien, ne peut être comparé à bon droit avec les entreprises philosophiques qui lui furent contemporaines. Evidemment, le fonctionnement routinier de l'institution universitaire, qui pousse à l'autonomisation des systèmes conceptuels et leur arrimage à un auteur singulier, aussi bien que la constitution d'économies de rente autour de l'exploitation posthume de grands noms, ont privilégié ce type de confrontation. La rencontre de Naples, comme celles qui l'ont précédée et celles qui suivront, n'échappe pas à cette contrainte institutionnelle et mentale. En toute rigueur, une telle contrainte ne saurait satisfaire ni les philosophes qui se situent dans la postérité de Foucault ni les sociologues qui continuent de s'inspirer du geste de Bourdieu.

A ce titre, le rendez-vous manqué dont nous nous efforçons de cerner les contours a des causes objectives: bien que les deux auteurs aient développé leur travail en prenant leurs distances avec les conditions de fonctionnement ordinaires de la production philosophique, ils ont répondu de manière très différente à l'insatisfaction qu'ils ressentaient à son endroit. Bourdieu s'est engagé, classiquement si l'on considère l'histoire intellectuelle en France, dans une perspective de construction d'une science sociale enfin débarrassée des biais sociaux et idéologiques qui l'avaient grevée depuis les origines. Foucault a pris acte du fait que les sciences humaines et sociales n'étaient pas des sciences à proprement parler et qu'elles avaient eu historiquement d'autres usages: il a mis fin au rêve d'un projet nomologique d'explication du social par le social, fût-il assorti du talon réflexif que lui avait ajouté Bourdieu. On dira ici que la cause est entendue: si les deux programmes ne sont pas compatibles, il semble vain de trouver des occasions de rendez-vous, à moins qu'on ne cherche à jouer les marieuses. La science des appariements qu'ont développé les sites de rencontre s'ap-

puie toujours sur l'identification d'affinités, fussent-elles cachées. Ici, elles semblent inexistantes. Au contraire, la possibilité d'une philosophie «de terrain» et même d'une philosophie d'enquête pourrait constituer pour la sociologie une forme de concurrence déloyale ou, si l'on ne se situe pas dans une logique de confrontation disciplinaire, de réarmement de la philosophie par l'investigation empirique. Lisons pour nous en convaincre un extrait du programme de recherche d'un des meilleurs spécialistes de Foucault au sein de la jeune génération, Luca Paltrinieri:

Mais il faut compléter cette approche que l'on pourrait appeler, très largement, de socio-histoire intellectuelle ou de «sociologie de la philosophie», avec une interrogation spéculaire, portant sur le travail du philosophe lorsqu'il approche un terrain, construisant et manipulant des données qui viennent d'enquêtes conduites dans le monde économique ou du travail. Cette interrogation part de mon travail «de terrain» en école de management et en entreprise et du besoin d'articuler le volet «sociologique» de ma recherche avec le questionnement philosophique. Quelle méthodologie pour une «philosophie de terrain», capable de se saisir d'objets provenant du monde du travail et/ou de l'entreprise?¹

Si terrain et sociologie sont affectés de guillemets, ce qui peut conduire à penser à un usage analogique ou métaphorique de ces termes, il n'en reste pas moins que la pratique du philosophe peut désormais se dire en termes sociologiques sans que personne ne s'émeuve. Cela est le signe d'une recomposition disciplinaire tout à fait spectaculaire: la multiplication des *studies* et la généralisation d'une posture critique dans les sciences sociales ont brouillé les frontières que les pères fondateurs avaient conçues comme infranchissables. Sous ce rapport, le Foucault du «ne me demandez pas qui je suis», pratiquant désinvolte du jeu de saute-discipline, est sans doute plus proche de l'esprit du temps que peut l'être Bourdieu et son désir de fondateur de science. On pourra objecter que la reconfiguration de l'enquête dans une situation post-disciplinaire telle que la propose Paltrinieri dans une continuité avec celle de Foucault n'est pas si éloignée que cela de l'ambition affirmée par Bourdieu de «travailler à réunifier une science sociale fictivement morcelée et de refuser en pratique la spécialisation qui, imposée par le modèle des sciences les plus avancées, m'apparaissait tout à fait prématuré dans le cas d'une science commençante». Si on laisse de côté la volonté de science que manifeste Bourdieu, on pourrait

1 Paltrinieri L., *Curriculum vitae* (<http://univ-rennes1.academia.edu/LucaPaltrinieri/CurriculumVitae>, p. 5., consulté le 3 août 2017).

dire que le programme de Paltrinieri serait en mesure d'intégrer un certain nombre d'éléments tirés de la pratique sociologique de Bourdieu, surtout si l'on considère que ce dernier utilise la notion de «science sociale» au singulier, introduite en France par Frédéric Le Play, au lieu de celle de sociologie, que Durkheim a voulu imposer. Le sociologue ne cache pas ce que son ambition peut avoir de démesuré dans un univers qui est plutôt celui de l'intensification de la division du travail intellectuel. Comme chez Durkheim, l'impératif de l'unité épistémologique l'emporte sur le constat empirique de la spécialisation et de l'autonomisation relative des sphères d'activité, que la théorie de la division du travail et celle des champs mettent au jour parallèlement.

Bourdieu l'a écrit: il partageait avec Foucault une série de propriétés distinctives. Normaliens, agrégés de philosophie, ils étaient partis de positions philosophiques proches, comme en témoigne la référence à Canguilhem et au groupe de Clermont-Ferrand, animé par Jules Vuillemin. Il faudrait y ajouter la relation avec l'œuvre de Merleau-Ponty, qui a fait récemment l'objet de recherches originales. Deux caractéristiques les opposaient selon Bourdieu: l'origine bourgeoise de Foucault et son homosexualité. Parmi les ressemblances dans le style de travail, Bourdieu cite le mépris de la hiérarchie sociale des objets et l'intérêt pour les sciences historiques. Foucault a tenté de penser «le monde tel qu'il est» à travers l'extension du territoire de la philosophie. Il a été aussi le pionnier de la réconciliation du *scholarship* et du *commitment*. Où est alors la différence? «Michel Foucault est toujours resté dans le champ philosophique et attentif aux attentes du monde intellectuel parisien». C'est en dernière instance à des dispositions sociales antagonistes que Bourdieu renvoie l'écart considérable entre les positions théoriques des deux collègues du Collège de France. On pourra juger sommaire une telle sociologie du monde intellectuel: elle est en tout cas conforme à la théorie des champs. On se risquera à lui opposer la judicieuse remarque d'une historienne de la philosophie, Judith Revel: «La soigneuse construction d'image à laquelle s'est livrée Foucault, et dont il faudra bien un jour commenter l'extraordinaire poids philosophique, a fini de brouiller les cartes: il a fallu désormais compter non plus avec un penseur, mais avec une "figure" de la pensée». Ce constat pourrait ouvrir la voie à une sociologie de la construction d'image ou de figure dans le monde intellectuel, et Bourdieu pourrait être justiciable d'une analyse analogue, comme je l'ai d'ailleurs partiellement tenté en analysant la dimension «héroïque» de sa la trajectoire, à travers la construction d'une forme d'exception sociale, qui confirme le poids des déterminations tout en s'en affranchissant.

Au-delà des figures singulières, c'est bien à la question du rapport entre les disciplines, thème qui était cher à Canguilhem, qu'il faut renvoyer pour penser la relation entre les deux penseurs. En effet il est impossible de traiter de la question disciplinaire aujourd'hui sans l'associer à la dimension politique de l'activité scientifique, position que Foucault et Bourdieu approuveraient dans des acceptions toutefois différentes. Depuis la fin de la seconde guerre mondiale de véritables politiques publiques de recherche se sont développées qui ont tendu à réorienter et à requalifier l'espace disciplinaire en fonction d'un agenda de développement. Sous ce rapport, la notion d'autonomie comme condition d'exercice de l'activité scientifique doit être sérieusement réexaminée (Fabiani 2006). Le jeu des incitations sur la vie des disciplines est très largement antérieur à la mise en place de ce qu'on appelle un peu vaguement les politiques néolibérales. Il est certain qu'aujourd'hui l'injonction à sortir des cadres et des routines disciplinaires est plutôt à situer du côté des bureaucraties de la science que des chercheurs de base, encore que toute généralisation à ce sujet doive être évitée. La distinction développée entre deux modes de production du savoir (Gibbons *et al.* 1994) est devenue une sorte de cliché post-kuhnien adopté par des agences gouvernementales et internationales pour distinguer entre un âge disciplinaire qui serait celui de la *Structure des révolutions scientifiques* de Kuhn et une nouvelle ère, encore à définir, caractérisée par des reconfigurations d'ordre transdisciplinaire. Au mode de production ancien (Mode 1, à dominante disciplinaire) s'oppose un Mode 2 qui n'est plus celui de l'autonomisation des savants et de la différenciation fonctionnelle des savoirs, mais celui d'un processus destiné à combler les trous épistémologiques qui ont émergé entre les disciplines à la suite de leur spécialisation croissante. Le Mode 2 peut être aussi considéré comme un mode post-universitaire, puisqu'il est destiné à produire des questionnements s'inscrivant largement dans une problématique de la demande sociale: c'est le cas en particulier des sciences de l'environnement, ou des problématiques savantes liées au *care*. Jusqu'à présent, ce nouveau mode de production est plutôt resté de l'ordre de l'injonction bureaucratique que de celui de la réalité de la cité savante. Les agents ont encore les plus grandes chances de poursuivre leurs recherches à l'ombre de leur tutelle disciplinaire. Cette distinction a au moins le mérite de rendre palpable le fait que le mode de développement habituel des disciplines leur permet d'approfondir leur point de vue centré sur des problèmes spécifiques au détriment d'un projet unifié. Pour Craig Calhoun et Diana Rhoten, les sciences sociales sont simultanément caractérisées par des découpages largement arbitraires que le système d'enseignement reproduit et renforce (2009). L'intégration des sciences sociales

s'opère plutôt, au plus loin des revendications de singularités disciplinaires à travers les protocoles d'enquête et les outils techniques mise en œuvre pour la collecte et l'analyse de données: c'est ainsi que les *area studies*, les méthodes de recherche et plus récemment l'analyse de réseaux ont pu fournir à des disciplines aux labels très variés et aux prétentions concurrentes la possibilité d'un sol commun. La disjonction qu'opère Jean-Claude Passeron dans *Le Raisonnement sociologique* entre une forme disciplinaire (caractérisée par ses particularités rhétoriques, ses rites, ses héros et ses «paradigmes» au sens faible du terme) et une configuration épistémologique unitaire (e. g. les «sciences historiques» qui associent histoire, anthropologie et sociologie mais qui laissent de côté l'économie et la linguistique), permet d'introduire à la question de la non-superposition de la discipline et du savoir, et on peut ainsi mettre l'accent sur le problème de l'improductivité disciplinaire, en tant qu'elle lie des savoirs à des configurations institutionnelles qui ne sont pas nécessairement les plus appropriées.

La question du regroupement des disciplines et de leur hybridation constitue l'horizon actuel de la réflexion sur les régimes disciplinaires. Le débat est particulièrement intense dans les sciences sociales qui présentent le cas particulier d'associer contradictoirement une extrême rigidité institutionnelle et une grande incertitude paradigmatique: Foucault est ainsi devenu un auteur majeur dans les bibliographies de la sociologie critique, comme si l'on avait cessé de prendre au sérieux la distance qu'il avait lui-même instaurée entre sa propre pratique et les sciences sociales. Peut-on imaginer une fusion prochaine de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire et des dizaines de *studies* qui, dans une référence fréquente à Foucault, ont peuplé notre extravagant bric-à-brac épistémologique depuis la fin des années 1960? Aucune réponse n'est possible dans l'état actuel de nos connaissances. Le brouillage épistémologique croissant entre les disciplines, qui est en partie une conséquence du geste foucauldien, est pour l'instant sans effet sur les représentations hyper-disciplinaires qui dominent la quotidienneté institutionnelle de nos activités.

2. Robert Castel comme médiateur

Foucault, quant à lui, s'est très largement tenu à l'égard des discussions sur la sociologie, à l'exception de l'éloge paradoxal qu'il a fait de l'histoire de la psychiatrie de Robert Castel. L'œuvre de ce sociologue serait peut-être d'ailleurs le lieu du rendez-vous manqué dont il est question, puisqu'il s'est simultanément réclamé des deux auteurs. Dans la prolifération des

sociologies qui ont tenu à exhiber une référence foucauldienne (elles ont été innombrables, quoique rarement certifiées par les foucauldien(ne)s, notamment dans le domaine des études urbaines), Castel occupe une place exceptionnelle. D'abord, parce que l'auteur de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* salua, fait rarissime, un ouvrage de sociologie historique, dans un compte rendu fameux paru dans le *Nouvel observateur* (repris dans *Dits et écrits*):

Castel établit solidement trois thèses: la psychiatrie n'est pas née dans l'asile; elle fut, d'entrée de jeu, impérialiste; elle a toujours fait partie intégrante d'un projet social global. Sans doute, l'un des premiers soins des aliénistes du XIX^e siècle a été de se faire reconnaître comme «spécialistes». Mais spécialistes de quoi? De cette faune étrange qui, par ses symptômes, se distingue des autres malades? Non pas, mais spécialistes plutôt d'un certain péril général qui court à travers le corps social tout entier, menaçant toute chose et tout le monde, puisque nul n'est à l'abri de la folie ni de la menace d'un fou. L'aliéniste a été avant tout le préposé à un danger; il s'est posté comme le factionnaire d'un ordre qui est celui de la société dans son ensemble (2001b, p. 272).

Dans un remarquable entretien donné en 2004 à la revue *Tracés*, Castel est lui-même conduit à nuancer la filiation foucauldienne, presque trente ans après la parution de l'*Ordre psychiatrique*:

Comme vous établissez la connexion avec M. Foucault, pour qui j'ai évidemment une grande admiration, je ne crois pas avoir été directement influencé par *L'Histoire de la folie*. Je l'ai lue quand elle est sortie, en 1961, c'est un livre fascinant, un grand livre; mais je l'avais plus pris pour un ouvrage de philosophie, que pour une analyse de la psychiatrie. De sorte que quand j'ai commencé, au milieu des années 1960, à m'intéresser au traitement de la folie, je n'ai pas vraiment, consciemment en tout cas, pensé à Foucault. J'étais plutôt influencé par ce que faisait Goffman, que j'ai fait venir, en traduction du moins, en France. Goffman faisait ce qu'on peut appeler une sociologie de la psychiatrie. J'avais regardé ce qui s'écrivait en France, il n'y avait pas grand-chose sur ces questions; aux États-Unis, il y avait beaucoup de choses, mais souvent médiocres. Je suis tombé sur Goffman, de sorte que, comme j'étais à proximité de Bourdieu, je lui en ai indiqué la lecture. Bourdieu a été enthousiasmé, et il m'a confié la responsabilité de l'édition de Goffman. J'étais donc plus influencé par la posture de Goffman, sorte d'ethnologie à distance, que par ce courant d'antipsychiatrie que j'ai évoqué, et même que par Foucault. Ce n'est pas du tout une critique contre Foucault, mais puisque vous m'invitez à me situer, on peut certes toujours se tromper, mais c'est comme ça qu'après coup, je vois les choses (Gardella, Souloumiac 2004, p. 104).

La relecture de l'*Ordre psychiatrique* invite à un jugement plus nuancé. Evoquant ses dettes, Castel écrit:

J'ai d'abord conçu ce projet dans le cadre du programme de recherches du Centre de sociologie européenne sur les rapports d'inculcation symbolique. Les ouvrages de Pierre Bourdieu et de Jean-Claude Passeron en particulier ouvrent une grille d'interprétation des appareils de domination dont la pertinence va bien au-delà de l'interprétation du système d'enseignement. On y trouvera ici davantage que des traces. Le lecteur verra aussi tout ce que ce travail doit à l'œuvre de Michel Foucault. *L'Histoire de la folie* a marqué par rapport à l'ethnocentrisme médical une rupture dans le sillage de laquelle toute entreprise de ce genre ne peut que s'inscrire. Mais il ne s'agit pas d'une fondation mythique. J'ai tenu pour acquises nombre des analyses du livre, et emprunté aux autres ouvrages de Michel Foucault certaines des catégories qui commandent désormais l'accès à une théorie matérialiste du pouvoir (1976, pp. 16-17).

Le réexamen attentif du livre, d'ailleurs excellent, ne permet pas de conclure pour autant à une présence massive de Bourdieu ou de Foucault dans la grille analytique proposée par Castel, plus proche d'une démarche de sociologie historique des institutions. A tout prendre, Bourdieu est encore moins présent que Foucault dans l'appareil conceptuel de Castel. Son œuvre n'est donc pas, en dépit des apparences, le lieu du rendez-vous manqué que nous cherchons à cerner. Il n'est guère besoin de rappeler à ce point la distinction que fait Foucault entre l'entreprise de Goffman et la sienne:

On a dit que j'essayais de faire la même chose qu'Erving Goffman dans son ouvrage sur les asiles, la même chose, mais en moins bien. Je ne suis pas un chercheur en sciences sociales. Je ne cherche pas à faire la même chose que Goffman. Lui s'intéresse surtout au fonctionnement d'un certain type d'institution: l'institution totale, l'asile, l'école, la prison. Pour ma part, j'essaie de montrer et d'analyser le rapport qui existe entre un ensemble de techniques de pouvoir et des formes: des formes politiques comme l'Etat et des formes sociales. Le problème auquel s'attache Goffman est celui de l'institution elle-même. Le mien est la rationalisation de la gestion de l'individu. Mon travail n'a pas pour but une histoire des institutions ou des idées, mais l'histoire de la rationalité telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens (2001d, pp. 802-803).

Castel, qui voit dans le travail de Foucault sur la folie une entreprise «un peu romantique» (sans autre précision), rapatrie Goffman dans l'espace d'une sociologie des institutions, et par là dans l'héritage durkheimien, dont l'auteur d'*Asiles* se revendique d'ailleurs explicitement dans ses ouvrages postérieurs. Or, Foucault, se situant en cela dans le *mainstream* de la philosophie universitaire française, réunissant curieusement le vieux spiritualisme de Lachelier et l'existentialisme sartrien, ne pense pas qu'on puisse faire quelque usage de Durkheim: «Et le vieux réalisme

à la Durkheim, pensant la société comme une substance qui s'oppose à l'individu qui, lui aussi, est une sorte de substance intégrée à l'intérieur de la société, ce vieux réalisme me paraît impensable», répond-il à Alain Badiou dans un entretien réalisé en 1965 par la télévision scolaire (Foucault 2001a, p. 469). Durkheim se trouve à plusieurs reprises violemment disqualifié, et quelquefois caricaturé. Il faut remarquer qu'une telle caricature est très fréquente dans l'enseignement philosophique de l'époque. Dans une conférence faite à Tokyo, en octobre 1970, Foucault se distingue encore très fortement de Durkheim lorsqu'il oppose sa propre méthode qui consiste à chercher l'intéressant du côté de «ce qui, dans une société, ce qui, dans un système de pensée, est rejeté et exclu» alors que le sociologue, traitant une interdiction comme l'inceste, «se demandait quel était le système de valeurs affirmé par la société au moment où elle refusait l'inceste» (2001c, p. 489). Durkheim présupposait en effet l'homogénéité et le caractère sacré du corps social, affirmation étrangère aux préoccupations de Foucault. L'œuvre de Durkheim n'a plus de potentialités: Foucault se situe ici explicitement dans une tradition philosophique française qui fait de l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* une vieillerie à mettre définitivement au placard, et dont la survie est uniquement liée au fait qu'il incarne tout ce qu'il ne faut pas penser. D'une manière générale, bien qu'il se démarque soigneusement de Weber lorsqu'on évoque de possibles proximités avec son travail, il le crédite à tel ou tel moment, surtout lorsqu'il évoque la dimension d'une histoire, de la raison qui se déploierait dans la philosophie allemande de Max Weber jusqu'à la théorie critique. Durkheim est tout entier dans le discrédit. On pourrait objecter à cette remarque le fait que Durkheim est cité positivement dans *Surveiller et punir* et est constitué comme une exception parce qu'il envisage la question de la punition. Il semble pourtant que cette référence isolée ne remette pas en cause un jugement d'ensemble défavorable, bien qu'on en ait tiré une série de rapprochements, quelquefois hasardeux, entre les deux auteurs.

3. *Ni sciences humaines ni sciences sociales*

On a objecté que l'opposition que je faisais entre la sociologie et «Foucault» était un peu facile, et qu'elle consistait à prendre au pied de la lettre quelques déclarations péremptoires ou irritées. Je voudrais ici défendre mon point de vue à nouveau. Comme Florence Hulak l'a récemment rappelé, Foucault entend par archéologie une opération destinée à réduire à néant les prétentions des sciences humaines, y compris l'histoire.

«La démarche doit au contraire être archéologique, afin de montrer comment s'est constituée cette figure dans le champ du savoir et quels en sont les dangers théoriques, ainsi que généalogiques, afin de montrer comment cette genèse des savoirs et corrélative d'une genèse du pouvoir et quels en sont les dangers pratiques» (2013). Certes, l'histoire a une position équivoque dans l'ensemble de l'œuvre, comme en témoigne notamment l'ouverture de *L'Archéologie du savoir* et la reconnaissance, aussi chaleureuse que brève, des méthodes de l'histoire sérielle, qui lui semblaient évacuer l'homme de sa perspective analytique. Si la période «généalogique» de Foucault est plus ambiguë à l'égard de l'histoire que n'ont pu l'être ses travaux antérieurs, il n'en reste pas moins que la confusion entre sa démarche et celle des historiens, y compris de ceux qui se sont libérés des contraintes de l'herméneutique, n'est pas possible. Le philosophe a progressivement abandonné l'inventaire de ses affinités avec le métier des historiens alors même que certains d'entre eux pouvaient trouver tant dans son projet archéologique que dans son projet généalogique de puissantes stimulations. Dans son analyse des rapports de Foucault et de l'histoire, l'une des plus pertinentes à ce jour, Florence Hulak conclut à l'incompatibilité entre la généralisation du projet foucauldien et le maintien d'une histoire comme science. Dans ce qui constitue une des meilleures monographies sur Foucault, Judith Revel livre des conclusions du même ordre: il est effectivement «extrêmement redevable» aux analyses d'une «certaine historiographie française» (2010, p. 59). On peut ajouter que plusieurs propositions de Foucault entrent en résonance avec des préoccupations sociologiques récentes (critique du causalisme et de l'unilinéarité, réhabilitation de l'événement à travers la tentative de penser l'actualité). Pour autant, au-delà du caractère inachevé de l'œuvre et de ses évidentes discontinuités, il est possible «d'identifier chez Foucault un projet philosophique profond traversant l'œuvre dans son entier et un type de progression spécifique – et c'est à ces deux espaces que nous donnerons le nom de *discontinuité*» (ivi, p. 19). On pourra objecter avec Bruno Karsenti que les «sciences humaines» comme objet historique ne sont pas les sciences sociales. Il n'empêche: la sociologie ne semble rien avoir introduit de nouveau par rapport à l'économie politique qui l'a précédée, et à ce titre elle appartient à une configuration épistémologique révolue. Karsenti a cependant raison de voir dans le dernier Foucault un nouvel intérêt pour les questions qu'aborde la sociologie de façon originale par rapport aux autres savoirs appartenant à la constellation des sciences humaines et sociales, la question centrale étant «qu'est-ce que la société?» plutôt que «qu'est-ce que l'homme?», la première ôtant sa pertinence à la seconde (2013). L'indice principal de ce changement réside dans la notion

de gouvernementalité. C'est en effet dans la dernière partie de l'œuvre, que Judith Revel qualifie de «politique» que s'esquisse un possible point de rencontre entre la perspective de Foucault et la sociologie historique. C'est le point de vue brillamment défendu par Arnaud Skornicki dans son livre *La Grande soif de l'Etat* (2015). De manière franchement contre-intuitive, l'auteur commence par se demander si «la généalogie est une sociologie comme une autre». Pour ce faire, il faut aller au-delà de la confrontation des positions officielles qui ont été présentées plus haut. L'opération présente évidemment un risque de forçage, bien que je l'aie envisagé de manière inchoative dans un texte déjà ancien (Fabiani 2004). On rapatrie ainsi Foucault dans un ensemble de discours et de pratiques dans lesquelles il ne se serait pas reconnu. Mais après tout, ce n'est pas être infidèle à la notion d'épistémè du premier Foucault que de procéder de la sorte: au sein d'une configuration historique faite de pratiques discursives, l'homogénéité est un fait. Un tel point de vue suppose à l'évidence un changement de focale. A l'échelle de la micro-histoire des différences interindividuelles qui se sont exacerbées dans le champ universitaire depuis les années 1960 du fait de la hausse significative des chances de faire une carrière originale cumulant les bénéfices de l'ésotérisme et de l'exotérisme et de la mondialisation académique dont «Foucault» est à ce jour la meilleure incarnation, les oppositions entre philosophie et sociologie sont cruciales tant la concurrence entre les disciplines et les enjeux que suscite leur hiérarchisation comptent dans les relations quotidiennes entre les individus, comme en a témoigné la brouille entre Bourdieu et Derrida à la suite de la publication par le premier de *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* en 1988, le second évoquant leur «amitié blessée» (Derrida 1988, p. 36) par les critiques sociologiques qui lui étaient adressées. Si l'on change d'échelle et si, en bon sociologue des configurations intellectuelles, l'on est conduit à minorer l'originalité absolue des pensées individuelles au profit de schèmes qui les dépassent, on doit réintégrer en partie Foucault dans une réalité extra-disciplinaire au sein de laquelle la sociologie a une forme de droit de cité chez les philosophes. Si Durkheim est resté, jusqu'à sa réhabilitation par Bruno Karsenti et les néo-pragmatistes, persona non grata chez les philosophes, ce que l'attitude de Foucault montre sans nuance et sans originalité, il n'en est pas de même de Max Weber, qui a eu, en particulier grâce à la position interstitielle de Raymond Aron entre philosophie et sociologie, une réception moins condescendante. Foucault a lu attentivement Weber, bien qu'il le cite peu. La problématique de la rationalisation des conduites constitue évidemment un point de contact: ses limites sont évidentes, tant les intentions diffèrent. Il faudrait y ajouter la problématique de l'historicisation complète

des contenus conceptuels qu'ils partagent sous des modes différents et la référence commune à Nietzsche, que les sociologues négligent souvent². Il y a là de quoi reconnaître des airs de famille: Arnaud Skornicki en fait l'inventaire avec brio dans son livre.

4. Le départage de l'Etat

La question de l'Etat est sous ce rapport un excellent analyseur des positions respectives de Bourdieu et de Foucault. Arnaud Skornicki a justement remarqué que Foucault a «désétatisé notre regard sur l'Etat, et de ce fait, contribué à identifier des rationalités plurielles, en radicalisant l'approche non institutionnelle et non évolutionniste de l'Etat et de ce fait a contribué à identifier des rationalités plurielles et hétérogènes qui l'ont constitué, sans jamais donner à l'avance une définition de la politique» (2015, p. 240). S'il est vrai que Foucault ne s'est jamais embarrassée du vocabulaire et des techniques des sciences sociales, et qu'il s'est ostensiblement détourné de leurs objets familiers (les institutions, la représentation politique, l'action de l'Etat comme entité douée d'une pensée programmatique), son travail a contribué à ébranler les usages routinisés des concepts et des méthodes et à suspendre la dimension «d'allant de soi» de nos pratiques de chercheurs. Sa démarche n'est pourtant pas celle d'une sorte d'*alien*, d'étranger absolu, et c'est ce qui la rend parfois si difficile pour un chercheur en sciences sociales. Il est au contraire tout à fait possible de trouver ici des proximités avec d'un côté, la critique insistante du déterminisme mono-causal par Weber et d'un autre côté, la réhabilitation de la contingence historique dans le travail de plusieurs sociologues contemporains. On peut d'ailleurs adresser à la problématique des rationalités plurielles la même objection qu'aux critiques du déterminisme mono-causal. Si la pluralité des causes est un fait reconnu et ce qui se donne en langage foucauldien comme «composition des effets» est une question majeure dans l'analyse historique et sociologique, comment alors penser autrement qu'en évoquant le pluriel les modes d'articulation, d'association, de dissociation et de dissolution de ces causes et effets? C'est là que se trouve aujourd'hui un nœud de questions que Weber a problématisées pour partie et qu'il a laissées dans l'ombre aussi. Il convient de les reprendre à nouveaux frais. Les proximités intellectuelles sont bien plus fortes que ce que laissent croire les découpages disciplinaires et l'hubris des grands théoriciens. Dans les faits, la

2 L'article pionnier dans ce domaine reste celui de Fleischmann 1964.

chose est difficile, tant les points de vue sur l'Etat de Foucault et de Bourdieu semblent objectivement éloignés. C'est à propos de cet objet qu'on peut mesurer l'écart qui les sépare. Le sociologue oppose d'ailleurs terme à terme leur entreprise, et il n'y a pas de raison de ne pas le croire: «Faire une histoire génétique de l'Etat, et non pas une généalogie, au sens de Foucault, est le seul antidote véritable à ce que j'appelle "l'amnésie de la genèse" qui est inhérente à toute institutionnalisation réussie, toute institution qui réussit à s'imposer impliquant l'amnésie de sa genèse» (Bourdieu 2012, p. 185). Le cours est d'ailleurs constitué par une référence continue à l'œuvre de Durkheim: bien que Bourdieu reconnaisse que la position d'intellectuel d'Etat que l'auteur des *Leçons de sociologie* assumait n'est plus tenable aujourd'hui, il continue d'en faire une inspiration majeure de son travail. Pour Bourdieu, les sciences sociales ont partie liée avec le *Welfare state*, ce qui est d'ailleurs une évidence historique. Le sociologue ne peut plus se considérer à la fin du XX^e siècle comme un agent prééminent de l'Etat qui serait seul capable d'exprimer le point de vue étatique, d'ailleurs très souvent pensé par Bourdieu sur le modèle du point géométral de Leibniz. En revanche, il est l'héritier des luttes qui ont abouti à l'extension de la «main gauche» de l'Etat. La sociologie a elle-même participé à la constitution de l'Etat, et l'ensemble des sciences sociales ont joué un rôle considérable dans la préparation d'un espace de possibilités pour qu'advienne l'Etat-providence. Elles ont partie liée avec l'entreprise de socialisation des risques, avec la constitution de problèmes comme problèmes publics sur lesquels une réponse de la puissance publique est attendue. La sociologie a eu aussi une importance cruciale dans le fait que les femmes et les hommes ont cessé d'être considérés comme les responsables de leur propre malheur, de leur mauvaise santé ou de leur pauvreté. La discipline a donc partie liée avec la naissance et le développement d'un domaine public.

Des trois pères fondateurs, Durkheim est le plus cité dans *Sur l'État*. Là où l'on aurait pu attendre Weber, qui est évidemment présent avec les concepts de domination et de légitimité, c'est plutôt l'auteur des *Leçons de sociologie* qui s'impose. On peut voir dans ce retour à Durkheim la préoccupation constante de Bourdieu pour l'intérêt public tel qu'il est défini par les catégories de l'intervention publique. Ce qui inquiète le sociologue à la fin de la longue enquête sur la genèse de l'État, c'est la rapide déconstruction du socle sur lequel s'était bâti l'édifice républicain, qui est, bien qu'il ne le dise jamais puisqu'il se considère comme un miraculé du système, celui qui lui a permis d'arriver là où il est arrivé, au cœur de l'État universitaire français, quintessence du raffinement intellectuel de la puissance publique dans la longue durée.

Le monde que décrit le sociologue critique est un monde de décombres: il est difficile d'y reconnaître les vestiges de ce que fut le long combat pour l'intérêt public dans l'histoire du pays. Ce qui est détruit en premier lieu, c'est la morale collective, la morale publique d'une philosophie de la responsabilité collective. La fidélité au lexique durkheimien est frappante. L'association entre la sociologie, au moins en sa définition traditionnelle, et l'intérêt public est prise comme allant de soi. La tristesse de la conclusion n'est pas feinte. Le cours s'achève sur le paradoxe que constituent les sociologues qui contribuent consciemment au délitement de la puissance publique, alors que leur discipline est par définition du côté du collectif. Par définition, certes, mais uniquement si l'on se situe dans un paradigme durkheimien. Un individualiste méthodologique ou un théoricien du choix rationnel ne sont aucunement prédisposés à associer leur travail à une définition de la réalité des collectifs. «Mais il y a des gens, conclut tristement le maître du Collège de France, qui réalisent ce tour de force de faire une sociologie en contradiction avec les postulats centraux de la discipline, sociologie qui est du côté des démolisseurs, peut-on dire, de tout ce qui était associé au public, au service public, à cette forme d'universalisation par le public» (ivi, p. 583).

5. Foucault internaliste?

Le malentendu entre Bourdieu et Foucault n'est jamais aussi vif que dans les remarques que le premier consacre au second dans *Les règles de l'art* (1991), le plus long exposé qu'il ait développé sur le philosophe et qui, pour le dire de manière concise, conclut à l'absence de toute théorie de la pratique dans le travail de Foucault. Dans *Les règles de l'art*, Bourdieu range Foucault tout entier du côté de la critique littéraire internaliste. Si l'auteur de *L'Archéologie du savoir* est crédité pour avoir introduit la pensée relationnelle dans l'analyse des œuvres, dans la mesure où aucune œuvre culturelle n'existe par elle-même, en dehors des analyses d'interdépendance qui l'unissent à d'autres œuvres, il n'a fait selon Bourdieu que déplacer le territoire de l'absolutisation du texte singulier vers des systèmes de relations intertextuels. Le «champ de possibilités stratégiques» que mentionne Foucault n'est en aucun cas un champ de forces sociologiques, puisqu'il est entièrement défini par le déploiement de jeux conceptuels. Pour instruire le procès de l'analyse structurale internaliste qu'il prête à Foucault, Bourdieu se limite à une seule référence, la réponse au cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure, sans prendre en compte les remaniements successifs de la position de Foucault par rapport à l'histoire des textes. Il

paraît réducteur de faire de l'épistémè, notion d'ailleurs abandonnée en cours de route, un analogue de l'esprit du temps ou du vouloir artistique, et d'ouvrir la voie à une interprétation platement culturaliste de Foucault. Bourdieu manque ainsi l'intérêt principal de l'archéologie du savoir, produit du rapprochement paradoxal de deux traditions intellectuelles, l'histoire des *Annales*, particulièrement celle de Braudel, et l'épistémologie à la française qui s'est constituée sous la forme d'une histoire des sciences. Foucault s'est efforcé de penser conjointement la longue durée et les discontinuités, au moins dans la première partie de son œuvre. Cela rend impossible la constitution d'une chronologie continue de la raison et ouvre la voie à une théorie générale de la discontinuité, des séries, des limites des unités, des ordres spécifiques des autonomies et des dépendances différenciées. L'idée selon laquelle il existe un monde autonome où se déploieraient de pures stratégies conceptuelles semble d'ailleurs étrangère à Foucault. S'il est vrai que l'espace défini par Foucault est plus un espace logique qu'un espace socio-historique, et que la distinction entre pratiques discursives et pratiques non discursives reste largement en dehors de l'investigation, il n'en reste pas moins que ce qui différencie Foucault de Bourdieu c'est plutôt le mode de construction de l'objet. Si le premier s'intéresse principalement aux documents, le second construit son analyse à partir des stratégies des auteurs et aux relations qui s'instaurent entre eux. Comme le remarque Jocelyn Benoist dans un article récent, «ce qui fait la spécificité de la position de Foucault, c'est le complet devenir-objet du discours, y compris dans ce que jusqu'ici il avait tenu en réserve de subjectivité (d'acte) ou de pratique. Les pratiques elles-mêmes sont des données, c'est-à-dire des événements objectifs, et il ne reste plus rien en elles de projets» (2016, p. 73). La différence entre les deux auteurs tient pour une bonne part à leur rapport différent à la littérature d'avant-garde. Comme l'a rappelé Judith Revel, les problématisations du premier Foucault ont été largement appuyées sur la lecture d'écrivains transgressifs, dont Raymond Roussel est un bon exemple. Au contraire, les premiers textes de Bourdieu affichent souvent une attitude ironique et parfois railleuse contre les faiblesses intellectuelles des intellectuels dont il pense qu'elles sont liées à la faiblesse de l'investissement scientifique et au caractère mondain de leur inscription dans l'ordre du savoir. Dans ses remarques autobiographiques, le sociologue a fait part de son profond sentiment d'éloignement, voire de dégoût, à l'égard d'un certain nombre de traits caractéristiques de l'avant-garde intellectuelle parisienne: il évoque ainsi sans ménagement «la répulsion assez profonde que (lui) inspiraient le culte de Sade, un moment à la mode, et la vision à la Bataille ou Klossowski des choses sexuelles» (Bourdieu 2004, p. 13). Il y a là une

différence majeure quant au répertoire littéraire des deux penseurs. Quand il parle, assez mystérieusement, de l'attention de Foucault «aux attentes du milieu parisien», c'est sans doute ce genre de référence que Bourdieu a en tête. Une sociologie des engouements successifs des milieux intellectuels pour des objets symboliques transgressifs serait nécessaire pour aller plus loin. Bourdieu lui-même a entrevu cette dimension de la modernité culturelle dans son cours sur Manet. Contentons-nous de remarquer que si le sociologue a réduit le philosophe à l'expression d'une forme achevée de pensée internaliste, c'est parce que les textes elliptiques du second pouvaient l'y inviter, en évitant toute référence à quelque chose comme une topique, au sens qu'on donne à ce mot pour qualifier les entreprises marxiste et freudienne, fondée sur l'articulation de niveaux ou d'instances et en se tenant à l'écart des conceptualisations antérieures ou concurrentes: une telle stratégie discursive le rapproche, alors que le contenu des œuvres est aux antipodes, de celle de Bergson, qui s'était coupé volontairement du répertoire obligé de la philosophie universitaire. De ce fait, le lecteur ne dispose pas de définition univoque des notions centrales de l'archéologie, pas plus que de celles de la généalogie.

6. L'actualité et le système

La discontinuité de l'œuvre de Foucault, les hiatus apparents entre ses différents moments et le refus d'être identifié à une pratique disciplinaire accroissent la distance avec un Bourdieu qui a tenté dès ses premiers travaux de donner à sa pensée la forme d'une théorie générale: les concepts de champ, de capital et d'habitus apparaissent tôt dans l'œuvre et ne bougent plus considérablement au cours de son déploiement. Au contraire, comme je l'ai montré dans le chapitre 5 de mon livre sur Bourdieu, le système se clôt sur lui-même et ne parvient plus à intégrer des éléments interactionnistes ou pragmatistes qui auraient pu au contraire le renforcer. La revendication de Bourdieu est précisément celle de la fondation: il s'agit de garantir l'autonomie d'une science qui ne doit ses principes qu'à elle-même et dont l'objectif est de rendre raison du système entier des sciences: ce point de vue est hérité de Comte et de Durkheim. Une problématique aussi rigide de la fondation est d'autant plus étonnante que Bourdieu a été un admirable lecteur de Weber et qu'il a proposé un puissant programme d'historicisation réflexive des concepts et des pratiques de la sociologie. La lecture comparée laisse parfois penser que Foucault a été plus weberien que Bourdieu dans son programme d'historicisation, ce qui constitue un paradoxe. On pourrait

dire que le philosophe a été plus «dans son temps» que le sociologue, parce qu'il s'est efforcé, conformément à sa double lecture du texte de Kant sur les Lumières, de penser l'actualité y compris dans son événementialité³, alors que Bourdieu n'a jamais cessé de tenter de dissoudre l'événement dans la structure, comme le montre son analyse de Mai 68 dans *Homo academicus*. Leur rapport complètement différent au structuralisme apporte un éclairage supplémentaire de cet écart. Très tôt Foucault, d'abord intéressé par la notion de structure comme tous les membres de sa génération, s'est éloigné, parfois avec véhémence, de toute théorisation de type structuraliste. Au contraire Bourdieu n'a cessé de faire croître sa référence au structuralisme en l'assortissant du qualificatif de «génétique» (pour en montrer la capacité de prendre en compte l'historicité) ou de «constructiviste» (à l'intention du public anglophone mais générateur de nombreux malentendus sur sa proximité avec le constructivisme). Les meilleures analyses empiriques de Bourdieu (sur le célibat en Béarn ou sur Manet) ne sont pas franchement structuralistes, même si les essais d'ethnologie kabyle constituent un exemple canonique d'analyse structurale.

Au terme de cette brève comparaison, je ne voudrais pas donner l'impression au lecteur que les parcours de Foucault et de Bourdieu sont si éloignés qu'il est impossible d'inscrire un rendez-vous, fût-il fugitif, sur leurs agendas respectifs. Ma première tentative de réfléchir à cette question, en 2004, a suscité une franche opposition: en montrant les différences entre les deux penseurs, et peut-être en les accentuant dans un but pédagogique, il a semblé que je voulais instaurer une sorte de police épistémologique et que je revendiquais de manière passéiste l'autonomie de la discipline sociologique. J'espère que ce texte dissipera les malentendus tout en restant fidèle à une exigence qui consiste à respecter les œuvres et à ne pas les tirer dans le sens qui peut nous convenir. Cela n'interdit à personne de se constituer sa propre «boîte à outils», pour reprendre une notion foucauldienne, en piochant dans celle des autres. Toutefois, avant de procéder au montage des étagères de son propre système, il convient de s'interroger sur la compatibilité des outils ainsi récoltés. Dans le cas contraire, on risque de se taper sur les doigts, ou, plus dramatiquement, de voir l'étagère s'effondrer.

Jean-Louis Fabiani
EHESS / Central European University of Budapest
(fabianij@ceu.edu)

3 Je renvoie sur ce point à l'analyse de Judith Revel sur la lecture de Kant par Foucault dans Revel 2015, particulièrement pp. 45-51.

Bibliographie

- Benoist J., 2016, *Des actes de langage à l'inventaire des énoncés*, in «Archives de Philosophie», t. 79, pp. 55-78.
- Bourdieu P., 1992, *Les règles de l'art*, Paris, Le Seuil.
- Id., 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
- Id., 2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Le Seuil.
- Calhoun C., Rhoten D., 2009, *Integrating the social sciences: theoretical knowledge, methodological tools, and practical applications*, in Frodeman R., Thompson Klein J., Mitcham C. (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 103-118.
- Castel R., 1976, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Les Éditions de Minit.
- Derrida J., 1988, *Derrida-Bourdieu: débat*, in «Libération», samedi 19 et dimanche 20 mars, p. 36.
- Fabiani J.-L., 2004, *La sociologie historique face à l'archéologie du savoir*, in «Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines» [en ligne], n. 13-14 (mis en ligne le 15 juin 2007; URL: <http://leportique.revues.org/611>).
- Id., 2006, À quoi sert la notion de discipline?, in Boutier J., Passeron J.-C., Revel J. (sous la dir. de), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 11-34.
- Fleischmann E., 1964, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», v. 5, n. 2, pp. 190-238.
- Foucault M., 2001a, *Philosophie et psychologie*, in Id., *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, n° 30, pp. 466-476 (ed. or. 1965).
- Id., 2001b, *L'asile illimité*, in Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, n° 202, pp. 271-275 (ed. or. 1977).
- Id., 2001c, *La folie et la société*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., n° 222, pp. 477-499 (ed. or. 1978).
- Id., 2001d, *Foucault étudie la raison d'État*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., n° 272, pp. 801-805 (ed. or. 1979).
- Gardella É., Souloumiac J., 2004, *Entretien avec Robert Castel*, in «Tracés. Revue de Sciences humaines» [en ligne], n. 6, pp. 103-112 (mis en ligne le 22 janvier 2009; consulté le 3 août 2017; URL: <http://traces.revues.org/3043>).
- Gibbons M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P., Trow M., 1994, *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, London, Sage.
- Hulak F., 2013, *Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines: jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne*, in «Tracés. Revue de Sciences humaines» [en ligne], #13, hors-série 2013. *Philosophies et sciences sociales*, pp. 103-120 (mis en ligne le 01 janvier 2017; consulté le 3 août 2017; URL: <http://traces.revues.org/5718>).
- Karsenti B., 2013, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard.
- Revel J., 2010, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits.

Ead., 2015, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin.

Skornicki A., 2015, *La grande soif de l'Etat. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les Prairies ordinaires.

CIRO TARANTINO
L'IRREQUIETENZA DELLE POSSIBILITÀ.
Appunti sulla meccanica delle forze
in Bourdieu e Foucault

Abstract:

On the comparison between himself and Foucault, Bourdieu wrote «It follows that one can, almost at will, almost efface the differences or, on the contrary, accentuate them, by noting that, as the “last difference”, they are particularly significant and powerful». Probably, this elasticity depends on whether two ways of thinking are anchored in a same point of origin from which they are divided into different tension and traction curves. They thus share, for a certain interval, a same elastic region that extends until those stress limits that mark the entrance into the inelastic space of plasticity and breaks. We track this graft point, this first root in a conception of social space considered as possibility and in the correlative and common practice of an analytic of the possible, of the possibles, which has as its main corollary the critique of the naturalization of the “arbitrary”.

Keywords:

Theoretical Elasticity, Social Possibility, Analytics of the Possibles, Critique of the “Arbitrary”.

Sulla comparatistica fra sé e Foucault, Bourdieu ha scritto «che è possibile, pressappoco a piacimento, fare quasi scomparire le differenze o, al contrario, accentuarle, osservando che, in quanto ultimo scarto, esse sono particolarmente significative e forti» (2005a, p. 77). Rischiando l'*allodoxia*, credo che questa elasticità dipenda dal fatto che i due modelli di pensiero sono incardinati in uno stesso punto d'origine dal quale si dipartono in diverse curve di tensione e trazione. Condividono così, per un certo intervallo, una medesima regione elastica che si estende fino a quelle soglie

di sollecitazione che segnano l'ingresso nello spazio anelastico della plasticità e delle rotture. Questo punto d'innesto, questa prima radice ritengo sia in una concezione dello spazio sociale in termini di possibilità e nella correlativa e comune pratica di una analitica del possibile, dei possibili, che ha come corollario principale la critica della naturalizzazione dell'arbitrario. Chiaramente nulla di nuovo in questa affermazione – soprattutto in riferimento a Bourdieu –, dato che quella del “possibile” è una linea di enunciazione spesso esplicita nel suo discorso, perfino nelle titolazioni, come nel secondo capitolo de *L'ontologia politica di Martin Heidegger* (1988a) o come in un paragrafo de *Le regole dell'arte* in cui ricorre nella eloquente formula «spazio dei possibili» (2013, Seconda parte, cap. 2, par. 5)¹.

Appunterò allora solo alcuni luoghi canonici di emergenza del tema in Bourdieu, accennando a punti di sostanziale prossimità col sistema Foucault.

Prima di tutto, però, è necessaria un'assunzione di Possibilità, definire cioè a quale declinazione possibile di Possibilità ci si riferisce, dato il carico di significati che il termine ha accumulato in una storia di durata eccezionalmente lunga (Zingari 2000; Borghini 2009; Mugnai 2013).

Rispetto ai saperi filosofici, la “possibilità” di interesse sociologico è lontana dalla riflessione formale, logica e modale sulla possibilità, si distanzia dunque da una certa scolastica del possibile², in primo luogo perché si tratta sempre e immediatamente di “possibilità sociale”, cioè del possibile che circola concretamente ed effettivamente nelle relazioni umane (Tarantino, Givigliano 2014). La possibilità è infatti un qualcosa di reale o realizzabile, che interessa per la sua incidenza materiale nelle geometrie esistenziali individuali e collettive. In secondo luogo, la “possibilità”, la possibilità sociale, è una questione ausiliaria in senso proprio, attiene all'essere o all'avere, in una strana forma però dato che è connessa all'essere sul piano oggettivo – la possibilità c'è stata, c'è o ci sarà – e all'avere sul piano soggettivo – si è avuta, si ha o si avrà. In questa chiave, la Possibilità è sempre una questione proprietaria, è sempre connessa al possesso, al *dominium rei*.

Connotata in questi termini, direi sinteticamente che la possibilità è l'assetto attuale di un sistema di relazioni che consente o, comunque, non impedisce un evento, che non evita il prodursi di un fatto sociale, che è attuale e inattuale a un tempo. La possibilità è il margine di movimento ammesso da un sistema di forze; è la mobilità consentita dall'assenza o dall'insufficienza

1 L'impianto sostanziale della riflessione sui possibili si rinviene già in Bourdieu 1974.

2 Per una ricostruzione dei dibattiti connessi alla tematica, cfr. Pomian 1990 e Gran-ger 1995.

di impedimenti o vincoli, è la prendibilità di posizione in una certa disposizione delle forze, è l'esercitabilità di un eccesso o squilibrio delle forze.

Riconosco che, posta in questi termini, la possibilità è impregnata di intensi sentori di antiquato, per quanto è prossima alla *dynamis* aristotelica (Gobry 2004; D'Angelo 1997). Si legge, infatti, nel libro *Delta* della *Metafisica* che «chiamiamo *dynamis* la potenza del movimento (*kinesis*) o cambiamento (*metabole*) in un essere [...]» (Δ, 12). Ma proprio questa antica formulazione è di estremo interesse, dato che in essa il termine *dynamis* conserva, non disgiunti, i significati di potenza e possibilità. Il sintagma “io posso” è tanto “potenza di” quanto “possibilità di”. Dunque, la possibilità, oltre che una questione proprietaria, è congiuntamente una questione di poteri, di forze.

Mi pare che, nella storia dei sistemi di pensiero sociologici, questa compresenza della realtà e della bivalenza del possibile, come indistinzione di potenza/possibilità, si rinvenga solo in due autori distanti quali Gabriel Tarde e Pierre Bourdieu. La loro distanza non dovrebbe essere solo temporale, eppure è come se una strana legge di polarità rendesse in qualche modo complementari gli analitici opposti, quello delle leggi dell'imitazione e quello dei processi di distinzione. Mi sembra, infatti, che la loro idea di “possibilità” condivida una serie di tratti e si iscriva nell'accennata consustanzialità di potenza/possibilità, a partire dal frammento su *I possibili* del 1874, in cui Tarde afferma categorico che: «La distinzione aristotelica tra la potenza e l'atto s'impone sempre» (2013b, p. 63).

Una rapida comparazione con Tarde può essere utile allora per definire l'accezione e il senso del possibile in Bourdieu. In primo luogo, per entrambi, la possibilità è una componente di realtà, è un dato di realtà. Per Tarde il reale è una certezza condizionale (2013a, pp. 33 sgg.), «il certo sotto condizione», il certo a certe condizioni. Il reale è composto dall'insieme di quello che si può definire il “reale realizzato” e dai possibili. Il possibile, ciò che avrebbe potuto essere o che potrebbe essere, è dunque una partizione del reale; la possibilità è una questione ontologica prima e più che logica. Come Tarde scrive nel frammento richiamato: «il possibile fa intimamente parte del reale, sebbene non coincida esattamente con esso [...]» (2013b, p. 66). Il reale realizzato è l'altra parte di realtà, che si dà come ripetizione impossibile, «è ciò che non è che per una volta e soltanto per un istante» (ivi, p. 77). Inutile soffermarsi sul perché questi passaggi abbiano suscitato l'interesse del Deleuze di *Differenza e ripetizione* (1997). Ma perché la ripetizione si renda impossibile, la realtà realizzata deve perdere i possibili, deve spogliarsi dei «possibili inutili» (Tarde 2013b, p. 87) di cui largamente siamo composti, sono necessarie sequenze di “aborti parziali” del possibile (ivi, pp. 81 sgg.), si deve compiere un “sacrificio del

possibile” (ivi, p. 83). Il reale realizzato è, in sostanza, un dispendio di possibile. «Il reale – scrive Tarde – è una spesa [*dépense*] di possibile» (ivi, p. 77) e, in questa chiave, la storia è un “corteo di possibili” estinti (ivi, p. 79).

Anche in Bourdieu il possibile è reale. La realtà realizzata è l’«attualizzazione di un possibile» – scrive (1998, p. 221) –, ma il possibile, che si dà come *a venire*, è già una presenza reale. Il tema pervade l’opera di Bourdieu e in più punti è trattato in modo esplicito. Emerge, per esempio, nelle *Meditazioni pascaliane* laddove Bourdieu assume la distinzione di Husserl fra *protensione* e *progetto* per chiarire l’esperienza temporale nel senso pratico: protensione, come «presa di mira preriflessiva di un avvenire che si dà come quasi presente nel visibile, a guisa delle facce nascoste del cubo, cioè con lo stesso statuto di credenza [...]» (ivi, p. 218), e progetto, «come presa di mira cosciente del futuro nella sua verità di futuro contingente [...]» (*Ibidem*). Protensione e progetto sono così le due modalità in cui il possibile si iscrive nel reale. Scrive:

Ciò a cui mira la pre-occupazione del senso pratico, presenza anticipata a ciò che prende di mira, è un *a venire* già presente nel presente immediato e non costituito come futuro. Il progetto, al contrario, o la premeditazione, pone il fine in quanto tale, cioè come un fine scelto tra tutti gli altri e investito della stessa modalità, quella del futuro contingente, che può succedere o non succedere (ivi, p. 221).

Scrive ancora Bourdieu sulla presenza reale del possibile:

L’*a venire* imminente è presente, immediatamente visibile, come una proprietà presente delle cose, fino a escludere la possibilità che non avvenga – possibilità che esiste teoricamente fintanto che non è avvenuto (ivi, p. 219).

E subito dopo, in uno dei più celebri passi in cui impiega la metafora del gioco, afferma:

il buon giocatore è colui che, secondo l’esempio pascaliano, “piazza meglio” la sua palla o che si piazza non dove si trova la palla ma nel punto in cui essa cadrà. In entrambi i casi, l’*a venire* in rapporto al quale egli si determina non è un possibile che può succedere o non succedere, ma qualcosa che è già nella configurazione del gioco e nelle posizioni e posture presenti dei compagni e degli avversari (*Ibidem*).

Anche in Bourdieu, dunque, la realtà è carica dei possibili passati e futuri: «il presente – scrive – ingloba le anticipazioni e le retrospezioni pratiche che sono iscritte come potenzialità o tracce oggettive nel dato immediato» (ivi,

p. 221). In questa chiave, l'*habitus* è il sistema di incorporazione dei possibili ormai impossibili e dei possibili ancora possibili, uno scambiatore temporale dei possibili. «L'*habitus* – scrive – è quella presenza del passato al presente che rende possibile la presenza al presente dell'a venire» (*Ibidem*).

Ma, nei due autori, il possibile oltre che reale è una questione essenzialmente di forze, altra similitudine di ascendenza aristotelica. Per Tarde, la possibilità è «una forza latente, una forza potenziale, una forza di tensione o di posizione [...]» (2013b, p. 60). Bourdieu scrive ne *Il senso pratico* che: «Il rapporto con i possibili è un rapporto con i poteri» (2005b, p. 102). Il tema torna anche nelle *Meditazioni pascaliane*, laddove Bourdieu traduce il rapporto fra speranze e opportunità nel «potere attuale o potenziale sulle tendenze immanenti del mondo sociale che comanda le opportunità – mi verrebbe da dire le “potenze” – connesse a un agente [...]» (1998, p. 227).

E, scrive ancora, il potere

controlla le potenzialità oggettivamente offerte a ogni giocatore, le sue possibilità e impossibilità, i suoi gradi d'essere in potenza, di potenza a essere e, contemporaneamente, il suo desiderio di potenza che, fondamentalmente realistico, è grosso modo adeguato alle sue “potenze” (ivi, p. 228).

L'agente è, dunque, una certa composizione di essere in potenza, di potenza a essere, e

l'*habitus* – scrive – è quel “poter-essere” che tende a produrre pratiche oggettivamente adeguate alle possibilità, in particolare orientando la percezione e la valutazione delle possibilità inscritte nella situazione presente (*Ibidem*).

Un'ultima prossimità fra le concezioni dei due autori concerne la struttura spaziale dei possibili. Come in Bourdieu lo spazio sociale è costitutivamente una struttura probabilistica (ivi, p. 222), il campo è dunque lo spazio dei possibili, così Tarde scrive che «lo spazio potrebbe essere definito la possibilità della materia, e il possibile come lo spazio del reale» (2013b, p. 89).

Bene, ma questo sistema di pensiero strutturato sulla triade “potenza” “possibilità” “campo” ha elementi di prossimità con la concettualizzazione del potere in Foucault e con la correlativa nozione di “governo”?³ La partitura dei canti liturgici prevede un coro di “no”. Del tutto estraneo a questo coro Deleuze che, nell'analisi del “diagramma” in Foucault, parla proprio di un «sistema fisico instabile, in perpetuo disequilibrio [...]», ma-

3 Una declinazione del tema del possibile in Michel Foucault, in riferimento al campo giuridico, si trova in Gordon 2014.

trice della «sociologia delle strategie di Pierre Bourdieu» e prossimo alla «microsociologia» di Gabriel Tarde (Deleuze 1987, pp. 43-44). In proposito, si ricordi solo che per Foucault, come afferma in un'intervista nel 1982, «il potere esiste solo in atto, anche se, naturalmente, è integrato in un campo disparato di possibilità condotte ad appoggiarsi su strutture permanenti» (1989a, p. 248). «Campo di possibilità»: qui la prossimità con Bourdieu è anche lessicale. E, nella stessa intervista, Foucault ribadisce che «ciò che definisce una relazione di potere è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri. Al contrario agisce sulle loro azioni: una azione su un'azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, future o presenti» (*Ibidem*). L'esercizio del potere è quindi – scrive – «un insieme strutturato di azioni che verte su azioni possibili» (*Ibidem*). E poco dopo, in modo ancora più esplicito afferma: «L'esercizio del potere consiste nel guidare la possibilità di condotta, e nel regolare le possibili conseguenze» (ivi, p. 249). In questa logica, Foucault sussume l'esercizio del potere nella nozione di “governo” che non è altro che la possibilità di azione su azioni possibili. «Governare – dice –, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri» (*Ibidem*).

Proviamo dunque a vagliare le implicazioni e le conseguenze sociologiche del rapporto consustanziale fra potenza e possibilità, presente in Bourdieu, in Foucault e anche in Tarde. Per Tarde infatti ogni realtà è «un eccesso della *potenza* sull'*atto*» (2013b, p. 65), e dunque l'esperienza del reale e del possibile si produce nell'esperienza della potenza. Questo ci riporta a una ulteriore indicazione aristotelica. Infatti, la “potenza/possibilità di” è correlativamente ed essenzialmente “potenza/possibilità-di-non”, come è scritto in uno dei passaggi più noti del libro *Theta* della *Metafisica*, dove si legge che: «Ciò che è potente può non essere in atto. Ciò che è potente di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso è, infatti, potente e di essere e di non essere» (1050 b 10-12). Giorgio Agamben si è soffermato su questo statuto anfibolico della potenza in una conferenza tenuta a Lisbona nel 1987 nella quale ha chiarito che «la potenza è, cioè, definita dalla possibilità del suo non-esercizio [...]» (2005, p. 285)⁴. La potenza/possibilità si sostanzia nella potenza/possibilità di non agire, di privarsi dell'atto. La potenza è dunque il possesso di una privazione. Come dice ancora Agamben, è la «signoria su una privazione» (*Ibidem*). La potenza si determina come disponibilità (*hexis*, *habitus*) di una *sterēsis*, di una privazione.

Ora, in questa chiave, le società sono dei veri e propri sistemi di possibilità, in quanto segnate da una dinamica continua fra “in-potenza” e “im-

4 Cfr., anche, Agamben 1990 (pp. 25-27) e 1995 (pp. 51-55).

potenza”, da processi di produzione e riproduzione del differenziale fra chi “può non” e chi “non può” (Tarantino 2014).

Per inciso, in questa dialettica fra reale e realizzabile, vale a dire nella discrasia e nella tensione fra speranze soggettive e possibilità oggettive, si innesta l'interesse di Henri Lefebvre proprio per le «possibilità» (1958, cap. VI), quello di Appadurai per le “aspirazioni” (2011; 2014) e quello di Bourdieu per le “speranze”. Le tre nozioni non sono identiche ma contengono un movimento comune: quella meccanica che Bourdieu, giocando con le formulazioni del positivismo sociologico, definisce una «legge tendenziale delle condotte umane» in base alla quale «le speranze tendono universalmente ad adeguarsi pressappoco alle opportunità oggettive» (1998, p. 227). Legge che lo sconcerta e mi inquieta. Scrive in proposito che

si rimane sempre sorpresi nel constatare sino a che punto le volontà si adeguino alle possibilità, i desideri al potere di soddisfarli, e nello scoprire che, contrariamente a tutti i luoghi comuni, la *pleonexia*, il desiderio di avere sempre di più, di cui parlava Platone, è l'eccezione [...] (*Ibidem*).

In base a quanto detto, mi sembra che dopo questi autori il tema della possibilità sociale diventi portante nel campo degli studi sociali, tanto sul piano empirico della ricerca quanto sul piano epistemologico (Tarantino, Pizzo 2015).

Dal punto di vista dell'analisi sociale empirica, il tema, in funzione del suo proprio oggetto, è basilare in quella postura degli studi che si riconosce in un'analitica interpretativa del presente. Foucault, come è noto, ha posto simbolicamente nel momento kantiano, e specificamente nella risposta del 1784 al quesito sull'*Aufklärung*, l'*Erfindung*, l'invenzione di un'ontologia dell'attualità in cui il pensiero si riconosce e si attribuisce deliberatamente il compito di interrogare il presente, di diagnosticare l'oggi. In questa chiave, la riflessione sulla produzione, riproduzione e distribuzione di possibilità sociale si configura come una interrogazione sullo stato del principio egualitario, principio che sta a fondamento della modernità politico-giuridica e certamente delle democrazie contemporanee (Rosanvallon 2013). A prescindere dalle dispute di periodizzazione, penso si possa riconoscere che la lenta e radicale rivoluzione dell'uguaglianza ha segnato una torsione della storia, che ancora pienamente ci contiene. Si tratta di quel principio-evento della modernità che l'opera tutta di Dumont ha riassunto nel passaggio antropologico-politico dall'*Homo hierarchicus* all'*Homo aequalis* (2004; 1984). In questa ottica, l'interrogazione sulla possibilità è l'interrogazione sul fondamento primo del moderno legame sociale, sul principio di associazione, sul catalizzatore del processo di *Vergesellschaftung* di Simmel.

Così inteso, il tema del possibile ha immediate ricadute anche di ordine metodologico, almeno se, nell'individuazione degli oggetti d'indagine e nella definizione dell'ordine delle priorità cui assegnarli, si segue l'indicazione etico-politica di Foucault di «determinare quale sia il pericolo maggiore» (1989b, p. 260). E, nelle società dei simili, il pericolo maggiore non può che risiedere nelle fratture della similarità, nell'estensione delle aree, dei modi e delle forme della disuguaglianza, cioè nelle contrazioni, negli spasmi della possibilità. Perché se è vero, come ha scritto Bourdieu, che «soltanto nell'esperienza immaginaria (quella del racconto, ad esempio), che neutralizza il senso delle realtà sociali, il mondo sociale ha la forma di un universo dei possibili ugualmente possibili per ogni soggetto possibile» (2005b, p. 101), è vero anche che è compito delle democrazie degli uguali contrastare le crisi di possibilità, che altro non sono che punti di maggior tensione del conflitto sociale, in cui più si rivela la sua natura di conflitto permanente per l'appropriazione e il monopolio delle possibilità.

Dal punto di vista epistemologico, in questa chiave la sociologia si riconfigura come la scienza della possibilità sociale, la cartografia del possibile. Il Tarde de *I possibili* generalizza il concetto quando afferma: «I possibili, intesi nel senso da me indicato, sono l'oggetto specifico della scienza» (2013b, p. 61).

In funzione di quanto detto, penso anche che la primigenia espressione «fisica sociale», che ha caratterizzato i giorni dell'avvento della scienza sociale, conservi una sua particolare consistenza, che non sia così datata e inappropriata come induce a credere la manualistica dei culti formali di fondazione. Così intesa, infatti, la sociologia è, a tutti gli effetti, uno studio delle forze – una fisica sociale delle forze o una fisica delle forze sociali –, nella loro componente statica, in quella dinamica e nelle concrezioni e condensazioni morfologiche in cui si solidificano, si piegano, ripiegano e dispiegano. In *Sociologia e scienze sociali*, articolo apparso nel 1909, Durkheim ricorda come già per Comte i fenomeni sociali fossero in tutto simili a quelli naturali – cioè una questione di forze –, e solo caratterizzati da una maggiore malleabilità. Anzi – ricorda Durkheim nello stesso articolo – la sociologia è apparsa appunto quando le società hanno cessato «di apparire come una materia indefinitamente malleabile e plastica, che gli uomini potevano, per così dire, solidificare a volontà [...]» (2013, p. 151). Cioè quando una dinamica delle forze ha soppiantato la mitologia del soggetto. Lo stesso Bourdieu non disdegna l'impiego dell'antica denominazione della scienza sociale. Il sintagma si trova, per esempio, nel saggio su *Il linguaggio autorizzato* in cui scrive che «Le leggi della fisica sociale sfuggono solo in apparenza alle leggi della fisica in quanto tale [...]»

(1988b, p. 87), o ne *Il senso pratico*, sia come «meccanica sociale» (2005b, p. 154) che letteralmente come «fisica sociale» (ivi, p. 189).

Sempre in questa chiave si spiega perché una nozione così fondamentale nell'impianto teorico di Bourdieu, come quella di "campo", venga illustrata tramite l'analogia con i sistemi fisici, in alternanza ma non in alternativa alla metafora sportiva che pure è frequentemente usata. In effetti, la sua idea di spazio sociale deve molto alla svolta probabilistica in fisica (Dessi 1989) così centrale nel dibattito francese del secolo scorso; e questo, per inciso, rende di per sé problematiche le accuse di determinismo che gli vengono rivolte (Tarantino 2013). Si pensi solo, per esempio, al ruolo svolto da scritti come *Durata e simultaneità* di Bergson (2004) o a *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* di Cassirer (1970) o, ancora, a *La rivoluzione astronomica* di Koyré (1966) e naturalmente all'opera di Bachelard. In effetti, Bourdieu si iscrive a pieno titolo in quella nebulosa di pensatori che ha la propria condizione di possibilità nella frattura del campo filosofico provocata e tenuta aperta dagli storici della scienza, a partire dal maestro Canguilhem⁵. In alcuni passaggi delle sue opere i riferimenti alle dottrine fisiche sono testuali, come ad esempio quando tratta proprio delle possibilità in termini di *lusiones*, dichiarando esplicitamente di riprendere la locuzione dalla terminologia del matematico e fisico olandese del XVII secolo Christiaan Huyghens (Bourdieu 1998, p. 218, n. 2), secondo quanto riportato da Ian Hacking nel volume *L'emergenza della probabilità* (1987). O quando, subito dopo, a proposito del senso del gioco – a conferma che l'analogia dello spazio fisico e la metafora del gioco sono omologhe e complementari – fa riferimento allo scritto di Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques* del 1984 (Bourdieu 1998, p. 218, n. 3). O ancora, nel passaggio della *Prefazione a Il senso pratico* in cui identifica il merito dello strutturalismo nell'aver esteso ai domini simbolici il modo di pensare relazionale che si era imposto con difficoltà e lentezza in matematica e fisica (2005b, pp. 13 sgg.).

Dunque, tramite l'analogia con gli spazi fisici, il campo è concepito come sistema di forze a matrice e struttura probabilistica, retto da un principio di necessità «necessariamente imperfetta» (ivi, p. 28), una realtà a un tempo sovradeterminata e indeterminata proprio in funzione della «logica probabilistica delle leggi sociali» (ivi, p. 155). Questa analogia fra spazio fisico e campo sociale compare già in forma esplicita nel 1982, in *Lezione sulla lezione*, in cui Bourdieu pone proprio un parallelismo fra la rottura che è sta-

5 Sul ruolo giocato dalla storia delle scienze nel campo filosofico francese, e in particolare da Canguilhem, si veda l'ultimo testo redatto da Michel Foucault (1998).

ta necessaria per reinterpretare i campi gravitazionali e la necessaria rottura indispensabile a individuare la logica dei campi sociali. Scrive Bourdieu:

Di fatto, come la teoria newtoniana della gravitazione non ha potuto costituirsi se non tagliando i ponti con il realismo cartesiano che non intendeva riconoscere alcun altro modo d'azione fisica che non fosse l'urto, il contatto diretto, così la nozione di campo implica una rottura con la rappresentazione realista che porta a ridurre l'effetto dell'*ambiente* all'effetto dell'azione diretta che ha luogo in un'interazione. È la struttura delle relazioni costitutive dello spazio del campo ciò che impone la forma che possono assumere le relazioni visibili di interazione e il contenuto stesso dell'esperienza che gli agenti possono avere (1991, pp. 32-33).

La stessa analogia fra campo fisico e sociale ritorna esplicita quando, a proposito delle indagini di Elias, afferma che «la società di corte funziona come un campo gravitazionale [...]» (ivi, p. 34) o in *Risposte*, dove dice:

Quando parlo di campo [...] so bene che al suo interno troverò delle “particelle” (per un momento facciamo come se si trattasse di un campo fisico) che risultano dominate da forze di attrazione, repulsione ecc. come in un campo magnetico. Parlare di campo significa considerare prioritario quel sistema di rapporti oggettivi rispetto alle particelle stesse. Riprendendo la definizione di un fisico tedesco, potremmo dire che l'individuo, come l'elettrone, è un *Ausgeburts des Felds*, un'emanazione del campo (1992, p. 76).

Bourdieu aggiunge un'unica precisazione: «gli agenti sociali non sono “particelle” trainate e spinte meccanicamente da forze “esterne”» (ivi, p. 77). E qui l'analogia riconosce i propri limiti e per un momento si arresta mentre il modello si complica. «La sociologia non è un capitolo della meccanica» perché gli agenti non sono mossi da sole forze esterne e «i campi sociali sono sì campi di forze, ma anche campi di lotte volte a trasformare o conservare tali campi di forze» (1991, p. 36). Gli agenti dispongono infatti anche di proprie forze interne, di un loro potere, «cioè il capitale, l'energia», come scrive in *Meditazioni pascaliane* (1998, p. 228), riproponendo la metafora fisica. Il capitale, è scritto ne *Il senso pratico*, è l'«energia della fisica sociale» (2005b, p. 189). Gli agenti si distribuiscono e muovono nello spazio in funzione della quantità e composizione di energia capitale che incorporano e li compone. I nostri itinerari possibili sono segnati – e qui Bourdieu riprende letteralmente Poincaré – dal «sistema di coordinate invariabilmente legate al nostro corpo, che trasportiamo ovunque con noi» (ivi, p. 57). E proprio a proposito di Poincaré si può rilevare come Bourdieu intesti *Analysis situs* lo studio del moto dei corpi nello spazio (1998,

pp. 18 sgg.), titolazione che Poincaré aveva impiegato in una serie di articoli per denominare «la scienza che ci fa conoscere le proprietà qualitative delle figure geometriche [...]» (2013, p. 99).

In conclusione direi che, a partire da questi autori, la possibilità sociale diviene il nucleo dell'indagine sociologica, intesa come studio dello spazio dei necessari possibili e dei possibili probabili. In questo senso una medesima topologia probabilistica in qualche modo connette la “fisica sociale” di Durkheim alla “microfisica” di Foucault e alla “topografia sociale” di Bourdieu.

È chiaro infine che è nello scandalo del possibile, che segna irrimediabilmente le democrazie degli eguali, che si innesta la critica sociale. Gli studi sociali *à la* Bourdieu e *à la* Foucault sono una continua indagine per evitare la riduzione dei possibili ai probabili, sono la ricerca di un principio di indeterminazione permanente delle traiettorie sociali. L'interrogativo di fondo è irrisolto quanto antico: se e quanto il semplice pensare il sistema dei vincoli e delle necessità sociali permette di produrre quello che Bourdieu chiama «un margine di libertà»? (1998, pp. 245 sgg.). O, con le parole di Foucault, «in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»? (1991, p. 14). È il tarlo del *clinamen* che, con buona probabilità, agitava già il giovane Marx della tesi su la *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1968). Interrogativo che forse è bene lasciare aperto, perché l'unico modo per continuare a fare il mestiere è innestarsi nello spazio della domanda, concedersi una possibilità. In fondo, che cos'è oggi la sociologia se non un lavoro critico per l'irrequietezza delle possibilità?

Ciro Tarantino
Università della Calabria
(ciro.tarantino@unical.it)

Bibliografia

- Agamben G., 1990, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi.
 Id., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita I*, Torino, Einaudi.
 Id., 2005, *La potenza del pensiero*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, pp. 273-288.
 Appadurai A., 2011, *La capacità di aspirare: la cultura e i termini del riconoscimento*, in Id., *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, Milano, et. al., pp. 1-53 (ed. or. 2004).

- Id., 2014, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 2013).
- Bergson H., 2004, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività*, a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1922).
- Borghini A., 2009, *Che cos'è la possibilità*, Roma, Carocci.
- Bourdieu P., 1974, *Avenir de classe et causalité du probable*, in «Revue française de sociologie», v. XV, n. 1, pp. 3-42.
- Id., 1988a, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1988).
- Id., 1988b, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida (ed. or. 1982).
- Id., 1991, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti (ed. or. 1982).
- Id., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 2005a, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2005b, *Il senso pratico*, Roma, Armando (ed. or. 1980).
- Id., 2013, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1992).
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1992).
- Cassirer E., 1970, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, Firenze, La Nuova Italia (ed. or. 1937).
- D'Angelo A., 1997, *Heidegger e Aristotele: il primo significato della dynamis*, in «La Cultura», n. 3, pp. 435-464.
- Deleuze G., 1987, *Foucault*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1986).
- Id., 1997, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1968).
- Dessi P., 1989, *L'ordine e il caso. Discussioni epistemologiche e logiche sulla probabilità da Laplace a Peirce*, Bologna, il Mulino.
- Dumont L., 2004, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi (ed. or. 1966).
- Id., 1984, *Homo aequalis I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi (ed. or. 1977).
- Durkheim É., 2013, *Sociologia e scienze sociali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1909).
- Foucault M., 1989a, *Come si esercita il potere*, in Dreyfus H.L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 245-254 (n.e. Firenze, La Casa Uscher, 2010) (ed. or. 1982).
- Id., 1989b, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in Dreyfus H.L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 257-281 (ed. or. 1983).
- Id., 1991, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1984).
- Id., 1998, *La vita: l'esperienza e la scienza, Postfazione* a Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, pp. 269-283 (ed. or. 1985).
- Gobry I. (a cura di), 2004, voce *Dynamis*, in *Vocabolario greco della filosofia*, ed. it. a cura di T. Villani, Milano, Bruno Mondadori, pp. 62-64.

- Gordon C., 2014, *Le possible: alors et maintenant. Comment penser avec et sans Foucault autour du droit pénal et du droit public*, in «Cultures & Conflits», n. 94-95-96, pp. 111-134.
- Granger G.-G., 1995, *Le Probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris, Odile Jacob.
- Hacking I., 1987, *L'emergenza della probabilità. Ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1975).
- Koyré A., 1966, *La rivoluzione astronomica. Galilei, Keplero, Borelli*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1961).
- Lefebvre H., 1958, *Critique de la vie quotidienne. Introduction*, t. 1, Paris, L'Arche (ed. or. 1947).
- Marx K., 1968, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* [Doktordissertation], in *Karl Marx, Friedrich Engels Werke* (MEW), Band 40, Berlin, Dietz, pp. 257-373 (ed. or. 1844).
- Mugnai M., 2013, *Possibile/necessario*, Bologna, il Mulino.
- Poincaré H., 2013, *L'analysis situs*, in Id., *Geometria e caso. Scritti di matematica e fisica*, a cura di C. Bartocci, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 99-103 (ed. or. 1901).
- Pomian K. (dossier réuni par), 1990, *La Querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui*, Paris, Gallimard.
- Rosanvallon P., 2013, *La società dell'uguaglianza*, Roma, Castelvecchi (ed. or. 2011).
- Tarantino C., 2013, *L'ascesa tendenziale del saggio di profitto. Preliminare a uno studio sulla democrazia proprietaria*, in Cosenza G., Fadda E., Givigliano A. (a cura di), *Un'idea di Bourdieu. Campi e pratiche tra filosofia e scienze*, Roma, Aracne, pp. 77-91.
- Id., 2104, *Lo In e lo Im. Particole di sociologia*, in Tarantino C., Givigliano A. (a cura di), *La possibilità sociale*, Macerata, Quodlibet, pp. 15-31.
- Tarantino C., Givigliano A. (a cura di), 2014, *La possibilità sociale*, Macerata, Quodlibet.
- Tarantino C., Pizzo C., 2015, *La Sociologie des possibles*, Paris, Éditions Mimesis.
- Tarde G., 2013a, *L'azione dei fatti futuri*, in Id., *L'azione dei fatti futuri – I possibili*, a cura di F. Domenicali, Napoli-Salerno, Orthotes, pp. 31-56 (ed. or. 1901).
- Id., 2013b, *I possibili*, in Id., *L'azione dei fatti futuri – I possibili*, cit., pp. 57-97 (ed. or. 1910).
- Vuillemin J., 1984, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit.
- Zingari G., 2000, *Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile*, Milano, Jaca Book.

ANTONELLO PETRILLO
AL DI LÀ E AL DI QUA DI SPINOZA:
OGGETTO E POSTURE DELL'INTELLIGERE
IN BOURDIEU E FOUCAULT

Abstract:

In present crisis of the public role of social scientists, this paper aims to explore the topic of engagement in two very prominent authors of contemporary debate, Pierre Bourdieu and Michel Foucault. Are they really so far each other? A comparative analysis of their apparently reverse position in front of a Spinoza's well-known passage, seems to suggest the contrary...

Keywords:

Engagement, Truth, Power, Objectivism, *Doxa*.

1. *Spinoza: una distanza incolmabile*

Circa l'“al di là” e l'“al di qua” del titolo, sarà bene chiarire subito che non c'è qui alcuna volontà di istituire una complessa triangolazione critica tra Bourdieu e Foucault e tra questi e Spinoza per misurarne in astratto le rispettive, relative e reciproche distanze e simmetrie. Il contesto di riferimento è una “pratica”, quella della sociologia, con i dubbi e le incertezze d'uso sul campo di due autori fortemente amati e ritenuti assolutamente necessari alla comprensione del presente, eppure – almeno in superficie – così apparentemente contraddittori e distanti da “fare problema” ogni giorno, nell'esperienza concreta della ricerca viva. Nelle pagine che seguono ci si assumerà deliberatamente il rischio di individuare degli elementi di articolazione delle riflessioni di Bourdieu e Foucault in direzione di una pratica sociologica critica, insofferente degli aspetti normativi della disciplina e volta a cartografare il presente¹. Nello spe-

1 È questo uno degli obiettivi che URiT (Unità di Ricerca sulle Topografie sociali) persegue sin dalla sua nascita, provando ad articolare le prospettive bourdieusiana e foucaultiana (cfr. in proposito d'Alessandro, Petrillo 2016).

cifico, riducendo il rigore filologico e riservandoci una certa libertà interpretativa, si scaverà alla ricerca di possibili sinergie a partire da un luogo nel quale la distanza tra questi autori sembra farsi massima, estrema, irriducibile (se non altro, si potrebbe scoprire una definitiva incompatibilità fra i due e tranquillizzarsi per sempre...). Si tratta della posizione, indubbiamente simmetrica e opposta, che Bourdieu e Foucault assumono di fronte a un'affermazione assai celebre di Spinoza circa la comprensione del mondo: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*².

In via preliminare, occorre rilevare che l'atteggiamento generale dei due autori nei confronti di Spinoza è assai differente. Malgrado il potenziale rivoluzionario della concezione politica spinoziana, con la carica esplosiva della sua tensione verso la liberazione della *multitudo* dalla propria condizione di *plebs/vulgus* (cfr. Deleuze 1998; Caporali 2000) e, forse, la stessa postura "eretica" drammaticamente impressa nelle vicende biografiche dell'ottico di Amsterdam incontrassero ormai un crescente interesse presso molti intellettuali³, Foucault non è mai apparso particolarmente devoto nei confronti di questo filosofo. Se si eccettuano l'esplicito richiamo a Spinoza (per fondare la lotta dei dominati a partire non dalla volontà di giustizia, bensì dalla volontà di prendere il potere) nel corso di un suo celebre dibattito con Chomsky alla tv olandese⁴ e una certa apparente concordanza con le necessità dell'ascetismo nella vita dello studioso espressa in premessa al suo Corso al *Collège* del 1981-1982 (cfr. Foucault 2003, p. 24)⁵, per il resto il filosofo sembrava incarnare, agli occhi di Foucault il cuore del discorso occidentale intorno alla "naturalità" antropologica del conoscere, in perfetta continuità con la *Metafisica* di Aristotele. Sin dal *résumé* del Corso del 1970-1971, Foucault opponeva infatti, alla pacificata visione aristotelica del "piacere naturale della conoscenza", la politicità conflittua-

-
- 2 Contenuta in apertura del IV paragrafo del I capitolo dell'ultima opera del filosofo olandese, il *Trattato politico* (Spinoza 2007a), la frase compariva già, quasi identica, nella *Prefazione* alla Terza Parte dell'*Etica* (Id. 2007b) dedicata allo studio delle *humanae passiones* e andrebbe intesa – secondo la maggior parte degli studiosi spinoziani – in forte continuità con il suo atteggiamento generale verso la conoscenza (cfr. Id. 2007c) e l'essenza della sua tensione politica (cfr. Id. 2007d).
- 3 Si consideri, a titolo di esempio, l'enorme attenzione tributata a Spinoza da autori quali Deleuze 1998 e 1999 e Negri (2006). Il costante perdurare dell'interesse per lo Spinoza "politico" è stato testimoniato più recentemente dal convegno internazionale di Bologna del 2005, i cui atti sono raccolti in Caporali *et al.* 2007.
- 4 Ora trascritto e pubblicato in Chomsky, Foucault 2005.
- 5 Per inciso, vale la pena notare che, secondo Deleuze (1998, p. 11), l'ascetismo come unica scelta di vita possibile per il filosofo accomunava a Spinoza anche Nietzsche.

le del sapere come invenzione e gioco d'istinti, impulsi, desideri, paura e volontà di appropriazione (cfr. Foucault 1994a, p. 243, *passim*) espressa da Nietzsche nell'aforisma 333 della *Gaia scienza* sul *Che cosa significa conoscere* (Nietzsche 1993, p. 165): le pratiche di conoscenza non hanno nulla di naturale e pacificato, sono sempre storiche e nascono da specifici rapporti con il potere.

All'opposto, per Bourdieu Spinoza costituisce sicuramente un riferimento importante e costante, disseminato nell'intera sua opera, dalla vibrante empatia con il programma spinoziano ("magnificamente sacrilego") di sostituire ogni ipotesi di lettura "liturgica", di esegesi ermeneutica dei testi, con l'"indagine storica" intorno alla figura dell'autore, alla sua vita e alla sua cultura, alla sua committenza e alla sua recezione (cfr. Bourdieu 1998, p. 55) sino al recupero del concetto spinoziano di *obsequium* (l'atto volontario mediante il quale ci consegniamo al condizionamento con cui lo Stato ci plasma a suo uso e consumo) come strumento per la comprensione dei rituali di "riconoscimento" (riti di ingresso e passaggio, esami etc.) mediante i quali le istituzioni regolano l'accesso ai vari campi della conoscenza, trasformando la *doxa* in "credenza originaria" (cfr. Bourdieu 2005, p. 105 e 105n, *passim*). Lo Spinoza che affascina Bourdieu è *un filosofo dell'inquietudine e della ricerca: tutt'altro che pacificato dalla riconduzione dell'uomo alla natura, ne indaga concretamente il suo farsi all'interno della storia e dei rapporti politici*.

Nella prima delle conferenze tenute nel maggio 1973 presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, Michel Foucault rovesciava con Nietzsche il senso del motto spinoziano *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*: se si vuole realmente *comprendere* occorre proprio *irridere, deplorare e detestare*. L'autore si richiamava alla nota contrapposizione nietzschiana tra *Ursprung* (origine) ed *Erfindung* (invenzione) per sostenere la natura "inventata" della conoscenza, priva di alcuna "origine" naturale negli istinti dell'uomo, come pretendeva l'intera tradizione filosofica occidentale, da Platone a Descartes⁶.

La conoscenza «non è in assoluto iscritta nella natura umana» e «non costituisce l'istinto più antico dell'uomo», bensì intrattiene con gli istinti un rapporto di causa/effetto: «la conoscenza è semplicemente il risultato del gioco, il raffronto, la confluenza, la lotta e il compromesso tra gli istinti» (Foucault 1991, p. 29). È *precisamente* il compromesso che chiude la

6 Foucault aveva già affrontato il tema della contrapposizione *Ursprung/Erfindung* in Nietzsche nel 1971, nel suo celebre saggio su *Nietzsche, la genealogia, la storia* (ora in Foucault 1982, pp. 29 ss.).

battaglia fra gli istinti a produrre ciò che chiamiamo conoscenza: «Pertanto, per Nietzsche, la conoscenza è della stessa natura degli istinti, non è altro che il loro raffinamento» (*Ibidem*), “raffinamento” come decantazione/sedimentazione dello scontro fra gli istinti, conoscenza, dunque, *toto corde* “politica” oltre che “storica” («Dice Nietzsche che è come “una scintilla che nasce dall’urto tra due spade”, ma che è dello stesso ferro di cui sono composte le spade», *Ibidem*). Rispetto al *non ridere, non lugere, neque detestari* spinoziani, «Nietzsche dice che capiamo soltanto perché essenza della conoscenza è il gioco e la lotta di questi tre istinti, questi tre meccanismi o passioni che sono ridere, deplorare e detestare» (*Ivi*, p. 33). Se la conoscenza è il prodotto della lotta fra questi tre istinti, essa non può essere alla base di alcun processo consapevole di avvicinamento all’oggetto, ma ne segna piuttosto la presa di distanza:

All’inizio dobbiamo considerare che queste tre passioni o impulsi – ridere detestare e deplorare – hanno in comune il fatto di essere una maniera non di avvicinarsi all’oggetto, di identificarsi con esso, bensì di mantenere l’oggetto a distanza, di differenziarsi o di rompere con esso, di proteggersene con la risata, svalutarlo attraverso la deplorazione, allontanarlo, infine, distruggerlo attraverso l’odio (*Ibidem*).

La pratica della conoscenza come pratica politica implica, dunque, il rifiuto di qualunque «armonia tra la conoscenza e le cose da conoscere» (*Ivi*, p. 31)⁷ ed evoca, invece, lo sfondo storico delle relazioni di «violenza, dominio, potere e forza» (*Ibidem*). Nietzsche, in altre parole, viene qui esplicitamente mobilitato in un progetto che ormai va delineandosi chiaramente nella mente di Foucault, la costruzione di una “storia politica della conoscenza” o “politica della verità”: in antagonismo a “un certo marxismo accademico”, il filosofo francese inizierà a contrapporre all’idea di un’“ideologia” come “errore”, “velo” o “falsa coscienza” imposta ai soggetti dalle loro condizioni economiche, politiche e sociali, la teoria di un sapere che costituisce i propri soggetti a partire da condizioni economiche, politiche e sociali date.

Di tenore completamente opposto la lettura del passo spinoziano fornita da Bourdieu, assolutamente aderente al calco del filosofo olandese: non può esservi comprensione alcuna senza una piena empatia con l’oggetto, senza un’immedesimazione umanamente partecipata nella condizione di ciò che si studia. Il precetto è richiamato programmaticamente sin dalle

7 Proprio Spinoza fu, secondo Foucault, «colui che portò più lontano questa concezione della conoscenza come adeguamento, beatitudine, unità» (1991, p. 34).

prime righe indirizzate “al lettore” di quella che costituisce, forse, la ricerca più straordinaria di Pierre Bourdieu, forse una delle più straordinarie ricerche sul campo della sociologia di tutti i tempi, *La miseria del mondo* (2015). È bene sottolineare subito che nel “ritorno”, tutt’altro che ingenuo, di Bourdieu a Spinoza non vi è alcuna idealizzazione metafisica dei processi e dei prodotti della conoscenza, nessun cedimento alla credenza di una “naturale” attitudine umana alla verità. Vi è, al contrario (né potrebbe essere altrimenti), tutta la consapevolezza delle critiche, che saranno altrove espresse con maggior dettaglio, tanto alla “ragione scolastica” e al rapporto “scientifico” fra soggetto e oggetto della conoscenza⁸, tanto al sistema organizzato dei saperi e alla sua riproduzione (nonché alla violenza simbolica che vi è inscritta)⁹; ma vi traspare, al contempo, tutta l’“urgenza” di reperire (dal punto di vista dei “dominati”) lo stretto passaggio per andare oltre, la lucida “necessità” di piegare il metodo delle scienze sociali all’“oggetto” e la “soggettività” del ricercatore a quella dell’intervistato: «Non servirebbe a nulla che il sociologo facesse proprio il precetto spinoziano, se non fosse in grado di offrire anche i mezzi per rispettarlo» (Bourdieu 2015, p. 37).

2. Spinoza: un incontro possibile

A costituire la specificità di uno “spazio dei punti di vista” così differente tra Bourdieu e Foucault è probabilmente un “vuoto”: l’assenza – nella riflessione del secondo – del binomio *humanae actiones*, che individuava in Spinoza l’oggetto dell’atto, il fine dell’*intelligere*. Foucault segue qui Nietzsche fino in fondo, abbracciando con lui una citazione monca del *Trattato politico*, che il tedesco sembrerebbe avere a sua volta derivato

8 Tali critiche troveranno nel progetto di “oggettivare il soggetto dell’oggettivazione” mediante l’esercizio della pratica riflessiva dello scienziato su di sé il proprio compimento ultimo (cfr. Bourdieu 2003, pp. 107 ss.) ed esiti non trascurabili nel lavoro sugli *usi sociali della scienza* (Id. 1999). Sul tema si vedano anche, certamente, Id. 1998, 2005 e 2009, ma è del tutto impossibile dar conto qui dell’articolazione completa delle riflessioni di Bourdieu in materia di scienza, tanto esse sono intimamente costitutive e disseminate nella sua intera opera. In proposito può essere comunque assai utile l’illuminante saggio di Pierre Macherey (2014) sull’autore e sul suo rapporto con la “filosofia”.

9 Si vedano qui, soprattutto, i lavori condotti dall’autore con Jean-Claude Passeron sulle istituzioni educative (Bourdieu, Passeron 1966 e 1970), la splendida lezione inaugurale dei suoi corsi al *Collège de France* nel 1981 (Bourdieu 1991) e il suo dissacrante saggio dedicato alla vita universitaria (Id. 2013).

dalla lettura della *Geschichte der neuern Philosophie* di Kuno Fischer¹⁰. Nietzsche ha indubbiamente avuto un rapporto assai complesso e tormentato con Spinoza, dalla famosa, esaltata lettera a Overbeck del luglio 1881 nella quale lo riconosce come proprio “precursore”, che ha negato il libero arbitrio e insieme fatto dell’intelletto «la passione più poderosa» (Nietzsche 1962, pp. 158-159)¹¹ al citato aforisma 333 della *Gaia scienza* (1993, p. 165), al ritorno di fiamma nella *Genealogia della morale*, ove – in aperta polemica con l’interpretazione di Fischer! – gli attribuisce il merito di avere nientemeno che restituito al mondo l’antica innocenza «in cui si trovava prima che fosse escogitata la cattiva coscienza» (1984, p. 72). Ai fini del nostro discorso, resta però il dato di fatto che Nietzsche segue Fischer nella lettura dell’aforisma 333, impigliandosi nella lettura coerentemente idealistica di quest’ultimo, tesa ad assegnare Spinoza al campo dei “razionalisti” nella sua suddivisione tra “empirismo” e “razionalismo”. Colta per intero, la famosa affermazione spinoziana del IV paragrafo del Primo libro del *Trattato politico* suona, infatti, così: «Per indagare gli oggetti di questa scienza [si intenda: la politica] con la stessa libertà d’animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle» (Spinoza 2007a, p. 1108). La frase andrebbe sicuramente letta nel contesto anti-metafisico ed extra-morale che anima il *Trattato politico* sin dal suo *incipit*:

I filosofi concepiscono gli affetti, fonte dei nostri tormenti, come vizi nei quali l’uomo cade per sua colpa: sono soliti perciò deriderli (*ridere*), compiangergli (*flere*), biasimarli (*carpere*) o (quelli che vogliono sembrare più santi) averli in abominio (*detestari*). Credono di svolgere un servizio divino e di attingere il culmine della sapienza quando sanno celebrare, in modi molteplici, una natura umana che non esiste in nessun luogo e combattere a parole quella che esiste realmente (*Ivi*, p. 1107).

Si tratta, con ogni evidenza, di affermazioni del tutto coerenti con il programma nietzschiano di fondare la conoscenza altrove che nella metafisica o nella morale e che avrebbero sicuramente confermato il suo ravvisare in lui un “precursore”... se solo Nietzsche le avesse lette! Secondo Scandella, infatti, nella sua *Geschichte* Fischer avrebbe riportato due volte

10 In altre parole, Nietzsche non avrebbe letto direttamente il *Trattato politico*: la tesi è convincentemente sostenuta dalla letteratura critica più recente: cfr. Scandella 2012, Wollenberg 2013 e de Pablos Escalante 2017.

11 Si veda in proposito il primo capitolo dell’opera dedicata da Karl Löwith a Spinoza, *Il «precursore» di Nietzsche e Goethe*, in Löwith 1999, pp. 3 ss.

la frase sull'*intelligere*, la prima volta per intero (includendovi l'oggetto, le "umane azioni"), la seconda (monca dell'oggetto) per riferirsi alla propria postura "neutrale" nei confronti del pensiero di Spinoza¹²; Nietzsche si sarebbe concentrato esclusivamente su quest'ultima¹³, finendo per decontestualizzare del tutto la frase del *Trattato politico*, depotenziandola e riducendone il valore profondamente anti-metafisico ed extra-morale (cfr. Scandella 2012, p. 317).

L'errore citazionale doveva svelarsi ovviamente prezioso nel suo consentire a Nietzsche la costruzione del proprio attacco alle idealizzazioni della mente umana così caratteristiche della tradizione razionalista in filosofia (cfr. in proposito Lupo 2006, p. 73n), così come quello di Foucault (1991), che nell'occasione cita Spinoza da Nietzsche/Fischer, si rivelerà estremamente fecondo ai fini della sua ricostruzione delle "politiche di verità". Senza questo provvidenziale "doppio errore" avremmo, dunque, probabilmente perso – almeno in parte – la carica anti-obiettivistica con la quale Foucault, schierando lucidamente Nietzsche nel proprio campo¹⁴, ci ha permesso di comprendere la natura profondamente politica dei dispositivi di conoscenza e, segnatamente, di quelli all'opera all'interno delle scienze dell'uomo e di quelle sociali. La stessa doppia svista, però, oltre a non rendere giustizia a Spinoza e alla piena e produttiva utilizzabilità del suo pensiero ai fini di una critica politica della gnoseologia "pura", non rende giustizia alla stessa importanza che l'influenza spinoziana ha indubbiamente avuto negli sviluppi della teoria foucaultiana (cfr. Deleuze 2009; Macherey 2011; Gratton 2013; Juniper, Jose 2008)¹⁵ e soprattutto, per quanto di nostro interesse qui, vela profondamente l'interpretazione che si può dare delle possibili affinità tra Foucault e Bourdieu.

12 In questa seconda citazione, in pratica Fischer utilizza il passo spinoziano soltanto per affermare la sua "avalutatività", ossia il fatto che egli intende porsi, a sua volta, nei confronti del pensiero dell'autore con lo stesso animo scevro di passioni da questi riservato allo studio delle azioni umane: svincolato dallo studio concreto di queste ultime, l'*intelligere* spinoziano diviene così un'astratta pratica conoscitiva.

13 Con grande acutezza, Scandella (2012, p. 316) rileva che la citazione nietzschiana del brano di Spinoza si conclude con un punto esclamativo («*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*»), Nietzsche 1993, p. 165) del tutto assente nell'originale e presente, invece, soltanto nella seconda citazione operata da Fischer.

14 Per una ricostruzione più sistematica dell'atteggiamento di Foucault nei confronti di Nietzsche si veda Righetti 2012.

15 Per quanto riguarda, invece, le non trascurabili influenze di Spinoza su Nietzsche in chiave anti-idealistica, anti-metafisica e anti-cartesiana, si vedano innanzitutto Löwith 2000 e Deleuze 2002.

Possiamo, ora, finalmente capire che posizioni pur così irriducibilmente diverse sono state semplicemente generate dal diverso bersaglio cui esse dovevano corrispondere: la critica a Spinoza condotta da Nietzsche e Foucault si riferisce alle forme del “conoscere”¹⁶ proprie della volontà di potenza della metafisica, per fondare le premesse di un’ appassionata denuncia del nesso di ferro tra sapere e potere nella “scienza che c’è”, quella storicamente oggettivata nelle pratiche degli scienziati a partire dalla prima modernità; al contrario, l’adesione non ingenua di Bourdieu al proposito spinoziano investe propriamente le forme del “comprendere”, ossia le premesse di una “scienza possibile”, capace di accostare le azioni umane senza il pregiudizio dei filosofi o il condizionamento delle proprie “passioni tristi” e costituisce insieme la testimonianza di una “pratica” che il sociologo stesso ha provato costantemente a incarnare nella sua ricerca.

La grande esplorazione collettiva della “misericordia del mondo” guidata da Pierre Bourdieu nei primi anni Novanta del secolo scorso (Bourdieu 2015) costituisce, a nostro avviso, un’ esemplificazione concreta di tale spazio di possibilità. Nell’ elencare minuziosamente le strategie poste in campo al fine di ridurre il più possibile l’ impatto della violenza simbolica insita in ogni indagine sociologica, Bourdieu oppone alle pretese oggettivanti rivendicate dagli albori procedurali del metodo “scientifico” corrente, proprio la prospettiva spinoziana di una comprensione delle azioni umane come discernimento anti-metafisico ed extra-morale delle cause e delle ragioni che fanno delle persone “ciò che sono”. Alla base di una comprensione autentica non può che esservi la rinuncia consapevole da parte del sociologo a qualsiasi tentazione di far valere la propria “superiorità” epistemologica al fine di *ridere, lugere o detestarsi* ciò che osserva, chinando, invece, umilmente il capo ad ascoltare il “sociale”.

Nel capitolo finale de *La miseria del mondo*, significativamente intitolato *Comprendere* (Ivi, pp. 807 ss.), Bourdieu si richiama esplicitamente alla maieutica, ossia alla postura socratica per eccellenza, attraverso la quale la sociologia può elevarsi al di sopra della *doxa*. Altrove ha chiarito in che senso andasse ricercata in Socrate la primogenitura della sociologia e in quale continuità essa andrebbe posta con la tradizione filosofica:

In definitiva sono convinto che la sociologia sia una maniera di prolungare la filosofia con altri mezzi. Se volessi dotare la sociologia di una genealogia

16 Sulla scia di Fischer, Nietzsche (e Foucault con lui) aveva, infatti, tradotto l’ *intelligere* spinoziano con *Erkennen*, “conoscere”, piuttosto che con “comprendere” (l’ importanza delle conseguenze di tale *misunderstanding* è ben illuminata nella riflessione in proposito di de Pablos Escalante 2017, p. 174).

prestigiosa, direi che, in fondo, il primo sociologo è stato Socrate. I filosofi andrebbero su tutte le furie, poiché lo rivendicano come proprio padre fondatore. In realtà Socrate era indubbiamente uno che scendeva per strada a porre domande, che andava a chiedere a un generale ateniese che cosa fosse il coraggio, a Eutifrone, un uomo pio, che cosa fosse la pietà, ecc. In una certa misura, egli conduceva delle inchieste (Bourdieu, Chartier 2011, pp. 56-57).

Nel far ciò, Socrate non poteva che entrare in fatale rotta di collisione con i “doxosofi”, al contempo “studiosi dell’apparenza” e “studiosi apparenti”. Queste tristi figure di sofisti sono oggi incarnate, secondo Bourdieu, in certi “falsi sociologi” che studiano le “apparenze” utilizzando una scienza “apparente”:

A mio avviso, per esempio, le persone che producono sondaggi sono l’equivalente odierno dei sofisti, ovvero delle persone a cui si elargiscono denaro – i sofisti si facevano pagare, a differenza di Socrate –, onori, benefici, sia materiali che simbolici, ecc., per produrre una falsa immagine del mondo sociale che tutti sanno, in fondo, essere falsa, ma che ha uno straordinario potere, quello di occultare certe verità inerenti al mondo sociale (Ivi, p. 57).

All’interno delle società contemporanee, fortemente “mediatizzate”, le falsificazioni operate da tale “falsa sociologia” operano a vari livelli, innanzitutto attraverso la selezione dei *topics*, delle “domande di ricerca”:

Tutto oppone questa forma di maieutica all’imposizione della problematica, che numerose inchieste condotte attraverso il sondaggio, nell’illusione di perseguire la “neutralità”, operano: le loro domande, forzate e artificiali, producono gli artefatti che credono di registrare – senza parlare delle interviste televisive, che estorcono agli intervistati discorsi provenienti direttamente dai discorsi che la televisione stessa tiene su di loro (Bourdieu 2015, p. 822)¹⁷.

Ora, se è vero che le domande e i bisogni precedono sempre la scienza come apparato autonomo di metodi, che dunque la scienza è “politica” nel suo gesto costitutivo e che il giudizio su di essa non può prescindere dai bisogni e dalle domande che seleziona, riteniamo non ci siano parole migliori di quelle di Robert Castel per illustrare la postura scientifica di Bourdieu. Per Castel uno dei compiti della “sociologia critica” è proprio quello di smascherare la presunta “neutralità” dell’obiettivismo delle scienze sociali contemporanee nella sua pretesa di descrivere il “mondo così com’è”,

17 L’autore aveva altrove già sviluppato tali riflessioni in maniera più sistematica (Bourdieu 1976) e le riprenderà in Bourdieu 1997.

obiettivismo che altro non è se non l'occultamento dell'adesione acritica ai valori e agli interessi dei gruppi dominanti (cristallizzati nella "domanda sociale" che da essi proviene)¹⁸, oltre che una sorda indifferenza per la "domanda sociale" dei dominati (cfr. Castel 2002, pp. 72-73). Quando si intenda realmente riportare alla luce quelle «verità inerenti al mondo sociale» occultate richiamate da Bourdieu, occuparsi della domanda sociale espressa dai dominati non solo appare legittimo, ma costituisce anche la via maestra per riequilibrare lo sbilanciamento in favore dei dominanti spesso agito dalla sociologia *mainstream* sotto il velo della "neutralità".

Il progetto "maieutico" alla base de *La miseria del mondo* si colloca precisamente all'interno di tale prospettiva:

I fondamenti reali dello scontento e dell'insoddisfazione, che in tal modo si esprimono in forme sviate, possono accedere alla coscienza, ossia al discorso esplicito, solo al prezzo di un lavoro mirante a portare alla luce le cose nascoste in coloro che le vivono, e che non le conoscono e, al tempo stesso, le conoscono meglio di chiunque altro (Bourdieu 2015, p. 824).

Se si vuole realmente provare a infrangere il muro di indicibilità del sociale, l'"afasia" di coloro che subiscono la società come un destino, occorre disporsi – come rilevato da Brindisi (2014) nella sua bella recensione all'edizione italiana dell'opera – a una radicale rilettura del *man* heideggeriano. Il "si" riflessivo del senso comune ("si dice", "si fa" etc.) non è più la semplice espressione dell'"inautenticità" da disprezzare contrapponendolo alla vita vera dell'essere, bensì lo strumento prezioso attraverso il quale il conformismo cui il *mensch* concreto soggiace può essere indagato nella sua dolorosa genesi sociale: «Quello che il "si", filosoficamente stigmatizzato e letterariamente screditato, che tutti noi siamo, tenta di dire, con i suoi mezzi disperatamente "inautentici", è senza dubbio, per gli "io" che crediamo di essere, attraverso la più comune rivendicazione di singolarità, quello che è più difficile da ascoltare» (Bourdieu 2015, p. 816).

Abbandonando «la vecchia distinzione diltheyana» per affermare che «comprendere e spiegare sono un'unica cosa» (Ivi, p. 814), il ricercatore si dispone a un vero e proprio «esercizio spirituale, mirante a ottenere, attra-

18 Per esempio, se i valori dominanti identificano nella competizione inter-individuale la base del successo personale, la povertà potrà essere spiegata sociologicamente in termini di "inadeguatezza personale", omettendo tutto il resto. Nessuno, naturalmente, proverà a spiegare l'inverso, ossia come a una manifesta inadeguatezza personale di taluni ricchi, possano eventualmente corrispondere ingenti patrimoni (frutto di eredità, pratiche di corruzione etc.).

verso l'*oblio di sé*, una vera *conversione dello sguardo* che portiamo sugli altri, nelle circostanze comuni della vita» (Ivi, pp. 818-819). È il ritorno dell'antica pratica stoica della *prosthésis* che, nel prendere e comprendere l'intervistato "per quello che è", ne «accetta la necessità, nella forma dell'"amore intellettuale di Dio", cioè dell'ordine naturale, che Spinoza considerava la forma suprema della conoscenza» (Ivi, p. 819). Ancora una volta, spinozianamente, l'"ermeneutica" si svela come contrario esatto del "disprezzo": «Lo sguardo prolungato e accogliente, necessario per impregnarsi della necessità singolare di ogni testimonianza, e che di solito si riserva ai grandi testi letterari o filosofici, può essere accordato anche, per una sorta di *democratizzazione della postura ermeneutica*, ai racconti ordinari di avventure ordinarie» (Ivi, p. 828).

Così, se il mimetismo dei metodi mira ad accreditare la sociologia assomigliandola alle altre scienze, ma può finire col perdere la capacità di cogliere (euristica) e interpretare (ermeneutica) la specifica natura del proprio oggetto d'investigazione, allora occorre sostituirlo con un "mimetismo dell'oggetto", accostando il più possibile la biografia dell'intervistatore a quella dell'intervistato¹⁹. Nel rileggere oggi le testimonianze raccolte in questa ricerca del lontano 1993, è difficile obliterare che uno dei pregi principali di *La miseria del mondo* risiede proprio – come ci siamo sforzati di mostrare nella presentazione dell'edizione italiana dell'opera (cfr. Petrillo, Tarantino 2015) – nell'enorme potenziale euristico che essa dispiega ancora ai nostri giorni: le voci delle vittime della ristrutturazione economico-politica della fine del secolo scorso assumono un valore quasi profetico nella spiegazione degli effetti di una crisi che avremmo visto all'opera soltanto nel secolo nuovo; la restituzione di parola alla società aveva prodotto l'effetto innegabile di una sociologia capace di parlare a lungo.

Va sottolineato, però, che entrare in rotta di collisione netta con gli usuali discorsi d'accreditamento delle metodologie obiettiviste (neutralità emotiva, asetticità *standard* del *setting* di rilevazione, oggettività del linguaggio di restituzione dei dati rilevati) è soltanto la prima parte del lavoro: serve a smascherare «gli "pseudo-dotti" che, armati del loro "buon senso" e della loro presunzione, si precipitano a dire, nei giornali e davanti alle

19 Proprio per questo, ispirandosi al modello messo a punto da William Labov (1993) nei suoi celebri studi sulla parlata degli afroamericani di Harlem, Bourdieu cercherà di agire ogni qual volta sarà possibile sulla "struttura" del mercato linguistico e simbolico, avvalendosi di collaboratori adeguatamente formati ma culturalmente e socialmente prossimi ai mondi indagati, in grado di «avere accesso, nella forma della familiarità, alle categorie di investigati che desideravamo raggiungere» (Bourdieu 2015, p. 812).

telecamere, come sia fatto un mondo sociale che loro non hanno nessun mezzo efficace per conoscere o per comprendere» (Bourdieu 2015, p. 853). Comprendere la società richiede un passaggio ulteriore:

Per andare oltre le manifestazioni apparenti – sulle quali si accapigliano quelli che Platone chiamava i “doxosofi”, i “tecnici dell’opinione che si credono sapienti”, sapienti apparenti dell’apparenza – bisogna evidentemente risalire fino alle vere determinanti economiche e sociali degli innumerevoli attacchi alla libertà delle persone, alla loro legittima aspirazione alla felicità e alla realizzazione di sé [...] (Ivi, p. 854).

A tale scopo, è indispensabile «attraversare lo schermo delle proiezioni, spesso assurde, dietro le quali il disagio o la sofferenza, al tempo stesso, si mascherano e si esprimono» (*Ibidem*). Bourdieu è quanto di più distante si possa immaginare da ogni ingenua ipotesi di *sociologie au magnétophone* o di “misticismo del popolo” quale detentore di verità ultime. La sua visione della *maieutica* non coincide affatto con l’adesione acritica a un “pensiero nativo”: «Socrate interroga, ma non prende per oro colato le risposte che riceve. E il sociologo sa benissimo che le persone che forniscono risposte in perfetta buona fede non dicono necessariamente la verità» (Bourdieu, Chartier 2011, p. 58). In quanto dominato, il “popolo” è totalmente esposto ai “meccanismi simbolici del dominio”; compito del sociologo è, perciò, quello di smontarne l’*allogoxia*: «Il sociologo ascolta, interroga, fa parlare, ma si dota anche dei mezzi per sottoporre a critica ogni discorso» (Ivi, p. 59). Occorre, pertanto, disporsi a «una relazione di *ascolto attivo e metodico*, distante, tanto dal puro *laisser-faire* dell’intervista non direttiva, quanto dal dirigismo del questionario», capace di associare «la disponibilità totale nei confronti della persona interrogata, la sottomissione alla singolarità della sua storia particolare [...] alla costruzione metodica, forte della conoscenza delle condizioni oggettive, comuni a tutta una categoria» (Bourdieu 2015, p. 810, *passim*). La sociologia non deve rinunciare a se stessa:

È, infatti, sufficiente lasciar fare, astenersi da ogni intervento, da ogni costruzione, per cadere in errore: si lascia allora campo libero alle precostruzioni, o all’effetto automatico dei meccanismi all’opera persino nelle operazioni scientifiche più elementari (concezione e formulazione delle domande, definizione delle categorie di codificazione ecc.) (Ivi, p. 823).

Se la sociologia dei “tecnici del sondaggio” finisce spesso per ammantare di obiettivismo scientifico il più vieto senso comune, è «solo al prezzo di

una denuncia attiva dei taciti presupposti del senso comune che si possono contrastare gli effetti di tutte le rappresentazioni della realtà sociale, alla quale investigati e investigatori sono continuamente esposti», per esempio attraverso le narrazioni della stampa, che si impongono agli attori sociali «come enunciati preconfezionati di ciò che credono essere la loro esperienza» (*Ibidem, passim*). Se gli attori sociali «non posseggono la scienza infusa di quello che sono e di quello che fanno; più precisamente, non hanno necessariamente accesso all'origine del loro scontento o del loro disagio» (*Ibidem*), il sapere incorporato nel “mestiere di sociologo” può aiutarli a liberarsi di tali “prenozioni”, ossia delle rappresentazioni che essi si fanno della propria condizione: «Il sociologo, come un ostetrico, può aiutarli in questo lavoro, a condizione di possedere una conoscenza approfondita delle condizioni di esistenza di cui sono il prodotto, e degli effetti sociali che la relazione d'inchiesta e, attraverso di essa, la sua posizione e le sue disposizioni primarie possono esercitare» (Ivi, p. 824).

3. *Boîtes à outils*

A partire da queste riflessioni bourdieusiane possiamo, finalmente, provare ad avanzare qualche conclusione in merito alla conciliabilità delle posizioni del sociologo con quelle di Foucault. L'invocazione di una sociologia capace di restituire le biografie personali alle “determinanti sociali ed economiche” che le producono si apparenta soltanto in superficie alla tradizione dei classici: la ricerca di empatia – l'*Amor Dei* spinoziano – è una necessità metodologica contro i rischi di una neutralità interessata, ma non va assolutamente confusa con la pretesa durkheimiana – ribadita da Wright Mills (1962) – di assicurare una vita “felice e buona” ai soggetti delle proprie ricerche. Se l'obiettivismo è incapace di produrre verità scientifiche che non siano riproposizione bruta di “senso comune” e valori dominanti, il “si” degli intervistati rappresenta platonicamente un *pharmakon*, insieme veleno e unica cura possibile, secondo un'impostazione «preparata proprio da Foucault, al quale non a caso Deleuze riconosceva di aver conferito una nuova luce al *man* heideggeriano» (cfr. Brindisi 2014). Quanto al valore euristico delle testimonianze, il programma di Bourdieu appare, conseguentemente, piuttosto quello di mobilitare le singolarità per la spiegazione delle dinamiche generali, ancora una volta in perfetta continuità con il valore attribuito ai “singoli casi” nel disegno di una “storiografia del presente” tracciato da Foucault (e da Castel). Non si tratta di “oggettivare” vite singolari dentro un contesto generale, quanto di “comprenderle”

per “spiegare”: le biografie dei lavoratori precari, degli inquilini, degli studenti e delle loro famiglie, dei migranti, devono servire – depurate dalle loro *allogoxie* – a illuminare gli “obblighi spietati del mercato del lavoro” contemporaneo e di quello degli alloggi, così come gli assetti complessivi del “mercato scolastico” e di quello dei visti e dei permessi di soggiorno. È evidente l’analogia con la necessità posta da Foucault di dedicarsi allo studio delle lotte colte nella loro singolarità: «Ogni lotta si sviluppa intorno a un centro particolare di potere (uno di quegli innumerevoli piccoli centri che possono essere un capoccia, un portiere di case popolari, un direttore di prigione, un giudice, un responsabile sindacale, un redattore-capo di un giornale)» (Foucault 1982, p. 115). Descrivere tali lotte, «forzare la rete dell’informazione istituzionale, nominare, dire chi ha fatto, che cosa, indicare il bersaglio, è un primo rovesciamento del potere, un primo passo per altre lotte contro il potere»; infatti «se discorsi come quelli per esempio dei detenuti o dei medici di prigione sono lotte, è perché confiscano almeno per un istante il potere di parlare della prigione, oggi occupato dalla sola amministrazione e dai suoi comparari riformatori» (*Ibidem, passim*).

Nel muovere dal particolare al generale, dall’individuale al sociale, la sociologia elabora indubbiamente modelli esplicativi che possono avere effetti decisivi anche sotto il profilo dei singoli, consentendo loro di comprendere la propria posizione e, potenzialmente, persino – seguendo la lezione foucaultiana – di ribellarsi alle condizioni che l’hanno prodotta. Non si tratta affatto, però, di ricavarne con Comte l’idea di una nuova primazia per le scienze sociali, né di accedere a un nuovo normativismo prescrittivo à la Durkheim. Bourdieu si dichiara estraneo tanto «all’ambizione della disciplina sovrana», tanto a quella – e qui l’autore si distacca da Spinoza – «formulata nel modo più chiaro da Durkheim: l’ambizione, che potremmo definire spinozista, della produzione di una verità che trascende gli interessi particolari» (Bourdieu, Chartier 2011, p. 78). È l’ambizione “politico-tecnocratica” di Durkheim, secondo la quale, «poiché il sociologo detiene la conoscenza del tutto, può dire ai singoli individui, meglio di quanto possano fare loro stessi, ciò che è bene per loro» (Ivi, p. 79). È anche, secondo Bourdieu, l’atteggiamento incorporato dagli economisti *mainstream* i quali, rivendicando di essere in possesso di un sapere posto al di sopra degli interessi confliggenti dei singoli, pretendono di imporre a tutti le proprie astrazioni normative.

All’*embeddedness* violenta degli economisti deve corrispondere l’“agire empatico” dei sociologi, secondo il precetto di Russell posto da Bourdieu a *esergo* de *Le strutture sociali dell’economia*: «Mentre l’economia riguarda il modo in cui le persone scelgono, la sociologia riguarda

il modo in cui le persone non hanno alcuna scelta» (cfr. Bourdieu 2004, p. 11). In un'intervista del novembre 2001 al brasiliano «O' Globo» (Bourdieu 2002), il sociologo rivendicava una perfetta continuità fra gli intenti di quest'ultimo lavoro – smontare i discorsi correnti del sapere economico – e i suoi primi lavori sull'Algeria, dove si trattava di smontare i discorsi correnti del sapere coloniale.

Nella sua conversazione con Deleuze su *Gl'intellettuali e il potere*, Foucault asseriva che «Il ruolo dell'intellettuale non è più di porsi “un po' avanti e un po' a lato” per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l'oggetto e lo strumento: nell'ordine del “sapere”, della “verità”, della “coscienza”, del “discorso”» (Foucault 1982, p. 109). Se l'agire sociale è essenzialmente governato dai simboli e dalle produzioni discorsive, se il potere si esercita foucaultianamente in stretta connessione coi saperi e con la capacità che essi hanno di imporsi politicamente come “senso comune”, l'essenza tutta politica della sociologia non può che risiedere nella sua capacità di decostruire la *doxa*, restituendo a tutti gli attori sociali la “possibilità di scegliere”. Al pari dell'“intellettuale specifico” pensato da Foucault, il sociologo immaginato da Bourdieu non ha alcuna missione salvifica da compiere e nessun precetto da additare²⁰. Nel suo offrire «ai cittadini che ne sono sprovvisti tutti gli strumenti scientifici attualmente disponibili» per dotarli di mezzi che consentano loro di posizionarsi autonomamente in merito alle questioni più brucianti dell'attualità politica, questo atteggiamento si oppone tanto ai “saperi esperti” al servizio (tutt'altro che disinteressato) del potere, tanto al ribellismo fatuo dell'“intellettuale negativo” – o “intellettuale totale” – «che prende posizione su tutti i problemi del momento senza altri strumenti al di fuori del proprio giudizio individuale, vale a dire, assai spesso, i propri pregiudizi» (Bourdieu 2002, p. 234, *passim*).

Il rimprovero assai spesso mosso a Bourdieu di un ingenuo “scientismo” che lo contrapporrebbe insanabilmente alla visione tutta “politica” della scienza incarnata da Foucault appare alquanto poco fondato, per almeno due buoni motivi. *L'héxis tôn aletheûein*, l'aristotelica “disposizione a perseguire la verità” posta da Bourdieu a fondamento del “mestiere di socio-

20 L'unica differenza fra l'intellettuale teorizzato da Bourdieu e l'“intellettuale specifico” foucaultiano, sembra riguardare la “scala”, piuttosto che la “specie”: Bourdieu pensa, infatti, che i tempi attuali rendano indispensabile affiancare il sapere “specifico” del sociologo a quello di altri studiosi (storici, politologi, economisti, antropologi etc.) nella figura di un “intellettuale collettivo”, capace di resistere meglio alla complessità delle sfide poste alla società dai processi di globalizzazione.

logo” (cfr. Bourdieu 2015, p. 824) non si costituisce affatto in “volontà di sapere” come “volontà di potenza”, bensì si gioca processualmente proprio come volontà programmatica di decostruire ogni “verità rivelata”: la verità come “metodo” si gioca nel processo, nella natura irriducibilmente conflittuale della società che esplora e nei conflitti cui può dare essa stessa vita, non è una “proprietà pertinente” allo statuto del ricercatore, nulla che si possa definitivamente possedere. La postura “maieutica”, infatti, è propriamente la postura di chi, interrogando, interroga se stesso e chiama in causa “riflessivamente” il punto da cui rivolge il proprio sguardo, nella fattispecie il sapere “scientifico”. Nel suo accostare Socrate, Bourdieu recupera tutta intera la profonda carica sovversiva, la sfida radicale posta al senso comune e ai valori dominanti rappresi nel sistema organizzato dei saperi insita nella domanda socratica per eccellenza: *ti estin alétheia?* Secondo la nota *lectio* nietzschiana, a essere revocata in dubbio, qui, non è tanto la possibilità di una “verità in sé”, quanto la pretesa di ascrivere a sé tutta la verità propria di ogni “tener per vero”. La “verità” è soltanto nel mantenere perennemente intatta la valenza interrogativa della domanda sulla sua natura, ossia sulle ragioni sociali che di volta in volta la cristallizzano in una determinata forma. In definitiva, per Bourdieu tutta la verità si gioca nei dispositivi di “veridicità” e “veridizione” propri del concetto foucaultiano di *epistème*. Il problema della verità è sempre storico e politico: la controprova è che «non ogni cosa può essere detta in ogni tempo» (Foucault 1971, p. 61). Scartando di lato rispetto alla prospettiva esistenzialista di un’“autenticità” pura dell’essere contrapposta alla “falsa vita” imposta all’uomo dalla società, sia Foucault che Bourdieu esplorano, in fondo, proprio le modalità – apparentemente paradossali – attraverso le quali “verità” e *doxa* collassano e si fondono quotidianamente insieme nel gioco politico-sociale.

Ne consegue che né la filosofia né la scienza hanno alcuna morale da offrire. Nella sua lettura di Spinoza, Deleuze (1998 e 1999)²¹ vede nell’*Etica* (Spinoza 2007b) proprio un compiuto distacco dalla “morale” in quanto “sistema di giudizio”. Laddove la morale si esprime nella formula del “tu devi”, l’etica spinoziana andrebbe pensata alla stregua di un’“etologia” in grado di porsi come una rassegna dei differenti “modi d’esistenza immanenti” priva di qualunque *animus* o apprezzamento: «Nella Natura non vi sono né Bene né Male: vi è una differenza etica, non un’opposizione morale» (Deleuze 1999, p. 211). In questo senso, l’etica spinoziana si presenta

21 Sul tema si veda anche il saggio su *Spinoza e le tre “etiche”*, in Deleuze 1996, pp. 179-193.

– proprio come l’etologia – come un “sapere delle pratiche”, in grado di offrire a chi legge gli strumenti per posizionarsi consapevolmente all’interno del mondo. Il richiamo all’etica spinoziana come “sapere delle pratiche” è precisamente ciò che permette a Bourdieu di fondare una sociologia svincolata tanto dal legame con il potere come “classificazione delle condotte”, quanto dall’ambizione a costituirsi essa stessa in contropotere morale abilitato a proclamare l’unica verità possibile. Il “comprendere” bourdieusiano consiste, infatti, proprio nell’accostare gli intervistati senza instaurare con essi la “distanza oggettivante” che li ridurrebbe «allo stato di curiosità entomologica» (cfr. Bourdieu 2015, p. 38). L’etologia è intesa qui come l’esatto opposto non solo dell’entomologia fine a se stessa, ma anche di ogni tassonomia, di ogni classificazione delle condotte tesa a stabilire gerarchie morali fra di esse secondo il modello classico delle scienze sociali ancor oggi così in voga: basta esplorare gli scaffali di una qualsiasi libreria per osservare le tavole colorate mediante le quali giovani e migranti, disoccupati e famiglie, senza fissa dimora e abitanti delle periferie vengono minuziosamente catalogati e classificati in gruppi e sottogruppi, articolate tassonomie di condotte, culture e subculture, gradi comparativi di resilienza etc. Lo studio delle *humanae actiones* condotto da Bourdieu e Foucault sui rispettivi oggetti di ricerca – che si tratti di pratiche di sopravvivenza o di internamento – appare sideralmente distante da tali prospettive di sguardo – distanti e moralizzatrici insieme – e sembra trovare proprio in Spinoza una comune matrice. Le “tesi pratiche” di quest’ultimo implicano, infatti, «una triplice denuncia: della “coscienza”, dei “valori”, delle “passioni tristi”. Sono queste le tre grandi analogie con Nietzsche» (Deleuze 1998, p. 27) e, si potrebbe aggiungere, con Foucault e Bourdieu... In conflitto aperto con ogni prescrittativismo morale e in plastica opposizione alla morale sartriana dell’“autenticità”, per Spinoza come per Nietzsche, per Bourdieu come per Foucault, sono proprio le differenze nei modi di esistere, le “inautenticità” parziali della vita quotidiana – o, se si vuole, la “differenza etica” nella sua parzialità – a fondare insieme l’unica via per “comprendere” e l’unica possibilità di resistere al pensiero unico e omologante della *doxa*.

Se la “storia della verità” è, in ogni momento, storia del rapporto tra soggetti e poteri/saperi di assoggettamento e le procedure oggettivanti delle scienze umane costituiscono incessantemente gli uomini come “soggetti assoggettati”, in ogni forma di oggettivazione possono agire spinte di soggettivazione che fanno da contraccolpo: sono le “lotte” narrate da Foucault, è lo spazio delle “resistenze” evocato da Bourdieu. Si tratta, foucaultianamente, della storia come insieme di “linee di scontro”; bourdieusiana-

mente, della società come “campo”: a ogni “potere”, un “contropotere”. In forza di questa instabilità del potere, Foucault assegna all’intellettuale un compito spinozianamente “pratico”, del tutto analogo a quello del sociologo bordieusiano: far giocare gli “effetti di verità” come strumenti di liberazione individuale e collettiva (Foucault 1994b, p. 38). Si tratta, certo, di un compito tutt’altro che facile: proprio alla luce delle rispettive teorie, né Foucault né Bourdieu possono nutrire una fede cieca e ingenua nelle possibilità di liberazione offerte dal proprio sapere critico. Per inciso, va notato che il primo sembra paradossalmente accedere, in alcuni passaggi, a un ottimismo maggiore di quello espresso dal sociologo “scientista”, il secondo può apparire, a tratti, meno fiducioso: «Rendere coscienti i meccanismi che rendono la vita dolorosa, persino invivibile, non significa neutralizzarli: portare alla luce le contraddizioni non significa risolverle» (Bourdieu 2015, p. 854). Tuttavia, la sociologia per Bourdieu era e resta *un sport de combat*²², così, se «è vero che, più apprendo sul mondo sociale attraverso la mia ricerca e le mie letture, più ho delle ragioni [...] per disperare dell’avvenire [...], non posso impedirmi di ripartire sempre per combattere» (Id. 2002, p. 241). Infatti, «quello che il mondo sociale ha fatto, il mondo sociale, armato di questo sapere, può disfarlo» (Id. 2015, p. 854).

Lo spazio infinito delle possibilità (e delle lotte possibili) si apre – per Bourdieu come per Foucault – appena al di là dei meccanismi di potere e devastazione che il sapere critico porta alla luce. Bourdieu conclude che, «se è vero che la maggior parte dei meccanismi economici e sociali alla base delle sofferenze più crudeli [...] non sono facili da bloccare o da modificare», è pur certo che, in ogni caso, «nulla è meno innocente del *laisser-faire*», nulla peggio di una sociologia che rinunci al principio di realtà in favore della *doxa* (cfr. Bourdieu 2015, p. 854). Si tratta, in fondo, di immaginare una sociologia come possibile dispositivo di riattivazione di un mondo politico che «si è a poco a poco richiuso su se stesso, nelle sue rivalità interne e nelle sue poste in gioco». Si tratta di opporre le possibilità offerte da un sapere critico sul mondo a una realtà spesso fatta di nuovi dirigenti «designati nei dibattiti televisivi e nei conclavi di apparato», governi «prigionieri di un *entourage* rassicurante di giovani tecnocrati, che spesso ignorano quasi tutto della vita quotidiana dei loro concittadini» e giornalisti «sottomessi ai vincoli che fanno pesare su di loro le pressioni o le censure dei poteri interni ed esterni» (Ivi, p. 851, *passim*). Non si tratta, ovviamente, di immaginarsi per i sociologi un

22 Si veda l’omonimo film sull’autore del regista Pierre Carles, *La sociologie est un sport de combat* (2001).

futuro da “consiglieri del principe”, né di rispolverare per loro ruoli da “intellettuali organici”, unici interpreti autorizzati dei “bisogni del popolo”. La sociologia immaginata da Bourdieu non è arte di governo e non è *voice* di protesta; è “gioco politico” essa stessa, nella consapevolezza che lo è sempre stata e che lo sarebbe comunque:

Una politica realmente democratica deve dotarsi degli strumenti per sfuggire all’alternativa tra l’arroganza tecnocratica, che pretende di rendere gli uomini felici loro malgrado, e la rinuncia demagogica, che accetta come verdetti l’espressione della domanda sociale che può manifestarsi attraverso le inchieste di mercato, i risultati dell’*audimat*²³ o i livelli di popolarità (*Ivi*, p. 852).

Smascherando le pretese della *doxa* ammantata di scienza (e/o della *doxa* dissimulata nelle teorie scientifiche) e restituendo gli “strumenti” per sfuggire all’alternativa tra “arroganza tecnocratica” e “rinuncia demagogica”, la sociologia non recupera soltanto se stessa e le proprie premesse/promesse fondative – l’*hêxis tôn aletheûein* – ma si candida a un ruolo attivo nel gioco delle verità politiche. Le parole con le quali Bourdieu si congeda dal lettore ne *La miseria del mondo* individuano in questi “strumenti” «gli unici mezzi razionali per utilizzare pienamente i margini di manovra lasciati alla libertà, ossia all’azione politica» (*Ivi*, p. 854). Entro tale prospettiva, il pensiero di Bourdieu sembra spingersi ad accompagnare Foucault sin nelle sue posizioni ultime, quelle – invero assai contestate – della cosiddetta “svolta greca” (cfr. Foucault 2009). Come non cessa di ripetere l’immortale lezione di Pericle al Ceramico di Atene, assai più del *carisma* (le doti personali degli attori politici), ben più dell’*isegoria* (la libertà formale di parola) e dell’*isonomia* (l’eguaglianza di tutti di fronte alla legge), molto prima della *politèia* (la costituzione formale che una comunità si è data), a fondare la politica è soprattutto l’*agon*, la *dynamis*, il gioco, il movimento, l’indispensabile trasformazione; se si vuole, lo “sviluppo”, o il “progresso”. È solo all’interno di questo gioco e di questo movimento necessari che la vita democratica può realmente svolgersi; soltanto il coraggio di “dire il vero” di fronte al potere assicura che una comunità assuma effettivamente le decisioni migliori per tutti. Foucault e Bourdieu, entrambi lontani da ogni volontà di sapere come volontà di potere, da ogni intento moralisteggiante di possedere o insegnare verità, forniscono indispensabili *boîtes à outils* per riattivare la macchina in affanno della politica ai nostri giorni: la verità come “gioco” collettivo e plurale, la *parresia* contro la *doxa*. Può darsi che abbia sin qui peccato di quella infedeltà che, secondo

23 Il sistema francese di rilevamento degli ascolti televisivi.

Foucault, sempre si deve agli autori più amati; ma è certo che – con queste due cassette piene di possenti attrezzi ermeneutici, una in una mano, una nell'altra – sento il mio procedere di sociologo assai più sicuro e saldo che con qualunque ipertecnologico dispositivo di analisi obiettivista dei dati.

Antonello Petrillo
 Università degli Studi di Napoli
 “Suor Orsola Benincasa”
 (antonello.petrillo@unisob.na.it)

Bibliografia

- Bourdieu P., 1976, *L'opinione pubblica non esiste*, in «Problemi dell'Informazione», n. 1, pp. 71-88.
- Id., 1991, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti (ed. or. 1982).
- Id., 1997, *Sulla televisione*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1996).
- Id., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 1999, *Gli usi sociali della scienza. Per una sociologia clinica del campo scientifico*, Roma, Seam (ed. or. 1997).
- Id., 2002, *Incorrigiblement optimiste*, in «AgonE. Philosophie, Politique & Sociologie», nn. 26-27, pp. 233-245 (ed. or. 2001).
- Id., 2003, *Il mestiere di scienziato*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2001).
- Id., 2004, *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste, Asterios (ed. or. 2000).
- Id., 2005, *Il senso pratico*, Roma, Armando (ed. or. 1980).
- Id., 2009, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1994).
- Id., 2013, *Homo Academicus*, Bari, Dedalo (ed. or. 1984).
- Id., 2015, *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis (ed. or. 1993).
- Bourdieu P., Chartier R., 2011, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Bari, Dedalo (ed. or. 2010).
- Bourdieu P., Passeron J.-C., 1966, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris, Minuit (ed. or. 1964).
- Idd., 1970, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.
- Brindisi G., 2014, *Pierre Bourdieu, La miseria del mondo*, in «Kajak», n. 1, www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-1-sottosuoli/recensionemiseriadelmondo.pdf
- Caporali R., 2000, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori.
- Caporali R. et al. (a cura di), 2007, *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio.
- Castel R., 2002, *La sociologie et la réponse à la demande sociale*, in Lahire B. (ed.), *À quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, pp. 67-77.
- Chomsky N., Foucault M., 2005, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Roma, DeriveApprodi (ed. or. 1974).

- d'Alessandro L., Petrillo A., 2016, *Editoriale. Tra Pòros e Penia: il Meridione italiano al banchetto della mondializzazione*, in «Cartografie sociali. Rivista di sociologia e scienze umane», n. 1, pp. 9-28.
- Deleuze G., 1996, *Critica e clinica*, Milano, Cortina (ed. or. 1993).
- Id., 1998, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati (ed. or. 1981).
- Id., 1999, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet (ed. or. 1968).
- Id., 2002, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi (ed. or. 1962).
- Id., 2009, *Foucault*, Napoli, Cronopio (ed. or. 1986).
- de Pablos Escalante R., 2017, *Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer*, in «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», n. 50, pp. 165-186.
- Foucault M., 1971, *L'Archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli (ed. or. 1969).
- Id., 1982, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana A. e Pasquino P., Torino, Einaudi (ed. or. 1977).
- Id., 1991, *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, Arte Tipografica (ed. or. 1974).
- Id., 1994a, *La volonté de savoir*, in Id., *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, pp. 240-244 (ed. or. 1971).
- Id., 1994b, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in Id., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di Dalla Vigna P., Milano, Mimesis, pp. 30-42. (ed. or. 1978).
- Id., 2003, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2001).
- Id., 2009, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2008).
- Gratton P., 2013, *Spinoza and the biopolitical roots of modernity*, in «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», vol. 18, n. 3, pp. 91-102.
- Juniper J., Jose J., 2008, *Foucault and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject*, in «History of the Human Sciences», vol. 21, n. 2, pp. 1-20.
- Labov W., 1993, *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit.
- Löwith K., 1999, *Spinoza. Deus sive natura*, Roma, Donzelli (ed. or. 1986).
- Id., 2000, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli (ed. or. 1967).
- Lupo L., 2006, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS.
- Macherey P., 2011, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, ETS (ed. or. 2009).
- Id., 2014, *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, ombre corte.
- Negri A., 2006, *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi.
- Nietzsche F.W., 1962, *Epistolario 1865-1900*, Torino, Einaudi.
- Id., 1984, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano, Adelphi (ed. or. 1887).

- Id., 1993, *La gaia scienza*, in Id., *Opere 1882/1895*, Roma, Newton Compton (ed. or. 1882).
- Petrillo A., Tarantino C., 2015, *Presentazione. Manuale di sociologia fantastica*, in Bourdieu P., *La miseria del mondo*, cit., pp. 11-24.
- Righetti S., 2012, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi Editore.
- Scandella M., 2012, *Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, pp. 308-332.
- Spinoza B., 2007a, *Trattato politico*, in Id., *Opere*, a cura di Mignini F. e Proietti O., Milano, Mondadori (ed. or. 1677).
- Id., 2007b, *Etica*, in Id., *Opere*, cit. (ed. or. 1677).
- Id., 2007c, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Opere*, cit. (ed. or. 1677).
- Id., 2007d, *Trattato teologico politico*, in Id., *Opere*, cit. (ed. or. 1670).
- Wollenberg D., 2013, *Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 51, n. 4, pp. 617-649.
- Wright Mills C., 1962, *L'immaginazione sociologica*, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1959).

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA
FOUCAULT, BOURDIEU ET LA SOCIOLOGIE
DE LA PHILOSOPHIE.

À propos des *Leçons sur la volonté de savoir*¹

Abstract:

In this text, I analyze the model of history of philosophy proposed by Michel Foucault in the first course he taught at the Collège de France *Leçons sur la volonté de savoir*. Subsequently, I confront this model with the one proposed by Bourdieu in *Méditations Pascaliennes*. This will serve to re-analyze Foucault's speech and verify its ambiguities. Finally, I will propose a model of the history of philosophy that integrates both the theoretical contributions of Foucault and those of Bourdieu.

Keywords:

Sociology of Philosophy, Bourdieu, Foucault, Contemporary French Philosophy, Sociology of Knowledge.

Dans cet article, je vais présenter une critique des modèles dominants de l'histoire de la philosophie. Elle a été proposée par Michel Foucault dans *Leçons sur la volonté de savoir*, son Cours au Collège de France de 1970-1971 (2011). Premièrement, je vais montrer brièvement le contexte de ce cours. Ce contexte me semble central pour comprendre les apports de Foucault mais aussi ses limites. Deuxièmement, je vais mettre en parallèle la critique de la raison scolastique chez Michel Foucault et la critique des modèles de l'histoire de la philosophie proposée par Pierre Bourdieu; avec ces outils je ferai un petit retour sur le discours de Foucault. Je le montrerai comme une forme

1 Ce texte a été écrit dans le cadre du projet de I+D “La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad” (FFI2014-53792-R).

de compromis entre la rupture avec les modèles standard de commentaire et une continuation sophistiquée. Finalement, je vais proposer un modèle qui intègre les apports de Foucault et de Bourdieu dans la critique de la raison scolastique. Je vais tenter de mettre en rapport les modalités de scolastique avec des moments dans les trajectoires des philosophes.

Je commence avec le contexte de Michel Foucault.

1. Contexte

Foucault va proposer son modèle de lecture de l'histoire de la philosophie dans une situation inaugurale. Et cela dans un double sens. En premier lieu, il le fera dans son premier cours au Collège de France et, en deuxième lieu, il le fera dans un contexte de profonde politisation de sa pensée. Cette politisation supposait une inflexion – ou peut-être une rupture – avec son travail des années soixante. Sur le premier point, il va mettre en question tout un modèle d'histoire de la philosophie, celui qui sépare la philosophie du pouvoir, le texte philosophique de son histoire. D'autre part, l'insertion politique de Michel Foucault se fait autour d'un débat sur la justice populaire qui occupe les années 1970 et 1971: en janvier 1971, il participera à la conférence de presse qui présente le GIP, le Groupe d'information sur les prisons. Dans ses interventions politiques, Foucault critique le modèle de Tribunal Populaire que défendaient Sartre et les maoïstes. Notre philosophe dénoncera la forme même du Tribunal: l'idée de neutralité de l'appareil judiciaire, son pouvoir exécutoire et la croyance d'une instance tierce entre les masses et ses oppresseurs. On doit le garder à l'esprit quand on lit sa généalogie – à travers Œdipe – du jury du peuple dans la Grèce Classique. Quand il parle de Solon, il parle aussi de Sartre. Celui-ci avait légitimé un Tribunal Populaire à Lens pour juger la mort, à la suite d'un coup de grisou, de seize mineurs des Houillères à Hénin-Liétard. Plus loin, c'est aussi le modèle du Tribunal Russel sur le Vietnam – proposé par Daniel Cohn-Bendit comme paradigme – qui est mis en question (Artières *et al.* 2003, p. 15; Foucault 1994, p. 348).

Foucault se trouve alors devant une double voie: celle qui le connecte à un modèle novateur d'histoire de la philosophie et celle qui va devenir un réseau militant sur un thème dont il va écrire un de ses livres majeurs (*Surveiller et Punir*). Dans ce groupe, en plus des militants d'extrême gauche, il y avait des intellectuels distingués, comme l'helléniste Pierre Vidal-Naquet. Les choix de Foucault vont être ajustés au *kairos*, toujours avec son remarquable sens de l'opportunité. Il est stupide d'interpréter ça comme

une critique. Ceux qui se savent au centre de l'espace d'attention, et dans un contexte où les dimensions intellectuelles et politiques se superposent, luttent pour concentrer le débat autour de leurs prises de position – c'est une idée de Randall Collins qui décrit assez bien la vie au centre des réseaux intellectuels (Pestaña 2007).

Dans cette conjoncture, Foucault va nous proposer:

- une construction de deux idéaux-types d'histoire de la pensée: celui d'Aristote contre celui de Nietzsche;

- une homologie – c'est la génialité de Foucault – d'Aristote avec la leçon sur le fonctionnement de la justice qu'il dérive d'*Oedipe Roi*, la tragédie de Sophocle. De cette façon, et à un niveau très sophistiqué, on a ensemble la critique de la justice et la critique de la norme dominante de la philosophie. La lutte pour une autre histoire de la philosophie et la lutte contre l'idéologie spontanée de l'objectivité pénale marchent main dans la main. Je disais que Foucault était actif sur les deux fronts, celui de la philosophie et celui du militantisme. Il réussit à joindre les deux entreprises.

Foucault trace une homologie entre la justice pénale et l'inconscient philosophique d'Aristote. De cette façon, il propose une nouvelle manière de faire l'histoire de la philosophie, fortement inspirée par les apports des chercheurs du Centre Louis Gernet, camarades de lutte (c'est le cas de Pierre Vidal-Naquet), mais aussi novateurs théoriques dans les sciences humaines. Dans un compte rendu enthousiaste de *Clisthène l'Athénien*, le jeune Bourdieu extrait cette leçon de l'ouvrage désormais classique de Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet (Bourdieu 1964). Le texte, disait-il, montre la productivité de la méthode des homologies qui consiste à mettre en rapport des clivages dans un contexte avec des clivages dans un autre. Cela ne veut pas dire qu'il existe une correspondance absolue mais que l'*habitus*, dira Bourdieu, tend à se situer de manière similaire dans les clivages des différents domaines qu'il habite. Cette question sera centrale dans la sociologie de la philosophie de Pierre Bourdieu. La méthode de l'homologie des oppositions – par exemple entre situation dans l'espace social et choix philosophiques (des disciplines, des auteurs et des manières de les traiter) – peut être utilisée comme une hypothèse heuristique ou comme un modèle ontologique sur le fonctionnement du monde social. J'ajoute que cette dernière tendance est fort critiquable et elle suppose une sorte de philosophie spontanée de la sociologie bourdieusienne de la philosophie dont il faut toujours se protéger: le problème des homologies est toujours empirique et il n'existe pas de correspondances automatiques. Toute l'épistémologie de Jean-Claude Passeron suppose une mise en garde contre ce genre d'automatisme sociologique (Pestaña 2005).

Pour revenir à Foucault, celui-ci va donc se connecter avec le Centre Louis Gernet. Premièrement, par son choix d'objet. *Œdipe Roi* avait été le centre de remarquables textes de Jean-Pierre Vernant contre la psychanalyse et de débat avec Lévi-Strauss: *Œdipe sans complexe* et *Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Œdipe Roi* (Vernant, Vidal-Naquet 2002, pp. 99-136). C'était alors un thème fortement chargé d'un sens théorique mais aussi politique, dans la mesure où le débat avec la Grèce classique était une tradition fortement réputée en France (Leonard 2005). Mais Foucault produit aussi un coup double: il défend une nouvelle méthode philosophique et fait un lien entre ses choix politiques (dans la mouvance contre les prisons) et ses choix théoriques. Foucault va nous dire dans son premier cours du Collège de France: avec la fin des ordales aristocratiques (il suit de près Louis Gernet et ses études sur le pré-droit dans la Grèce ancienne), avec l'avènement des témoins, avec l'idée d'une objectivité qui peut être représentée par un serviteur de Corinthe ou un esclave de Thèbes, s'ouvre l'espace d'une philosophie représentée sur le mode de l'objectivité, celle qui va être revendiquée surtout par Aristote et contre laquelle Foucault va se définir – au moins pendant une période de sa carrière.

2. Les opérations scolastiques

Foucault considère la scolastique comme un événement inauguré par Aristote. Cet événement continue à se réitérer jusqu'à présent dans la mesure où on continue à réactualiser les mêmes opérations. Celle d'Aristote est un modèle de lecture et d'histoire de la philosophie en opposition à celui fondé sur des homologues, comme celles suggérées par Foucault entre la vérité en philosophie et la vérité fondée sur la nouvelle pénalité en Grèce. Les opérations de la méthode scolastique sont au nombre de trois.

Première opération: on peut l'appeler celle de la coappartenance de la vérité et de l'erreur dans les textes philosophiques. Cela suppose deux choses. Premièrement, on élimine un critère de progrès scientifique pour l'histoire de la philosophie. Il n'existe pas, dit Foucault, «d'ostracisme philosophique» (2011, p. 36)². Pourtant l'histoire de la philosophie ne relève pas du jeu littéraire. Il ne s'agit pas de vérités encryptées, chiffrées, comme celles qu'on peut trouver chez Homère ou les auteurs de tragédie. Aristote nous montre que toute philosophie est écrite “dans la vérité” mais sans la maîtriser, et ce, en deux sens: elle ne voit pas tout – le sens le plus vul-

2 Voir à ce sujet *ivi*, pp. 36-44.

gaire – et elle transmet une part de vérité dont elle n'est pas consciente. Voilà donc la première opération; on est toujours condamné à faire le commentaire des philosophes. Je dirais: ce modèle de vérité est très proche du modèle de vérité mis en valeur par Heidegger dans le paragraphe 44 d'*Etre et temps* et dans l'article *Sur l'essence de la vérité*. Heidegger est un interlocuteur permanent dans ce cours, duquel Foucault se détache et auquel il s'assimile dans un jeu complexe à déchiffrer.

La deuxième opération scolastique est de considérer que la philosophie est une question exclusivement de noms propres, d'individus qui débattent de la vérité. Il est donc impossible de réduire la philosophie à des noms communs: période historique, conditions d'existence, classements sociaux de philosophes... Bien sûr, il est toujours possible d'inclure les philosophes dans des courants (empirisme, idéalisme, etc.) mais qui ne peuvent pas se substituer à l'analyse des individualités. Le commentaire de l'œuvre individuelle: voilà le centre de la tâche philosophique.

La troisième opération est l'exclusion du sophiste. Le sophiste utilise les énoncés philosophiques comme un jeu de pouvoir, avec l'intention de gagner et de s'imposer à autrui. Le sophiste, selon Aristote, joue avec un problème structurel du langage: il est impossible d'établir une correspondance bi-univoque entre les mots et les choses. Les choses sont infinies, les mots limités. S'ouvrent donc toute sorte de confusions à partir desquelles le sophisme peut agir. Devant cette situation critique, deux dynamiques peuvent s'opposer: l'une, l'opération "apophantique" (Heidegger parlait du «*logos apophantikos*» à propos d'Aristote: 1993, p. 43), c'est de tenter toujours de tendre vers la signification, vers l'objectivité de ce qui a été dit; l'autre, l'opération "éristique", conflictuelle, sophistique, est de s'adresser aux énoncés situés dans un contexte, comme partie d'une opération de pouvoir, de dispute. La philosophie se concentre sur la signification, tandis que tous ceux qui cherchent à regarder les énoncés au niveau des jeux de pouvoir restent dans la sophistique. Cette opération tente de fermer encore le texte sur lui-même. Parler du texte et du pouvoir, c'est jouer au sophiste. C'est le choix de Foucault, et c'est l'accusation qu'on trouve de la part d'une bonne partie des philosophes contre toute histoire "externe" de la philosophie.

3. Bourdieu, le commentaire scolastique et un retour sur le modèle de Foucault

Le modèle de commentaire scolastique mis en lumière par Foucault est proche de la critique de Bourdieu des cadres dominants de l'histoire

de la philosophie. Dans *Méditations pascaliennes*, Bourdieu établit trois types d'histoire dont l'effet est de réduire la philosophie au commentaire (1997, pp. 54-59). Premièrement, il existe le modèle de Kant, dans lequel le philosophe s'intéresse aux liens entre les idées. Certes, les idées sont advenues dans l'histoire mais le philosophe ne s'occupe que de leur valeur intrinsèque, un peu à la manière dont la philosophie positiviste de la science sépare le contexte de la découverte du contexte de la justification: seul le deuxième volet est pertinent pour l'histoire des idées scientifiques. L'histoire de la philosophie est celle de la raison humaine et non l'histoire de sa genèse empirique.

Deuxièmement, Bourdieu délimite la perspective d'Hegel. La philosophie chronologique est aussi un cheminement logique et le dernier philosophe culmine le travail fait par le philosophe antérieur, par toute la philosophie précédente. Tout a été nécessaire dans la grande épopée de la raison. Enfin, il existe aussi un troisième modèle, typiquement consacré par Heidegger, qui consiste en un retour à l'origine. Dans le passé, on trouve le principe d'une déchéance dont résulte toute l'histoire de la philosophie. Le lecteur du passé, qui lit d'une manière nouvelle, se consacre aussi comme auteur d'une nouvelle compréhension de la pensée.

Face à ces trois formes d'enfermement du texte dans le commentaire, Bourdieu sollicite l'aide d'un des classiques de l'herméneutique historique. Spinoza, dans le *Traité théologique-politique*, propose une autre façon d'être «d'une véritable science des œuvres culturelles». Pour comprendre les textes sacrés, il faut connecter l'expérience sociale des individus, le modèle discursif choisi et les formes de canonisation dont ils ont fait l'objet. Dans ce triangle (expérience sociale, formes de discours, formes de réception et de canonisation) – Bourdieu a raison – se joue le grand défi d'une sociologie de la philosophie.

On pourrait utiliser ce modèle de Bourdieu pour effectuer un retour sur la construction de Foucault. On commencera, pour poursuivre le modèle de Spinoza, avec l'expérience sociale. D'une part, on peut saisir – on l'a déjà dit –, une manière d'investir l'histoire de la vérité très liée à sa conjoncture spécifique: *Œdipe Roi*, homologue de la vérité philosophique est une manière de connecter les intérêts politiques de Foucault avec un récit des fondements de l'histoire de la philosophie. D'autre part, il réalise des opérations de mise en récit de l'histoire de la philosophie qui ont à voir avec un certain canon philosophique. Il est question alors des deux autres dimensions de formes de discours et de rapport avec le Canon philosophique.

Voyons le Canon. D'une part, la thèse d'Aristote soutenant fondamentalement le langage représentatif ou "apophantique" est explicitement

une lecture heideggérienne qui avait été fortement questionnée par Pierre Aubenque dans *Le problème d'être chez Aristote* (1974, pp. 128-138) – livre que Foucault connaissait selon les éditeurs du cours³. D'autre part, les sophistes de Foucault – qu'il met en rapport avec la littérature de Raymond Roussel et d'autres transgresseurs de la littérature (2011, pp. 59-61) – sont très proches du portrait que propose Nietzsche dans *La volonté de puissance*, livre que Foucault utilisait aussi: des sophistes relativistes, liés à la revendication sauvage du pouvoir. Nietzsche les rapporte au célèbre dialogue de Mélos, tel qu'il a été reconstruit par Thucydide (2000, pp. 300-302)⁴. Pourtant il existe des générations à différencier chez les sophistes et avec des idées philosophiques tout à fait diverses: Calliclès et Protagoras d'Abdera n'ont pas grand-chose en commun. Une autre généalogie plus politique du mouvement des sophistes était possible. Elle aurait pris tout son sens dans une histoire institutionnelle de la démocratie athénienne. Foucault parle de la démocratie avec Édipe – et donne une version assez curieuse des réformes de Solon⁵ – mais il ne rentre pas dans des détails sur le fonctionnement des institutions – même sur celles qu'il semble évoquer dans ses développements. Le lecteur assiste à une thèse assez séduisante sur la vérité démocratique, produite à la fin d'*Édipe Roi* par les deux personnages le plus humbles: le serviteur de Corinthe et l'esclave de Thèbes. Tout dans le récit d'Édipe, nous dit Foucault, est lié à l'avènement d'une forme judiciaire de la vérité.

Pourtant Foucault ne perd pas son temps à décrire le Jury du Peuple à Athènes, une institution pour laquelle il avait sous la main une littérature qu'il appréciait et utilisait: par exemple, Édouard Will dans son ouvrage *Le monde grec et l'Orient* (1999). Foucault était assez aveugle sur les institutions politiques du monde antique, une tendance qui va s'accroître quand il récupère Édipe dans le cours *Du gouvernement des vivants* (1979-1980).

Je vais donner un autre exemple pour montrer comment Foucault utilise les apports de l'histoire et les fait rentrer dans une alchimie philosophique. De cette manière, il finit par embrasser, de manière fort discrète, un modèle heideggérien de l'histoire de la philosophie. Dans son texte, *Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Édipe Roi*, Jean-Pierre Vernant avait établi deux signifiés auxquels faisait allusion le personnage d'Édipe. Quiconque voyait la tragédie pouvait la mettre en

3 Defert D., *Situation du cours*, in Foucault 2011, p. 279.

4 Foucault utilisait l'édition française de cet ouvrage assez controversé.

5 Un Solon "libéral" capable de partager le pouvoir mais non les richesses. La critique marxiste et nietzschéenne s'enchevêtrent dans le discours de Foucault. Cf. Foucault 2011, p. 154.

rapport avec l'arrière-plan de deux institutions. D'une part, la figure du "bouc émissaire", le *pharmakos*, qui était utilisée dans toutes les cérémonies de purification pour lesquelles on sacrifiait des marginaux. D'autre part, la figure du tyran que Vernant mettait en rapport avec l'institution de l'ostracisme. L'ostracisme, expliquait Vernant, était une procédure codifiée par laquelle l'assemblée du peuple pouvait expulser de la polis chaque année un de ses dirigeants politiques. Foucault ne fait pas référence à ces deux institutions mais il construit avec les thèses de Vernant une prise de position dans l'histoire complète de la pensée – et sans faire mention non plus qu'il travaillait autour des thèses de Vernant. Dans *Œdipe Roi* comme dans Aristote, nous dit Foucault à la fin du cours, on assiste à la naissance d'un espace de vérité, je cite: «en lien avec l'innocence et la vertu, c'est-à-dire hors du champ du pouvoir et du désir» (2011, p. 186). L'alchimie est évidente: le *pharmakos* devient pureté, la lutte contre le tyran devient vérité sans pouvoir. Le dialogue complexe de Sophocle avec le public de la démocratie athénienne est métamorphosé en une posture qui a d'énormes conséquences pour l'histoire de la pensée.

Voilà Foucault dans une forme de compromis. D'une part, une critique radicale de la scolastique philosophique. Mais une critique dans laquelle l'histoire se fait avec un Aristote apophantique et des sophistes nietzschéens; à la fin Foucault nous amène à un grand récit d'un événement: une vérité hors du pouvoir qu'on situe sans trop préciser l'histoire institutionnelle dans laquelle elle émergeait. Rien à voir avec l'Aristote qui sera lu par Castoriadis comme un philosophe de la démocratie, avec des sophistes qui théorisent l'égalité politique des citoyens et qui justifient ainsi les désignations par tirage au sort; enfin, Foucault utilise les apports des historiens pour ériger un grand événement métaphysique. Mais Vernant travaillait d'une autre manière les homologues: les institutions (le *pharmakon* ou bouc émissaire, l'ostracisme) servaient pour déchiffrer le dialogue de Sophocle avec le public mais non pour établir des liens réifiés entre la vérité et la loi... La thèse de Vernant était plus modeste et n'aidait pas à accomplir le grand geste philosophique qui obsédait encore Foucault.

4. Les formes de commentaire et les phases de consécration dans les trajectoires philosophiques

Dans ce qui me reste à dire, je vais tenter d'assumer la critique du modèle scolastique de l'histoire de la philosophie proposé par Foucault et par Bourdieu. Je vais me permettre d'approfondir la lecture de Bourdieu et

de proposer plus de précisions. Je vais m'aider pour cela des analyses de Stanislas Breton sur la critique des formes de commentaire présente dans le *Traité théologique-politique* (Breton 1973, pp. 50-54)⁶. À travers Spinoza (lu par Stanislas Breton, je le répète), je crois pouvoir connecter les types de commentaire avec le moment de la trajectoire du commentateur.

Il me semble que Foucault a bien dégagé les principes du commentaire de texte. Mais il faut ajouter deux dimensions qu'il ne souligne pas. La première est le rapport entre le commentaire et ceux qui le canonisent. La canonisation d'un auteur suppose une communauté de lecteurs disciplinés autour du texte sacré. La deuxième dimension, c'est la concurrence entre les différentes lectures: c'est la dimension du champ autour du commentaire. Les lecteurs ne sont pas irénistes, ils se confrontent autour de lectures et d'auteurs de prédilection.

J'énonce alors le modèle dégagé par Breton. Il appelle "commentaire cordial" une forme de lecture dont l'objectif est de témoigner de l'amour du lecteur pour le texte, de l'attachement à la richesse infinie du texte. Ce type de commentaire, j'ajoute, est une façon de rentrer dans des cercles de célébration d'un texte et d'un auteur. De cette manière, on singularise aussi le lecteur, celui capable de reconnaître la grandeur du texte. Dante appelait Aristote "le maître de ceux qui savent"; donc le lecteur se valorise aussi dans la lecture: il est capable de reconnaître un maître. Dans un champ philosophique spécialisé autour de noms propres, choisir un texte à lire est une condition d'entrée. Je crois alors que ce type de commentaire est fonctionnel dans les premières phases d'une carrière.

On peut dire que Foucault n'a jamais pratiqué ce type de commentaire. Le texte *Qu'est-ce qu'un auteur?* l'a aidé à se prémunir contre cette pratique d'un texte transformé en une source permanente de sens. Ce type de commentaire aide à s'intégrer dans des réseaux intellectuels et institutionnels construits autour de la fidélité au texte. Mais même dans ce type de pratique, on peut détecter des clivages. D'une part, les lecteurs complètement consacrés à la célébration et, de l'autre, les lecteurs qui se risquent à discuter un autre auteur, un autre nom propre. Il s'agit de le confronter avec l'auteur de référence mais sans abandonner son cadre. L'auteur commenté va recevoir une évaluation positive selon s'il coïncide ou non. Normalement, ce type de commentaire exige d'être accrédité comme lecteur et suppose un certain risque, donc c'est un commentaire plus accessible à des gens déjà intégrés dans une communauté de célébration d'un nom propre. Ce type de commentaire, ce n'était pas non plus l'affaire de Foucault

6 On peut trouver mon approche détaillée dans Pestaña 2015.

Un autre type de commentaire suppose de lire les auteurs pour projeter ce qu'on veut. Il s'agit d'un type que Breton appelle "herméneutique imaginaire", dont Spinoza taxé de Maïmonide. Je pense que ce que Bourdieu appelait lectures kantienne et hégélienne s'adaptait bien aux deux premiers types de commentaire. On peut polémiquer avec un autre auteur et considérer sa position comme une phase nécessaire (c'est la lecture hégélienne) ou lui accorder du crédit pour une partie de la vérité (lecture kantienne). Le troisième type de lecture suppose de trouver ce qu'on veut dans les textes, de les faire parler à volonté. On témoigne de la fidélité aux textes mais on pratique une infidélité pratique. La lecture de Heidegger sur les Grecs cadre vivement avec ce type de commentaire. Il suppose des auteurs consacrés capables de se libérer des objections des autres commentateurs. Dans ce que fait Foucault avec Aristote et les sophistes, il y a une composante importante de ce type de commentaire: on lit historiquement mais pour dégager des sophistes nietzschéens et un Aristote heideggérien. Ortega y Gasset disait que la scolastique nous empêchait de voir combien les auteurs étaient loin de nous, dans des conjonctures qu'on arrivait mal à comprendre⁷. La scolastique nous rendait tout actuel mais d'une manière peu historique. Foucault qui partageait un programme de philosophie articulé sur l'histoire rentre, d'une certaine manière, dans ce type de commentaire.

Les commentaires ne se pratiquent jamais de manière pure: chaque type de commentaire peut intégrer des éléments de l'autre. Il faut dire aussi que ce modèle d'analyse du commentaire des textes n'est pas habité par une passion critique. Comme l'a expliqué Randall Collins, la lecture a été l'occasion d'avancer en philosophie même si le travail scolastique était un prétexte pour présenter les idées du lecteur (Collins 2005, pp. 800-804). Bien sûr, le modèle de philosophie de Bourdieu et de Foucault est fort polémique avec cette tradition scolastique. Mais il faut se demander la raison pour laquelle ils sont rentrés tous les deux – Foucault et Bourdieu –, dans l'industrie scolastique. Cela nous sert à mesurer jusqu'à quel point leur modèle de l'histoire de la philosophie est peu pratiqué et les obstacles

7 Aristote comme scolastique a été la thèse d'un grand ouvrage inachevé de José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. La caractérisation d'Aristote par Ortega est assez proche de celle que fait Foucault dans ses *Leçons sur la volonté de savoir*. On peut dire la même chose d'un pari commun sur une autre histoire de la philosophie. Peut-on parler des influences de l'Espagnol sur le Français? Je ne le crois pas, mais ce n'est pas impossible. L'ouvrage d'Ortega a été publié par Gallimard (coll. "Bibliothèque des idées", dirigée par Jean Wahl) en 1970 sous le titre *L'évolution de la théorie deductive. L'idée de principe chez Leibniz*: Ortega y Gasset 1970. Voir sur l'importance de cet ouvrage d'Ortega Pestaña 2013.

auxquels ce modèle se confronte. Et jusqu'à quel point il est difficile de prendre au sérieux les enseignements de Foucault et Bourdieu.

Jose Luis Moreno Pestaña
 Universidad de Cádiz
 (joseluis.moreno@uca.es)

Bibliographie

- Artières Ph., Quéro L., Zancarini-Fournel M. (documents réunis et présentés par), 2003, *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, IMEC.
- Aubenque P., 1974, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus (ed. or. 1962).
- Breton S., 1973, *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Conférences à la Faculté de Théologie de Lyon, Lyon, Profac.
- Bourdieu P., 1964, *Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet*, Clithène l'Athénien [compte rendu], in «L'Homme», vol. 4, n. 3, pp. 143-144.
- Id., 1997, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil.
- Collins R., 2005, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer (ed. or. 1998).
- Foucault M., 1994, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, in Id., *Dits et écrits II. 1970-1975*, Paris, Gallimard, n. 108, pp. 340-369 (ed. or. 1972).
- Id., 2011, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil.
- Heidegger M., 1993, *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE (ed. or. 1927).
- Leonard M., 2005, *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Nietzsche F., 2000, *La voluntad de poder*, México, Edaf.
- Ortega y Gasset J., 1970, *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Paris, Gallimard.
- Pestaña J.L. Moreno, 2005, *La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne*, in «Revista Española de Investigaciones Sociológicas», n. 112, pp. 13-42.
- Id., 2007, *Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía*, in «Revista Española de Sociología», n. 8, pp. 115-137.
- Id., 2013, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Id., 2015, *Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria*, in «Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política», n. 52, pp. 67-89.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., 2002, *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Barcelona, Paidós (ed. or. 1972).
- Will É., 1999, *El mundo griego y el Oriente. Tomo I. El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal (ed. or. 1972).

ELEONORA DE CONCILIIIS
IL POTERE DEL SAPERE:
IL SISTEMA D'ISTRUZIONE SUPERIORE
NELL'(AUTO)CRITICA
DI DUE "ERETICI CONSACRATI"

Abstract:

The paper carries out a benchmarking of the criticism raised by P. Bourdieu and M. Foucault about the education system, distinguishing between two reading levels: the first one, with a theoretical-political and genealogical aspect, concerns both the reflective analysis of the school field (introduced by Bourdieu and Passeron) and the modern pedagogical "disciplinary dispositif" (Foucault); the other one, partially biographical but actually theoretical-political itself, concerns their different positions inside French university.

The paper examines mainly the second level, following the different trajectories of the two of them as professors. As "consecrated heretics" they both answered the question: "What is the power of knowledge?" and the two of them had to pay a price for their heretical positions, just like different had been their previous consecration.

Keywords:

Power, Knowledge, Habitus, Teaching, University

Per svolgere un esame comparativo delle critiche mosse da Bourdieu e Foucault al sistema d'insegnamento, si devono preliminarmente distinguere due livelli di lettura: uno, di carattere teorico-politico ma anche genealogico, riguarda l'analisi riflessiva del campo scolastico (condotta da Bourdieu insieme a Passeron) e quella disciplinare dei dispositivi pedagogici moderni (realizzata da Foucault); l'altro, apparentemente biografico ma in realtà anch'esso teorico-politico, riguarda

la loro diversa postura (*hexis*) accademica, ovvero la loro posizione all'interno del mondo universitario francese¹.

Qui non mi occuperò del primo livello, ma del secondo, partendo dalle diverse traiettorie individuali dei due come professori. Se infatti entrambi hanno risposto da “eretici consacrati” alla domanda “che cosa significa insegnare?”², si tratta di capire che prezzo hanno pagato per le loro eresie e di che tipo è stata la loro consacrazione – quale “potere del sapere” hanno esercitato.

1. Mentre il giovane Bourdieu diventa assistente di Raymond Aron alla Sorbona e dal '64, sponsorizzato dallo stesso Aron, Lévi-Strauss e Braudel, direttore dell'EHES, Foucault, sempre dal '64, è professore di psicologia a Clermont-Ferrand; entrambi sono sostenuti accademicamente da colui che ne riconosce il valore: Georges Canguilhem, più tardi definito da Foucault il suo “buon maestro” e da Bourdieu *homo academicus* esemplare per funzione riproduttiva della tradizione, dunque “istituzionalizzato”, ma anche rifugio per eretici del “polo della ricerca”, da Bachelard ad Althusser fino appunto a Foucault e allo stesso Bourdieu, che in *Elementi di autoanalisi* (Bourdieu 2005, p. 20) parla con affetto dell'origine popolare e provinciale di Canguilhem, così simile alla sua e così lontana da quella, borghese, di Foucault.

Rispetto all'esigenza, molto sentita in quegli anni dai giovani studiosi, di “uscire fuori” dalla filosofia e dalla sua scena tradizionale, l'università, si delineano due traiettorie problematicamente eretiche e per così dire chiasmatiche, poiché Foucault va (o meglio ritorna, pur con molte riserve) dalla psicopatologia alla filosofia, sostenendo la doppia tesi di dottorato (*Storia della follia* e l'introduzione-traduzione dell'*Antropologia pragmatica* di Kant), mentre Bourdieu, che si rifiuta di sostenere la tesi (o meglio di sottomettersi al suo rituale) e perciò non potrà a sua volta dirigerne una, va più decisamente dalla filosofia alla sociologia³. La sua letterale devia-

1 Mentre il mondo anglosassone conosce da almeno 25 anni una fioritura di *educational studies* (tra cui spiccano i lavori di S. J. Ball) dedicati al Foucault “biopolitico” e, più di recente, agli ultimi corsi al Collège, in Italia la bibliografia è piuttosto scarsa; vi sono saggi o collettanei che ne analizzano il pensiero in prospettiva pedagogica o affrontano la sociologia dell'educazione di Bourdieu, ma quasi nulla che li metta a confronto in relazione al sistema d'istruzione: Filloux 1992; Mariani 2000; Pinto 2004; Cappa 2009.

2 Su ciò mi si consenta il rinvio a de Conciliis 2014.

3 Anche nel senso che attribuirà alla critica sociologica della filosofia una paradossale valenza filosofica (Bourdieu 1998, pp. 38-39): su questo paradosso, rilevato sia da Derrida che da Pierre Macherey, cfr. P. Cesaroni, *La produzione del discorso filosofico tra Bourdieu e Foucault*, in questo stesso volume.

zione ha come primo esito manifesto proprio una critica del sistema d'istruzione superiore, *I Delfini* (Bourdieu, Passeron 2006): una radiografia della cultura studentesca, in cui da un lato si profila l'analisi dell'università come campo subordinato (anche economicamente) a quello politico, ma dall'altro si sostiene, con fiducia illuministica nel potere del sapere, che è "all'interno" delle istituzioni che bisogna adoperarsi per universalizzare le condizioni d'accesso all'universale, per compiere, attraverso una sorta di *Realpolitik* pedagogica, una rivoluzione simbolico-cognitiva: un'azione politico-culturale orientata verso la difesa e l'ampliamento della cultura scolastica, intesa non come riproduzione del privilegio di classe, bensì come condizione sociale dell'esercizio della ragione – pur sapendo che questa è completamente storica⁴.

Nello stesso periodo in cui Bourdieu si colloca apertamente a sinistra, Foucault partecipa alla riforma Fouchet⁵, invitato dal suo ex compagno di studi Jean Knapp; contro tale riforma – che intende finanziare le scuole private, privilegiare il settore scientifico rispetto a quello umanistico-filosofico e ridurre le ore d'insegnamento di filosofia nei licei (esattamente come cinquant'anni dopo accadrà nel nostro paese) – Althusser, Ricoeur e gli stessi Bourdieu e Passeron rivendicano l'abolizione degli esami di accesso all'università, sostenendo che l'insegnamento non deve preparare l'allievo ad assumere un determinato ruolo nella società, ma a darsi un'educazione permanente, mentre Foucault, secondo Eribon, «prende molto sul serio la sua partecipazione al varo della riforma» (1991, p. 179). Se tuttavia si leggono i verbali delle sedute della commissione incaricata di progettarla e discuterla, custoditi nell'Archivio del ministero dell'Educazione Nazionale (Mariani 2000, pp. 169-200), si scopre che egli vi partecipa solo a partire dall'autunno del '64, e prende la parola appena cinque volte, intervenendo

4 In tal senso *I Delfini* è un testo doppiamente profetico rispetto al '68: Bourdieu e Passeron vi auspicano una coimplicanza di pedagogia esplicita, razionale e anti-classista, e azione politica volta a rimuovere il privilegio, eliminare lo specialismo e perfezionare la formazione del personale docente (2006, p. 138), ma vi si afferma anche con tono lacaniano: «la rivolta contro la costrizione esteriore della norma diviene una delle vie attraverso le quali passa l'interiorizzazione dei valori imposti dalla norma: come nel mito freudiano, è con l'omicidio del padre che comincia il regno del padre introiettato» (ivi, p. 89).

5 Si tratta di una sorta di "macchia" nella parabola politica di Foucault, spesso consapevolmente rimossa dagli studiosi, poiché, come ricorda Eribon, fu «uno dei grandi progetti del gollismo e in particolare di Georges Pompidou, allora primo ministro» (1991, p. 179), e perché Christian Fouchet fu ministro degli Interni dello stesso Pompidou dal '67 al '69, sostenendo la linea dura durante gli scontri del Maggio.

soprattutto sul problema dell'*agrégation* di filosofia. Sia lui che Braudel sostengono la necessità di potenziarne il carattere selettivo, e lamentano la superficialità di questo «semplice test di vivacità intellettuale» che segnala solo la “vocazione” a insegnare nelle classi terminali dei licei.

La riforma Fouchet entra in vigore nel '67 ma viene sospesa nel marzo del '68, con i primi scontri di Nanterre. A questo punto, per Foucault, cambia tutto: il Maggio '68 è «uno choc», come scriverà Bourdieu nella sua non-autobiografia. Mentre lo stesso Bourdieu partecipa alla stesura dell'*Appel à l'organisation des États Generaux de l'Enseignement et de la Recherche* (promotore Robert Castel) e fonda il *Centre de Sociologie Européenne*, Foucault viene chiamato al centro sperimentale di Vincennes a dirigere il dipartimento di Filosofia, dove in pochi mesi, complice anche Deleuze, si compie la sua metamorfosi gauchista, che avrà effetti significativi sul suo rapporto con la parola pubblica e la sua posizione all'interno dell'università.

Nel 1970 esce *La riproduzione* (di cui è ben nota la tesi fondamentale: il sistema educativo è «l'istituzione centrale delle società moderne», in cui si producono, trasmettono e accumulano le varie forme di capitale culturale, con la funzione di “riprodurre” i sistemi dominanti di classificazione attraverso i quali viene esercitato il potere simbolico, cioè di assegnare e controllare i privilegi del sapere). Foucault probabilmente legge il libro, e nello stesso anno viene chiamato al Collège de France: consacrato all'originalità della ricerca con una cattedra *ad personam*, ma per ciò stesso escluso dalla riproduzione istituzionale vera e propria. Al Collège, che non richiede iscrizione ma non rilascia neppure titoli di studio, i professori non hanno studenti, ma soltanto uditori. Come sottolinea Gérard Petitjean in un articolo apparso su *Le Nouvel Observateur* il 7 aprile '75, nell'ambito di una rubrica significativamente intitolata *I grandi preti dell'università francese*⁶, Foucault, che in fondo non ha mai avuto dei veri allievi (ma ha ormai una specie di scolastica postuma che lo avrebbe di certo infastidito), «è solo» davanti al suo silenzioso uditorio. Nell'intervista che conclude l'articolo, confessa di aspettare dal pubblico del Collège «una domanda che non arriva mai», e questa solitudine lo porta a teatralizzare il proprio insegnamento in una forma attoriale estremamente tecnica e, per così dire, diderotiana (Diderot 2007): non improvvisa mai, né si cala narcisisticamente nel ruolo del maître, ma non per questo rinuncia ad esercitare il potere del sapere. Egli sembra anzi tenere ben presente l'analisi del sistema d'insegnamen-

6 Cfr. l'*Avvertenza* di Ewald F. e Fontana A. che introduce tutti i corsi pubblicati in trad. it. da Feltrinelli, pp. 5-9.

to condotta da Bourdieu e Passeron già nella lezione inaugurale, dedicata com'è noto all'*Ordine del discorso*, che a sua volta sembra anticipare il Bourdieu de *La parola e il potere* e, ovviamente, di *Homo academicus*: «Ogni sistema di educazione è un modo politico di mantenere o modificare l'appropriazione dei discorsi, coi saperi e i poteri che essi comportano [...]. Cos'è, dopo tutto, un sistema d'insegnamento, se non una ritualizzazione della parola; una qualificazione e un'assegnazione di ruoli per i soggetti parlanti; la costituzione di un gruppo dottrinale diffuso» (Foucault 1974, pp. 34-35), cioè di una "chiesa": se il sistema d'insegnamento è un dispositivo di assoggettamento del discorso, nonché dei parlanti prodotti e ri-prodotti da questo discorso, la "parola universitaria" (Macherey 2013) costituisce un "campo pastorale" di potere-sapere.

Si è spesso notato che Foucault è stato oggetto del "discorso" di Bourdieu, ma non il contrario – che vi è stato un imbarazzante silenzio di Foucault nei confronti di Bourdieu. Ma in alcune interviste rilasciate nella prima metà degli anni '70, parlando di scuola e università, Foucault a mio parere usa "silenziosamente" *La riproduzione*. In un'intervista del 1971 sostiene:

In Francia un professore universitario è un funzionario e, in quanto tale, fa parte dell'apparato dello Stato. Quali che siano le sue opinioni personali un professore, dato il suo statuto di funzionario, perpetua il sistema di trasmissione del sapere che esige il governo, vale a dire la classe borghese i cui interessi sono rappresentati dal governo (Foucault 1997a, p. 41);

e ciò dopo aver stigmatizzato il "parcheggio" degli studenti nei campus statunitensi, in una straordinaria convergenza col Bourdieu dei *Delfini* sui temi dell'*otium* e dell'*illusio* scolastica⁷:

lo studente è ...relegato in un campus. Al contempo, mentre lo si esclude, gli si trasmette un sapere di tipo tradizionale, fuori moda, accademico, ...che non ha alcun rapporto con i bisogni del mondo d'oggi. Questa esclusione è rafforzata dall'organizzazione, intorno allo studente, di meccanismi sociali fittizi, artificiali, di una natura quasi teatrale. È questa la società artificiale [...] di cartapesta che si costruisce attorno allo studente; di modo che i giovani dai 18 ai 25 anni sono neutralizzati dalla società e per la società, resi affidabili, impotenti, *castrati* politicamente e socialmente (Foucault 1997a, p. 39; corsivo mio).

7 Bourdieu, Passeron 2006, p. 60: l'«irrealtà della pratica universitaria» poggia su un sistema «più simile al gioco che al lavoro», un sistema *teatrale* i cui segni distintivi vengono 'rappresentati' e riprodotti dagli attori che vi recitano 'credendo' alla loro parte.

Ancora oggi, potremmo aggiungere, la società può “consumarli” soltanto dopo averli integrati e resi assimilabili attraverso il teatro scolastico in cui si recita, ad esempio, l’“educazione alla cittadinanza” – sorta di totem politico cui sacrificano i docenti di ogni ordine e grado.

In un’altra intervista del ’71, dal significativo titolo *Al di là del bene e del male*, Foucault nota che è l’insegnamento umanistico a garantire, con la sua retorica, l’ordine sociale e il consenso sullo Stato (è in fondo la tesi di Bourdieu, che in *Ragioni pratiche* denuncerà l’inculcamento dello spirito di Stato attraverso la letteratura). Grazie a tale retorica, «il sapere trasmesso prende sempre un’apparenza positiva. In realtà funziona sulla base di tutto un gioco di repressione e di esclusione. [...] Il sapere accademico implica evidentemente una conformità politica [...] il sapere ufficiale ha sempre rappresentato il potere politico come la posta d’una lotta all’interno di una classe sociale» (Foucault 1977a, pp. 55-56). Dopo aver parlato del Maggio come di una lotta rivoluzionaria, Foucault riflette usando quasi alla lettera la terminologia bourdieusiana:

Agire all’interno o all’esterno dell’Università: è un dilemma per uno come me che ha a lungo insegnato. Si deve pensare che l’Università è crollata col Maggio, che la questione è risolta, e passare ad altro [carceri, ospedali, ecc.]. O questo non è che un mezzo per sfuggire a un’evidenza che mi infastidisce ancora, e cioè che la struttura universitaria si mantiene, che bisogna continuare a militare su questo terreno? [...] L’Università rappresentava l’apparato istituzionale attraverso il quale la società *assicurava la sua riproduzione, tranquillamente e con poca spesa*. Il disordine dell’università, la sua condanna a morte – poco importa se apparente o reale – non hanno colpito la sua volontà di conservazione, d’identità, di ripetizione della società (ivi, pp. 60-61; corsivo mio),

poiché in essa lavorano le forme di riproduzione degli habitus su cui si fonda l’interesse al gioco di campo universitario. Sarà la tesi di Bourdieu in *Homo academicus*: crisi violenta del ’68 e poi restaurazione dei vecchi meccanismi, solo leggermente modificati dall’ingresso degli “eretici”. Foucault lo sapeva già:

Maggio 68 ha ucciso l’insegnamento superiore nato nel XIX secolo, questo strano insieme di istituzioni che trasformava una piccola parte dei giovani in un’élite sociale. Restano i grandi meccanismi segreti attraverso i quali una società trasmette il suo sapere e *trasmette se stessa sotto il volto del sapere*: sono sempre lì, giornali, televisione, scuole tecniche, e i licei, ancor più dell’Università (ivi, pp. 62; corsivo mio),

oggi drasticamente licealizzata e colonizzata da una mediocre e mediatica pseudocultura (in termini adorniani: *Halbbildung*) che ha ormai sostituito il vecchio idioma “letterario” degli accademici (Adorno 2010)⁸.

Il potere, insomma, “ha sempre il volto del sapere”. Ma proprio per ciò Foucault, nella sua silenziosa ripresa di Bourdieu, sembra proporre una via d’uscita “dall’interno”: un contropotere dell’insegnante che consisterebbe nell’insegnare un sapere “diverso”, e una diversa libido sciendi. Nella celebre intervista del 1976 sulla funzione dell’intellettuale, che apre *Microfisica del potere*, parlando dell’economia politica della verità, egli indica l’università come una delle sue principali sedi di produzione⁹: se la verità è la posta in gioco del potere del sapere accademico, il professore è un detentore di verità – ma, potremmo aggiungere, deve esserlo come intellettuale specifico, e “non” come intellettuale universale: «Non si tratta di affrancare la verità da ogni sistema di potere» – cosa impossibile, giacché «la verità è essa stessa potere», il quale del resto, per Foucault, “non è il male”; né si tratta di de-scolarizzare o, in termini bourdieusiani, di abolire gli habitus scolastici – cosa altrettanto impossibile, se si vuole trasmettere la cultura –, bensì di modificarli, ossia di «staccare il potere della verità dalle forme di egemonia in cui funziona» (Foucault 1977b, p. 28), facendolo funzionare in un altro modo, anche e soprattutto all’interno dell’università¹⁰.

Ciò è possibile in virtù di quello che potremmo definire il “bifrontismo” dell’insegnamento, non solo universitario. Da un lato vi è infatti la produttività del potere pedagogico nell’istituzione scolastica, e la necessaria trasmissione del sapere in virtù della quale l’insegnante è un funzionario dello Stato, cioè una cinghia di trasmissione del potere-sapere e un valutatore istituzionale; dall’altra parte vi è la critica del potere sterile dell’autoritarismo e del sistema valutativo a favore della ricerca libera: il

8 Sul primato – ormai quasi scomparso – della “lettera” nell’idioma universitario, cfr. Macherey 2013, pp. 149-204.

9 La verità è «prodotta e trasmessa sotto il controllo non esclusivo ma dominante di pochi grandi apparati politici o economici (università, esercito, stampa, mass media)» (1977b, p. 26).

10 In un’intervista del ’75, Foucault suggerisce ad esempio di liberare il sistema dell’istruzione dal commercio borghese dei diplomi e dei titoli: una sorta di denazionalizzazione politica della docimologia, capace d’investire la vecchia disciplina scolastica delle possibilità “devianti” della libido sciendi (cfr. Foucault 2008, pp. 27-28). Da tale punto di vista, nonostante la distanza dal Greph, alle cui riunioni non partecipò mai, egli ha in comune con Derrida la critica della epistemologizzazione della pedagogia, la cui presunta scientificità nasconde in realtà una funzione difensiva – nei termini di Bourdieu, una funzione *dossica* complementare al misconoscimento della sua eteronomia nei confronti dello Stato.

sapere dell'insegnante come intellettuale specifico, la cui pratica di libertà consiste nel decostruire le pratiche pedagogico-docimologiche attraverso una pedagogia «riflessiva» (nei termini di Bourdieu) che permetta «all'individuo di modificarsi a suo piacimento» (Foucault 1998, p. 143) – di “vivere una vita altrimenti”. Se insomma l'insegnamento come dispositivo disciplinare appartiene al “parco culturale” di una società e fa parte delle strategie di dominio, l'insegnamento critico non deve insegnare alcun determinato ruolo sociale – perché la critica è l'arte di non essere eccessivamente governati (Foucault 1997b).

È come se alla vecchia domanda fattagli da Paolo Caruso subito prima del '68 – «chi è lei, professor Foucault?» (Foucault 1967), – l'ultimo Foucault, intervistato negli Usa, non rispondesse più «non chiedetemi chi sono», affermando invece con un certo orgoglio: «Io non sono né uno scrittore, né un filosofo, né una grande figura di intellettuale: sono un insegnante» (Martin 1992, p. 3). Vi è stata in altri termini un'adesione all'*habitus* (che come il soggetto è vuoto al centro: è un vestito, una disposizione), ma anche e per ciò stesso la capacità di modificarne il senso – ovvero, come Klossowski affermava di Deleuze, di «insegnare l'insegnabile» (Deleuze, Klossowski 1997, pp. 41-45).

2. 1984: Foucault muore e viene pubblicato *Homo academicus*, una ricerca sociologica che ha per oggetto l'insegnamento. E alla domanda «chi è lei, professor Bourdieu?», costui avrebbe potuto rispondere: sono un insegnante riflessivo, ripiegato (in senso deleuziano), poiché insegno che cos'è l'insegnamento; il mio smontaggio critico ha per oggetto l'insegnare, poiché «ho lavorato sul sistema di insegnamento a partire da pulsioni etico-politiche» (Bourdieu 2005, p. 24).

Quest'ammissione contiene una mezza verità – una verità, per così dire, schizofrenica. Da un lato infatti, e in senso illuministico, Bourdieu “crede” nel potere del sapere, nel paradossale carattere emancipatorio, per non dire rivoluzionario della conoscenza delle condizioni di trasmissione del sapere, “in quanto” veicolata dall'insegnamento: per lui solo l'insegnamento può cambiare l'insegnamento, e con esso la società. D'altra parte, proprio in *Homo academicus*, Bourdieu sembra uscire allo scoperto come “miscredente”, sconsacrando l'*église* universitaria e la sua “parola” – l'idioma che ne veicola la sacralità. Questa posizione ereticale, che non gli impedisce tra l'altro di presiedere una Commissione di riflessione sui contenuti dell'insegnamento voluta da Mitterrand, è in un certo senso assimilabile a quella del ricercatore-asceta che si sente “chiamato” alla conoscenza, come suggerisce l'inflessione weberiana di alcune sue considerazioni retrospettive:

In *Homo academicus* mi servo degli strumenti che mi fornisce la riflessività per tenere sotto controllo i pregiudizi introdotti dall'assenza di riflessività e per far progredire la conoscenza dei meccanismi che possono alterare la mia riflessione”, per giungere quindi alla *riflessività sulla riflessività*: una riflessività alla seconda potenza, giacché solo “*la riflessività rende possibile una politica più responsabile*, sia dentro sia fuori dell’ambiente accademico (Bourdieu, Wacquant 1989).

La sociologia del sistema d’insegnamento consente in effetti di riflettere sulle categorie di pensiero impensate «che delimitano il pensabile e predefiniscono il pensato» (Bourdieu 2000, p. 9), mostrando così “l’inconscio” del potere del sapere: ciò che il sapere come posta in gioco porta a ignorare e insieme ad accettare – a misconoscere o a denegare. In *Homo academicus*, Bourdieu rende dunque conscio il suo stesso inconscio, quello dell’élite universitaria di cui è diventato parte. Non a caso, il privilegio dell’*otium* lo mette a disagio: prova vergogna per avercela fatta (un po’ come, fatte le debite proporzioni, Primo Levi si vergognava di essere sopravvissuto ad Auschwitz), per essere entrato miracolosamente a far parte del sistema accademico pur provenendo da una regione povera e arretrata della Francia, e pur sapendo che questo sistema è “falsamente” democratico – che l’ordine sociale borghese si riproduce attraverso l’istituzione scolastico-universitaria, lasciando fuori i “sommersi”. La fierezza del miracolato è insomma una forma di aristocraticismo «più disperato che arrogante» (Bourdieu 2005, p. 96), poiché nasconde la coscienza di aver giocato al gioco del concorso provando il piacere crudele della competizione – di aver sperimentato l’arrivismo piccolo-borghese del “bravo allievo”.

In *Homo academicus* Bourdieu guarda al ’68 a partire da questa consapevolezza, che era già ne *I delfini* ma che, ormai, è divenuta quella della nottola di Minerva: gli studenti (così come i docenti) più poveri o provenienti da fasce sociali basse, sono “meno” rivoluzionari, perché vogliono entrare nel campo accademico, studiare ed esercitare il potere, là dove glieli vieterebbe l’esclusione di classe. I più rivoluzionari sono quindi i figli dei borghesi, per i quali l’università non è un privilegio o un lusso, ma un’ovvietà naturale – come per Foucault. Attratto nell’adolescenza, secondo Bourdieu, dall’istituzione che lo ha consacrato, Foucault ne disprezza alcuni meccanismi istituzionali (Bourdieu 2013, p. 338); il suo umore anti-istituzionale sarebbe cioè affine a quello di alcuni studenti “ribelli” in quanto possessori di un grosso capitale culturale familiare. In quanto miracolato, Bourdieu invece si vuole e si vive come l’eccezione che conferma la regola; la sua riflessività eretica è il prospettivismo estremo del professore-asceta – del “chierico”, benché operoso: è lui il maestro riflessivo che

si distrugge come tale, poiché fonda la sua pratica del controllo su «una messa in discussione del controllo» (ivi, p. 345), e prova piacere nel farlo.

Per usare i suoi stessi termini, vengono consacrati dall'istituzione coloro che vi si consacrano perché sentono di dovere tutto all'università (o alla scuola), e, dal momento che gli oblati di bassa provenienza mirano a tale riconoscimento, sono i più adatti a riprodurla senza modificarla (ivi, p. 144)¹¹: è questa «l'astuzia della ragione universitaria». Gli eretici consacrati, invece (ivi, p. 172), lo sono prima di tutto alla ricerca – molti di essi si annoiano ad insegnare. Qui è Foucault a costituire l'eccezione che conferma la regola: al Collège egli è scrittore, ricercatore, ma anche professore, libero dalle «schiavitù accademiche delle facoltà ordinarie» (ivi, pp. 176-177) proprio perché marginalizzato. In quanto eretico, Foucault è quasi totalmente privo di poteri accademici e di clientela (ivi, p. 338), poiché non gli interessa il potere “istituzionale” del sapere: è alla ricerca di un altro potere del sapere, che porta con sé un particolare piacere. La sua libido sciendi non è infatti quella, inquisitoria, di Edipo rispetto alla verità (Foucault 2015), bensì una sorta di piacere dell’“evento” della verità; perciò, per Foucault, “il sapere non è triste”, anche se la nostra società tende a mostrarlo come tale a causa dell'enorme numero di persone escluse da tale piacere.

Questa voluttà di sapere è assai simile, “ma non uguale” a quella provata da Bourdieu nello scrivere *Homo academicus*, e che si potrebbe piuttosto definire «beneficio scientifico» (Bourdieu 2013, p. 329) del godimento riflessivo: il piacere che si prova nel capire come funziona il campo in cui si è immersi e da cui si è stati consacrati. In effetti, anche se critica “da chierico” il nietzschanesimo di Foucault, con la sua combinazione di trasgressione artistica e invenzione scientifica (si pensi a *Storia della follia*), anche se lo accusa di aver usato la genealogia come un “concetto-schermo” che gli avrebbe permesso di coprire di onorabilità filosofica la sua impresa di storia sociale o sociologia genetica (ivi, p. 342)¹², Bourdieu riconosce tale piacere in termini nietzscheano-foucaultiani, chiedendosi «se la volontà di sapere non è segretamente animata in questo caso [il suo, e non solo quello

11 Ma cfr. anche Bourdieu 2005, p. 16, dove è descritto il processo di consacrazione che porta gli eletti (e in modo particolare gli oblati miracolati) ad eleggere l'École che li ha eletti, riconoscendo così i criteri di elezione che li hanno resi élite.

12 In termini freudiani, Bourdieu proietta su Foucault la propria fedeltà all'accademia: «Mentre [da sociologo] rompevo con le attese del mondo filosofico per sottomettermi [cioè consacrarmi] ai vincoli [ai voti] di una disciplina scientifica [al potere del sapere], Foucault, per quanto grande sia stato il suo allontanamento prima geografico e poi sociale dal cuore dell'istituzione universitaria, è sempre rimasto presente nel campo filosofico e attento alle esigenze del mondo intellettuale parigino» (2005, p. 78).

di Foucault] da una forma particolare di volontà di potenza» (ivi, p. 331). In una tarda intervista, Bourdieu ammette di aver goduto nell'oggettivare concorrenti e colleghi – nel dissipare la “nube semantica” dell'idioma universitario: «C'è un certo sottile piacere nel dire: ‘Guardate come sono ingenui, adesso descriverò le regole con cui giocano’» (2004, p. 38). Il sociologo-re confessa insomma di avere «la pulsione del filosofo onnisciente che domina, sovrasta, oggettiva» (ivi, p. 40), e allora cerca di “togliersi la corona”, così come Foucault aveva cercato di togliersi quella del filosofo-re e di toglierla agli psichiatri (Di Vittorio 2011): cerca di spogliarsi del carattere paranoico di tale pulsione, lavorando su se stesso per trasformarla in qualcosa di scientifico. Rispetto a Foucault, ciò che lo ha spinto a fare questo lavoro di sconsecrazione è la rabbia, in lui mai estinta, del “basso” (del provinciale, del volgare, ecc.) di fronte all'“alto” (il borghese, ma anche il professore universitario che lui stesso era diventato): «Nelle mie pulsioni originali c'è una forma di anti-intellettualismo, di esasperazione di fronte all'esibizionismo, al narcisismo, all'irresponsabilità intellettuale» (2004, p. 43)».

Tuttavia ci si può chiedere: è possibile eliminare responsabilmente ed eticamente (weberianamente) il narcisismo del professore “e” dello scienziato? Il coinvolgimento emotivo può essere completamente epochizzato dalla riflessività, o non è invece proprio una molla narcisistica quella che spinge Bourdieu a denunciare il narcisismo accademico, fino a che l'esplosione si rovescia in sublimazione, cioè in sorvegliato godimento ascetico? Nella postfazione a *Homo academicus*, egli scrive di aver cercato di controllare razionalmente, «invece di fuggirlo in un risentimento auto-distruttore, il disincanto dell'oblato di fronte alla futilità e al cinismo di tanti prelati di curia e anche di fronte al trattamento che, nella realtà delle pratiche, si riservava a quelle verità e a quei valori professati dall'istituzione, a cui [lui stesso era] votato e consacrato» (2013, p. 346). Il disincanto del credente di fronte all'ateismo dei pezzi grossi della chiesa, di fronte alla finzione della funzione, lo porta a mostrare per vendetta (cioè con un risentimento aggressivo e non auto-lesivo) che si tratta appunto di una finzione. Ma allora, “tutto rimane sul piano del piacere”: nella sua postfazione all'edizione italiana di *Homo academicus*, Wacquant parla della speranza di Bourdieu che il libro venga usato nelle lotte accademiche per rompere la posizione dossica di coloro che si trovano all'interno del sistema, o meglio l'ipocrisia del pastorato accademico sul carattere pastorale del suo potere; si tratta però di una speranza vana, poiché è vietato dire che il re è nudo: è vietato togliergli (e togliersi) la corona (Bourdieu, Eribon 1982). Nei termini di *Storia della follia*, se qualcuno lo fa è un pazzo, oltre che un eretico: il suo discorso non ha valore – lo faccia pure in aula, il dispositivo-università continuerà a funzionare.

3. A questo punto, direi che ci sono due poteri del sapere universitario e nessuna “essenza” dell’università¹³. C’è un potere effettuale, politicamente integrato, in forza del quale essa funziona come dispositivo o campo di potere-sapere, col suo rituale, le sue illusioni, la sua pressione psicologica. Al di sotto di questo c’è però un potere ineffettuale, un contropotere perverso e narcisistico ma anche smascherante, critico-riflessivo, la cui posta in gioco, per dirla con Foucault, è «l’elemento sfuggente». L’espressione «il potere del sapere», applicata all’insegnamento, va dunque intesa in due sensi: quello del dominio, dell’integrazione e della riproduzione del dominio tramite la violenza simbolica, e quello dell’emancipazione, col sovrappiù di godimento nietzscheano, della sconsecrazione. Questo secondo senso si dischiude tuttavia solo come rovescio del primo: ne è il frutto proibito, e agisce sia in Foucault che in Bourdieu. Mentre tuttavia Bourdieu, da illuminista, crede nella sociologia e nella conoscenza come a ciò che può “sfuggire” al cerchio storicista e sociologista (2013, p. 329), credendo così a una paradossale fuoriuscita dalla storia attraverso la storia (è quanto afferma nella *Lezione sulla lezione*, alla presenza di Foucault riconosciuto come “maestro”), Foucault ci sprofonda dentro; da tale punto di vista, il “fuori” foucaultiano è “dentro” la storia: è la storia che devasta il corpo, il corpo tutto impresso di storia (come si legge in *Nietzsche, la genealogia, la storia*). Se inoltre l’università è un terreno di scontro su cui trasformare i rapporti di forza o mantenere le posizioni di potere-sapere, Foucault non cerca di farlo: ne resta fuori pur godendo del privilegio professorale dell’*otium*. Per lui infatti, come per Nietzsche, la filosofia è superiore alla stessa università: il filosofo “non è” un professore, e quando lo è, è un eretico senza corona. Perciò, per dirla con Lacan, oltre ad essere una sorta di pensatore “estimo” alla filosofia, Foucault è una sorta di anti-maître: un genealogista puro riluttante a condurre gruppi di ricerca, tanto che quando ci ha provato avrebbe chiesto aiuto proprio a Bourdieu – il quale invece, da maître riflessivo, ha fatto “scuola”. Nel suo sacerdozio sociologico, più che filosofico (ivi, p. 337), egli è stato un eretico che si auto-sconsacra, “ma fino a un certo punto” (come intuivano i suoi allievi divinizzandone il nome: Bour-Dieu), forse perché, in una forma estrema di *illusio* scolastica o di perverso misconoscimento, ha creduto nel potere anti-pastorale del sapere: in una riflessività che si può esercitare solo all’interno dell’*église* accademica. In tale prospettiva i noti, sgradevoli giudizi su Foucault, sul suo disprezzo per la sociologia e la sua omosessualità (2005, pp. 24, 77), segnalano forse una differenza insormontabile, più importante delle

13 Per uno smontaggio della “cosa” universitaria, cfr. Macherey 2013.

tante affinità teoriche: la differenza tra il “piacere del sapere” e quello del “non sapere”. Mentre infatti Foucault, nel suo impegno e nella sua bohème, decide di sperimentare la vita altrimenti, e dunque gode anche del “non-sapere”, del rischio, dell’uso dei piaceri, della pulsione di morte, ovvero lascia che la storia devasti il suo stesso corpo, Bourdieu resta un chierico: “gode solo del sapere”¹⁴. Del resto, solo un chierico divenuto eresiarca può sconsecrare l’*église*, provando piacere nel farlo; perciò, tra i due, è lui il vero *homo academicus*¹⁵.

Ritengo tuttavia che in un immaginario rendez-vous sullo stato attuale del sistema d’istruzione superiore (licei e università, in particolare quella italiana), Foucault e Bourdieu sarebbero stati completamente d’accordo sul suo fallimento culturale e politico, nonché sul rischio della sua estinzione storica, paventato di recente da Macherey (2013, pp. 253-256). Dopo l’inversione rituale e simbolica (carnevalesca) del rapporto pedagogico-magistrale, cioè dopo il rovesciamento teatralizzato della struttura del potere accademico che il Maggio aveva potuto mettere in scena grazie all’istruzione di massa, quel cambiamento radicale dei rapporti tra università e società che Bourdieu auspicava proprio nel ’68 non c’è stato, né in Francia né tantomeno in Italia¹⁶: se la maggior parte degli ex eretici contestatori si sono integrati, anche a livello manageriale, nel sistema universitario (Bourdieu 2013, p. 383), d’altra parte la «confusione ... tra le gerarchie accademiche

14 Sull’infedeltà di Bourdieu alla sua stessa analisi del dominio sul corpo, al quale non affiderebbe alcuna potenza simbolico-rivoluzionaria, confinata alla sola dimensione cognitiva, cfr. Paolucci 2018.

15 Da tale punto di vista, risulta del tutto condivisibile la critica di Macherey allo stile de *La riproduzione*: «Sono effettivamente arrivati [Bourdieu e Passeron] a liberarsi dal sistema di cui hanno tentato di demistificare gli usi e i riti? Si esprimono essi stessi in fin dei conti in una lingua altra rispetto a quella di cui l’idioma universitario fornisce loro lo strumentario [...]? [...] L’opacità del loro intento [...] non sfugge all’accusa d’accademismo [...]. [...] ci si può chiedere se [...] non rimangano pur sempre implicati nel gioco di cui esplorano nella maniera più lucidamente possibile i meccanismi» (2013, pp. 200-201).

16 «La crescita della popolazione degli studenti e il correlativo aumento della popolazione di insegnanti hanno profondamente modificato i rapporti di forza in seno al campo universitario e all’interno di ciascuna facoltà» (Bourdieu 2013, p. 78), con conseguente svalutazione dei titoli o «*declassamento strutturale*» (ivi, p. 245), nuove forme di reclutamento dei docenti e moltiplicazione degli assistentati (ivi, p. 204). Con la rottura dei vecchi equilibri tra dominanti (ordinari) e dominati (assistenti e ricercatori), salta così il tempo del *cursus honorum* (ivi, p. 271): è il momento critico e fluido della rivoluzione, che però non ha portato a nessuna metamorfosi strutturale, ma solo a un riposizionamento tattico-strategico degli “agenti interessati”.

e le gerarchie sociali, tra la ‘democratizzazione’ della popolazione dei discenti e il livellamento della popolazione dei docenti» (ivi, p. 276), ha portato ad una inedita “mediocrizzazione” dell’università che investe anche e soprattutto il suo idioma, coincidendo con la fine della sua autorità e del suo status letterario – del suo “fare segno” verso una presunta superiorità culturale (Macherey 2013, pp. 188 e sg.). Volendo forzare la diagnosi di Macherey con un lessico adomniano, si potrebbe dire che la *Halbbildung* trionfa sull’università dei filosofi: nel trasformare i suoi studenti in macchine competitive asservite al mercato della valutazione, l’accademia appare ormai quasi completamente votata alla riproduzione del “capitale umano” e quasi del tutto priva di critica; essa usa infatti il potere istituzionale in maniera sempre più conformista, e lungi dal consacrarli, non tollera al suo interno gli eretici – anche perché non ci sono quasi più eretici da consacrare.

Eleonora de Conciliis
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(eleonora.deconciliis@libero.it)

Bibliografia

- Adorno T.W., 2010, *Teoria della Halbbildung*, Genova, Il Melangolo (ed. or. 1959).
 Bourdieu P., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
 Id., 2000, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti (ed. or. 1982).
 Id., 2004, *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi*, Roma, Nottetempo (ed. or. 2002).
 Id., 2005, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
 Id., 2013, *Homo academicus*, Bari, Dedalo (ed. or. 1984).
 Bourdieu P., Eribon D., 1982, *Université: les rois sont nus*, in «Le nouvel observateur», n. 2, pp. 87-89.
 Bourdieu P., Passeron J-C., 2006, *I Delfini. Gli studenti e la cultura*, Rimini, Guarraldi (ed. or. 1964).
 Bourdieu P., Wacquant L., 1989, *For a Socio-Analysis of Intellectuals: On "Homo Academicus"*, in «Berkeley Journal of Sociology», n. 34, pp. 1-29.
 Cappa F. (a cura di), 2009, *Foucault come educatore*, Milano, Franco Angeli.
 de Conciliis E., 2014, *Che cosa significa insegnare?*, Napoli, Cronopio.
 Deleuze G., Klossowski P., 1997, *Simulacri e filosofia*, «Millepiani», n. 12, a cura di Fadini U.
 Diderot D., 2007, *Paradosso sull'attore*, Roma, Editori Riuniti (ed. or. 1830).
 Di Vittorio P., 2011, *Togliarsi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione minore*, in «aut aut», n. 351, pp. 50-70.
 Eribon D., 1991, *Michel Foucault*, Milano, Leonardo (ed. or. 1989).

- Filloux J.-C., 1992, Étude critique : *Michel Foucault et l'éducation*, in «Revue française de pédagogie», n. 99, pp. 115-120.
- Foucault M., 1967, *Che cos'è Lei Professor Foucault?* Intervista con P. Caruso, in «La fiera letteraria», a. XLII, n. 39, 28 settembre, pp. 11-15 (ora in Id., 1994, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, n° 50, pp. 629-648).
- Id., 1974, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi (ed. or. 1971).
- Id., 1977a, *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana A. e Pasquino P., Torino, Einaudi, pp. 55-70 (ed. or. 1971).
- Id., 1977b, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana A. e Pasquino P., Torino, Einaudi, pp. 3-28.
- Id., 1997a, *Conversazione con Michel Foucault, 1971*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di Dal Lago A., Milano, Feltrinelli, pp. 37-48 (ed. or. 1971).
- Id., 1997b, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli (ed. or. 1990).
- Id., 1998, *Il filosofo mascherato, 1980*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Pandolfi A., Milano, Feltrinelli, pp. 137-144 (ed. or. 1980).
- Id., 2008, *Radioscopia di Michel Foucault*, in Id., *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, a cura di Bertani M., Genova, Marietti, pp. 21-47 (ed. or. 1975).
- Id., 2015, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France 1970*, seguito da *Il sapere di Edipo*, a cura di Rovatti P.A., Milano, Feltrinelli (ed. or. 2011).
- Macherey P., 2013, *La parola universitaria*, a cura di Caridi A.S., Napoli-Salerno, Orthotes (ed. or. 2011).
- Mariani A., 2000, *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Napoli, Liguori.
- Martin R., 1992, *Verità, potere, sé: intervista a Michel Foucault, 25 ottobre 1982*, in *Tecnologie del sé*, a cura di Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H., Torino, Bollati Boringhieri, pp. 3-10 (ed. or. 1988).
- Paolucci G. 2018, *Sovversione politica e sovversione cognitiva. Note sulla prassiologia aporetica di Bourdieu*, in Ead. (a cura di), *Bourdieu & Marx*, Milano, Mimesis (c.p.).
- Pinto L., 2004, *Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in Pinto L., Sapiro G., Champagne P. (sous la dir. de), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, pp. 19-48.

ILARIA FORNACCIARI
L'EFFETTO MANET.
Foucault e Bourdieu tra epistemologia
della pratica pittorica e gesto critico

Abstract:

The recent publication of Bourdieu's course on Manet at Collège de France and the concomitant opening of Foucault's manuscripts archives have shown the long lasting interest of the two scholars in the painter of *Déjeuner sur l'herbe* thereby raising the question about the "rupture" inaugurated in Manet's pictorial practice. Therefore the question arises, which operation is to be understood as "Manet's effect"?

This paper provides an accurate methodological analysis of some fragments of those two very different dossiers. After a brief comparative examination of the relation of the two scholars with Panofsky's iconological method, the paper emphasizes the difficulties in characterizing the treatment of Manet's pictorial practice. It also attempts to find the movement of overturning the historical condition of possibility as a start point of a possible dialogue between Foucault's and Bourdieu's critical attempts.

Keywords:

Foucault, Bourdieu, Manet, Iconology, Modernity

Che cosa si intende per "effetto Manet"? Che tipo di fenomeno di rottura inaugura l'operazione pittorica di Manet? Ed in che modo tale fenomeno ha a che fare con una certa concezione della modernità?

Muovendo da questo interrogativo, questi appunti cercheranno di toccare entrambi i tipi di convergenza che il programma del colloquio indicava come possibili punti di ancoraggio per una riflessione attorno ai due pensatori: quello dell'incontro, un incontro reale e in una certa misura di intenti, che avviene in occasione della pubblicazione francese di due sag-

gi dello storico dell'arte Erwin Panofsky (anche se vedremo che le cose sono più complesse); e una convergenza invece tematica, riguardante un oggetto di studio che mobilita gli interessi e le passioni dei due studiosi, ovvero, appunto, l'operazione di cui Manet è indicativo in pittura. La recente pubblicazione della trascrizione del penultimo corso di Bourdieu al Collège de France, *Manet une révolution symbolique* (Bourdieu 2013), e la concomitante apertura alla consultazione dei materiali sulla pittura contenuti nei manoscritti dell'archivio Foucault (recentemente acquisiti dalla Bibliothèque nationale de France), offrono la possibilità di gettare un nuovo sguardo sui tentativi di approccio dei due studiosi di fronte alla pratica artistica singolare del pittore dell'*Olympia*.

Si tratterà quindi di presentare alcune delle note caratteristiche di questi due momenti, come frammenti di quelli che saranno trattati come due ampi dossiers metodologici. Nonostante la divergenza degli approcci dei due studiosi, tali dossier sono marcati da diversi ordini di impossibilità, cesure o scogli metodologici, talvolta sorprendentemente prossimi e che ci proponiamo di mettere in rilievo. La ricostruzione delle preoccupazioni dei due autori sarà improntata, inoltre, a mostrare l'emergenza di un questionamento della loro stessa postura o attitudine critica sul versante dei suoi effetti.

Dal punto di vista dei materiali presi in esame, presenteremo brevemente le posizioni dei due pensatori al momento dell'introduzione, in Francia, dei lavori di Panofsky ed interrogheremo, in secondo luogo, a partire dai rispettivi strumenti analitici forgiati nel confronto con il metodo iconologico, alcune soluzioni e strategie d'analisi messe in atto dai due studiosi nel confronto con la pratica pittorica di Manet. È nostra volontà illustrare come la pratica del pittore possa funzionare come l'indice di un cambiamento nell'ambito della rappresentazione che rimette in gioco le condizioni stesse di possibilità dell'atto rappresentativo.

1. Nel 1967 sono pubblicati in Francia due saggi di Panofsky, *Architettura gotica e filosofia scolastica* e *Studi di iconologia*. Questi due libri hanno storie differenti e la questione riguardante la loro coerenza o compatibilità darà luogo, in Francia, ad una serie di dibattiti che distingueranno schematicamente le reazioni degli storici dell'arte da quelle di alcuni specialisti delle scienze umane.

Il primo, *Architecture gothique et pensée scholastique* (1967a), è pubblicato dalle Éditions de Minuit nella collezione *Le sens commun* diretta da Bourdieu che è anche il traduttore del volume e che fa seguire il saggio da un suo commento. In questa postfazione, ormai celebre, Bourdieu si sof-

fermerà sulla nozione di “abito mentale”, che è introdotta da Panofsky nel saggio e che, come sappiamo, verrà ad occupare un ruolo di primo piano nell'apparato analitico del sociologo. La raccolta degli studi di iconologia è invece edita da Bernard Teyssèdre (Panofsky 1967b); altra figura di spicco per l'introduzione del lavoro dello storico dell'arte in Francia. A salutare la pubblicazione dei due volumi, una recensione di Foucault che, sollecitato dal sociologo, scrive un entusiastico *compte-rendu* che esce sulle colonne del *Nouvel observateur*. In questo scritto breve e denso, che, in omaggio a Magritte, si intitola *Les mots et les images* (Foucault 2001b), Foucault sottolineerà come le analisi dello storico dell'arte produrranno una trasformazione importante in relazione all'approccio degli storici: al loro modo di leggere, di decodificare e di conoscere.

Riguardo al volume sul gotico, la cui genesi mette in campo le relazioni complesse tra l'istituto Warburg e gli intellettuali francesi¹, il saggio è preceduto da uno schizzo biografico sul priore dell'abbazia di S. Denis ed è dedicato ad un'analisi delle analogie intrinseche tra lo stile architettonico gotico e la filosofia scolastica. Queste sono rinvenute dallo storico a partire dal loro preciso momento e luogo di emergenza ed il loro recupero spinge Panofsky a parlare della diffusione di un “abito mentale” – «*habit-forming force*» – che consiste nel postulato della «chiarificazione per la chiarificazione».

Tale *habitus* mentale è descritto e presentato dallo storico come una forza formatrice di abitudini che ebbe il suo preciso luogo di nascita e di diffusione nella zona che comprende Parigi e il territorio circostante (raggio di 150km), tra il 1130 e il 1270. Panofsky definisce così il concetto di *habitus*:

Un nesso che è più concreto di un semplice parallelismo, e tuttavia è più generale di quelle “influenze” individuali inevitabilmente esercitate su pittori, scultori e architetti da parte di consiglieri eruditi [...] questo nesso nasce dalla diffusione di ciò che possiamo chiamare – ma sarebbe necessaria un'espressione migliore – un abito mentale – riportando questo abusato luogo comune al suo preciso senso scolastico di “principio che regola l'atto” (2010, p. 21).

1 È in occasione della preparazione di un articolo per la raccolta della *Gazette des Beaux-Arts, Mélanges* in omaggio a Focillon che Panofsky, nel 1943, lavora ad un commento di alcuni testi lasciati da Suger. In questo volume (che a causa della guerra sarà pubblicato solo nel 1947) sono presenti, assieme ai nomi degli allievi francesi e americani di Focillon, alcuni nomi di storici dell'arte legati all'istituto Warburg. Cfr. Wildenstein 1944. La lista degli articoli del volume è disponibile sul sito del Wildenstein Institut: URL: <http://www.wildenstein-institute.fr/docs/gazette-juillet-decembre-1944.pdf>. Cfr. Reudenbach 1994.

Questa nozione di *habit-forming force*, a discapito del termine mentale e contro ogni tipo di lettura del testo di Panofsky che pretenderebbe di stabilire un rapporto causale lineare e unidirezionale tra l'idea e la realizzazione, va al contrario a mettere l'accento sulla dimensione propriamente operativa; ad essere determinante, tanto per l'idea che per l'opera, è l'attività di spazializzazione. A partire dall'analisi di Panofsky, l'*habitus* mentale svolge infatti tutta una serie di funzioni che si spingono fino alla disposizione dell'atto del vedere – cioè alla visione in quanto attività. Concezione che ritroviamo nell'utilizzo di nozioni quali quella di «esperienza pitturale» o «logica visuale», sulle quali Bourdieu si soffermerà nella postfazione e che richiamano le tematiche dello studio dello storico dell'arte del 1927 sulla prospettiva come «forma simbolica» (1988).

Per quanto riguarda i saggi d'iconologia, che come abbiamo visto, sono pubblicati contemporaneamente, in Francia questi riceveranno l'attenzione di tutta quella tradizione di storici dell'arte che in rottura con i postulati della propria disciplina proveranno la necessità di metterne in questione i fondamenti epistemologici. I saggi sull'iconologia sono preceduti da un'introduzione metodologica che riprende i temi dello scritto del 1932 *Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst* (1961). L'insieme di questi saggi, ma soprattutto l'introduzione, scritta da Panofsky con l'intento di presentare in modo chiaro il suo lavoro nel contesto degli Stati Uniti, diventeranno celebri al di là del dominio della storia dell'arte. Allo stesso tempo, la breve introduzione sarà tuttavia responsabile di tutta una serie di malintesi, non potendo rendere giustizia della varietà delle analisi dello storico. Senza voler entrare nello specifico delle varie posizioni del lungo dibattito che ne segue la pubblicazione in Francia, possiamo affermare che gran parte degli esperti – sia di storia dell'arte che di altre discipline – riconobbero – ed hanno ancora tendenza a riconoscere – nell'iconologia tutte quelle caratteristiche associate ai metodi di ricerca che si stavano facendo strada nelle scienze umane al momento della pubblicazione dei saggi. Ai metodi di Panofsky saranno quindi ben presto indirizzate tutte le critiche che erano riservate ai così detti “strutturalisti”. Bourdieu stesso, traducendo l'originale «*formative powers of the sensory proces*» (Panofsky 1957, p. 37) (espressione che si richiamava alle teorie della Gestalt) come «*puissance strutturante*» (Panofsky 1967a, p. 99) e definendo l'iconologia come «*science structurale*» (ivi, p. 143), contribuirà, in qualche modo, ad incanalare una tale lettura. Allo stesso tempo, tuttavia, egli sottolineerà il carattere dinamico e generativo di questa nozione di *habitus*. Designando quest'ultimo nei termini di «un insieme di schemi fondamentali, prece-

dentemente assimilati, a partire dai quali si compongono generativamente, un'infinità di schemi specifici, che troveranno la loro applicazione in situazioni particolari» (ivi, p. 152; traduzione nostra).

Per il sociologo, riportare le opere di una certa epoca alle pratiche di una scuola, (quando questa, esercitando un monopolio nella trasmissione della cultura, costituisce un *habitus* collettivo) non significa soltanto darsi i mezzi per spiegare ciò che tali opere proclamano, ma anche e soprattutto ciò che queste opere – partecipando della simbolica di un'epoca e di una società – tradiscono.

Secondo Bourdieu, il metodo di Panofsky, così come la nozione di *habitus*, portano con sé tanto una filosofia della creazione artistica che un'epistemologia dell'oggetto culturale che permetteranno di uscire dalla gabbia concettuale dell'intenzionalità dell'artista.

Foucault, da parte sua, sottolineerà due aspetti dell'analisi dello storico dell'arte e li presenterà come esempi di uno spostamento importante in rapporto allo sguardo abituale degli storici. Le poste in gioco del corto articolo che Foucault dedica ai saggi di Panofsky non sono riconducibili al dominio della storia dell'arte, ma riguardano i modi in cui sono intesi i rapporti tra testo ed immagine. In questo senso, le due operazioni maggiori del metodo iconologico sono: la soppressione del privilegio del discorso e la problematizzazione della funzione rappresentativa. Riguardo al primo punto, Foucault sottolinea come la soppressione di uno statuto dominante del discorsivo non sia fatta in virtù della rivendicazione di un'autonomia del figurativo. Si tratta piuttosto di descrivere i rapporti delle due dimensioni nella loro complessità, come: sfide, intrecci, isomorfismi, traduzioni, trasformazioni.

Il secondo punto riguarda invece la presa in carico della funzione rappresentativa «come funzione complessa che attraversa, con dei valori differenti, tutto lo spessore formale del quadro» (Foucault 2001b, p. 650; traduzione nostra). Tale aspetto si riferisce alla problematizzazione della funzione rappresentativa in quanto rapporto della struttura formale del quadro ad un oggetto. Il dispositivo rappresentazionale tradizionale che si appoggia sull'opposizione tra un rappresentante ed un rappresentato (pensiamo al paradigma della finestra di Alberti) e che obbliga a questionarsi indefinitamente sullo statuto dell'opera, è aperto, nella lettura foucaultiana del metodo di Panofsky, ad una dimensione differente, quella della funzione rappresentativa come un complesso gioco produttivo – e potremmo osare – performativo.

Questi temi danno luogo (nel senso stretto del termine) ad una sensibilità, ad un sistema di valori, ma secondo le regole di una sorta di sintomatologia culturale (*Ibidem*).

Nell'articolo, Foucault, lungi dal voler utilizzare gli strumenti dell'analisi discorsiva per applicarli all'arte plastica, auspica un metodo di analisi delle opere pittoriche che possa liberarsi del problema del significante. Ambizione che, come vedremo, non implica affatto la dismissione del discorsivo. Ma questo non sarà possibile, se non una volta delineate le serie che compongono gli elementi materiali del quadro, che sono a loro volta altrettanti giochi tra forma e rappresentazione. «La rappresentazione», scrive Foucault, «non è esteriore né indifferente alla forma».

Questa è legata a quella da un funzionamento che si può descrivere, a condizione che si distinguano i livelli e che si precisi per ciascuno il tipo di analisi che dovrà essergli specifico (ivi, p. 651).

In questo senso, il “libro impossibile” (Saison 2004) di Foucault su Manet, nella sua oscillazione tra l'attenzione al colore e alla superficie, cercherà di seguire i criteri metodologici per un'analisi archeologica della pittura esposti nell'ultima parte dell'*Archeologia del sapere* (Foucault 1969). Nel libro più metodologico scritto da Foucault, all'interno della sezione dedicata ai possibili sviluppi di “archeologie altre”, figurava, infatti, la descrizione schematica di un'analisi archeologica del quadro. Tale analisi si sarebbe chiesta:

Se lo spazio, la distanza, la profondità, il colore, la luce, le proporzioni, i volumi, i contorni non siano stati, all'epoca che si prende in considerazione, nominati, enunciati concettualizzati in una pratica discorsiva; e se il sapere a cui dà luogo questa pratica discorsiva non sia stato investito in teorie e speculazioni, in forme di insegnamento e ricette, ma anche in procedimenti e tecniche e quasi nel gesto stesso del pittore (ivi, p. 253)².

Ci sembra fondamentale ricordare, inoltre, che nell'articolo su Panofsky, Foucault sottolineava come questa nozione di forma, che veniva in quegli anni ad assumere un'importanza sempre più grande nelle scienze umane, fosse nata all'interno di una certa tradizione della storia dell'arte. Per Foucault, il confronto con le analisi di Panofsky diventa quindi occasione per interrogarsi sulle possibilità di trattare le interazioni tra sistemi differenti (quello che nell'*Archeologia del sapere* saranno il discorsivo e il non discorsivo – in cui Deleuze riconoscerà la dimensione del visibile: 1986) di una data epoca, nei loro caratteri produttivi, rimanendo al livello immanente degli elementi materiali di una cultura.

In modo estremamente schematico, possiamo allora senz'altro avanzare che il confronto con i saggi di Panofsky problematizzi il trattamento

2 La traduzione di riferimento essendo inutilizzabile, manteniamo la nostra.

delle opere aprendo il problema del senso pratico per Bourdieu e quello della forma (nel senso tanto delle tecniche e delle procedure inscritte negli elementi formali, tanto del sapere specifico a cui tali elementi danno luogo) per Foucault, al livello di un'epistemologia storica degli oggetti culturali nella loro materialità.

2. Passando ora alle peripezie dei due studiosi al soggetto di Manet, di primo acchito, non si potrà non rilevare una stupefacente simmetria. Entrambi i "dossiers" si compongono di un libro inesistente; di un manoscritto incompiuto; e della presenza della parola (quantitativamente importante per il sociologo³; relativa invece ad una serie di conferenze per Foucault, di cui ad essere stata resa accessibile è quella di Tunisi del 1971: 2004).

È noto, infatti, che Foucault firmò nel '66 un contratto con le *Éditions de Minuit* per la scrittura di un libro su Manet che avrebbe dovuto avere come titolo *Le noir et la couleur* (o *Le noir et la surface*)⁴. Tale volume non vedrà mai la luce, ma le ricerche relative alla sua preparazione daranno vita ad una serie di conferenze⁵. Il manoscritto di Foucault su Manet (a cui Foucault farà ancora accenno nel 1983, confidandone l'esistenza a Françoise Cahin durante la visita della retrospettiva su Manet al Grand Palais: Foucault 2001a, p. 86) è stato per anni dato per distrutto. Due versioni di un manoscritto dal titolo *Autour de Manet* fanno invece parte dei materiali conservati alla BnF e si presentano con strutture e contenuti ben differenti da quelli che avrebbero dovuto caratterizzare il primo progetto di ricerca sul pittore per cui era stato firmato il contratto del '66. Quest'ultimo, come

3 I materiali riguardanti Bourdieu si trovano raccolti nel volume a cui abbiamo fatto riferimento: Bourdieu 2013.

4 Il destino di tale scritto ha dato luogo a diverse congetture: Deleuze allude, in diverse occasioni, alla distruzione del manoscritto (Deleuze 1985; Id. 1989). Nel suo romanzo di *autofiction*, Hervé Guibert, racconta un episodio legato ad un manoscritto su Manet, evocandone la soppressione (Guibert 1990, pp. 26-27). Il grande interesse creatosi attorno a quest'opera inaccessibile spingerà Maryvonne Saison a cominciare il suo intervento al colloquio *Michel Foucault, un regard* con l'inciso: «rien n'est plus fort que ce qui n'a pas vu le jour» («niente è più forte di ciò che non ha mai visto la luce») (Saison 2004, p. 11; la traduzione è nostra).

5 Tra il 1967 e il 1971, Foucault pronuncia varie conferenze su Manet: a Milano nel 1967; alla Albright-Knox Art Gallery di Buffalo l'8 Aprile del 1970; a Firenze nel Novembre del 1970 e a Tokio, durante l'autunno dello stesso anno. La conferenza al club Tahar Haddad di Tunisi (la cui trascrizione si trova nel volume a cui abbiamo fatto riferimento) ha luogo, invece, nel 1971. Sempre riguardo a Manet, nel 2011 sono stati pubblicati una serie di facsimili di alcune note manoscritte lette da Foucault durante una conferenza sul pittore, dal titolo: *Le noir et la surface* (Foucault 2011a).

Deleuze aveva intuito (1989), avrebbe messo in primo piano la questione della luce, ma anche quella della formazione del colore. Questione che, lungi dal restituire la storia della liberazione del colore puro come risultato del credo colorista, a partire dall'approccio archeologico, avrebbe fatto funzionare il colore come elemento di problematizzazione di ciò che, con una nozione successiva (ma alle soglie della sua elaborazione), possiamo indicare come il "dispositivo" sensibile-discorsivo della forma-pittorica⁶. Lo studio archeologico del colore nella pittura moderna avrebbe situato l'emergenza dell'autonomia della pittura in una dislocazione epocale che investe la nozione stessa di immagine. Nei suoi corsi tunisini sui rapporti tra pittura e geometria, Foucault avanzava, infatti, già l'ipotesi secondo la quale, davanti ad una civilizzazione della rappresentazione visuale, la pittura moderna avrebbe marcato l'emergenza di una pratica pittorica che si vuole come introduzione, o meglio fabbricazione, del visibile stesso.

Quello che possiamo evincere dall'analisi dei materiali che compongono il piccolo archivio di Foucault concernente la pittura moderna è che, situando Manet come momento di rottura, una tale ricerca si sia posta il problema tanto dell'introduzione, tanto della resistenza di Manet davanti alla scoperta colorista che il pittore aveva egli stesso cominciato con il «*nettoyage de la palette*» (Focillon 1921). La resistenza di Manet alla concezione impressionista della colorazione come «vibrazione della luce in uno spazio mantenuto» (Foucault 2011a, p. 394) avrebbe allora indicato i poteri della superficie manettiana nei termini di desublimazione del piano pitturale. In tal senso, attraverso lo studio delle funzioni del nero, l'analisi avrebbe indicato l'emergere una rappresentazione spaziale che è ormai senza appigli: rimozione della legge umanista della profondità.

Il manoscritto *Autour de Manet* presenta invece alcune delle tematiche della conferenza del 1971. Questo, piuttosto che essere orientato in direzione del versante discorsivo della configurazione di sapere specifica che sarebbe incarnata sin nel tocco del pennello, cercherà, al contrario, di vedere cosa succede una volta aperto il quadro ai suoi effetti, alla sua disposizione, agli spazi che lo compongono e che lo circondano, e agli sguardi che lo formano e che sono da questo richiesti. La storicizzazione del quadro non sarà quindi perseguita attraverso la *mise en récit* di un contenuto documentario di tipo storico. Storicizzare il quadro vorrà ormai dire mostrare che questo non funziona come tale se non attraverso l'aggiustamento degli spazi che lo compongono: secondo il dispositivo

6 Per la nozione di "dispositivo sensibile-discorsivo" vedi Alliez 2007; per la nozione di "forma-pittorica" rimandiamo a Francastel 1951.

rappresentazionale di Alberti o secondo l'elemento rappresentativo della veduta. Sono infatti questi i sistemi che Manet rovescia con le sue figure "piatte e brutte" e con la sua "geometria semplicista".

D'altro canto è anche importante sottolineare che, al di là di questa mancata pubblicazione – di questa indicativa incompiutezza – le referenze a Manet si troveranno sparpagliate nelle prese di parola, nelle interviste e negli articoli del filosofo durante tutto l'arco degli anni Settanta, ogni qual volta ad essere in gioco sarà l'attitudine critica alla propria attualità. Tutto ciò mostra come, alla cesura di questi due progetti, attraverso Manet, sia l'archivio stesso a trovare il suo punto di spostamento, ad entrare cioè in collisione con i suoi legami con l'attualità. I riferimenti a Manet si spingeranno infatti fino alla richiamo al pittore dell'*Olympia* nel quadro della "nozione trans-storica di cinismo", ipotesi lanciata da Foucault durante la lezione del 29 febbraio 1984 dell'ultimo corso al *Collège de France, Le courage de la vérité* (2009, pp. 163-176).

Per ciò che riguarda Bourdieu, la redazione del manoscritto, intrapresa assieme a Marie-Claire Bourdieu (2013), ha inizio – ci dicono nella nota gli editori – nel corso degli anni Ottanta e prosegue fino alla scomparsa del sociologo. Sempre degli editori sono i titoli sia del corso che del manoscritto; quest'ultimo intitolato *Manet l'heresiarque*.

Se ci è permessa una nota di colore a proposito di questa curiosa simmetria tra i due autori, facciamo notare che nel corso dell'8 marzo 2000, Bourdieu indica – come per una svista – l'anno in cui Foucault si dedica a Manet come il 1981, confondendosi, ci pare di capire, con se stesso (Bourdieu 2013, p. 506).

Se è possibile fare un bilancio metodologico del breve e occasionale confronto foucaultiano con il metodo iconologico (sia in base al fatto che lo scritto si inserisce puntualmente nel dibattito – soprattutto storiografico – dell'epoca, sia in base al fatto che l'insegnamento e la produzione di Foucault sulla pittura si trovano ad essere grossomodo concentrati nel periodo che è contemporaneo e immediatamente successivo al suo interessamento per i lavori di Panofsky) questi stessi criteri non valgono certo per quanto riguarda Bourdieu. Innanzitutto, il rapporto di Bourdieu all'iconologia, ben lungi dal limitarsi al lavoro di edizione del 1967, sembra interessare in larga parte la *boîte à outils* del sociologo (basti pensare all'articolo sul potere simbolico del 1977; o a *Le regole dell'arte*, del 1992: 2005), tanto che a volerlo analizzare seriamente potrebbe senza dubbio dar luogo ad un progetto di ricerca distinto e a parte intera. In secondo luogo, il lasso di tempo che ci separa dalle analisi su Manet e la "rivoluzione simbolica" è alquanto breve, e le poste in gioco contestuali, riguardanti determinate politiche

culturali e museali, conservano – in parte – una certa attualità. Per queste ultime rimandiamo alla prefazione del volume. Riguardo al rapporto con l'iconologia, invece, a venirci in aiuto è la parola stessa del sociologo. Nei corsi su Manet, Bourdieu intreccia, infatti, alle analisi in corso, tutta una serie di rimesse in causa e di puntualizzazioni riguardanti il contesto delle sue precedenti posizioni metodologiche attinenti il trattamento delle arti plastiche e in particolare riguardo all'iconologia.

Tali puntualizzazioni le troviamo in particolare nei corsi del 27 Gennaio e del 3 Febbraio 1999. In queste lezioni, Bourdieu traccia un'analogia tra la rottura epistemica e la rottura sociale sul versante della forma storicamente preconstituita degli oggetti dell'analisi. Tale premessa si trova condensata nell'espressione: «I documenti sono dei monumenti». Sulla base di tale presupposto, il sociologo criticherà da un lato l'approccio intenzionalista, a cui opporrà la sua teoria disposizionalista (che prende le mosse dalla nozione di *habitus*) e dall'altro la visione scolastica, alla ricerca – in qualche modo paradossale – della logica stessa secondo la quale l'opera d'arte è prodotta; in altre parole, non a partire dell'*opus operatum* – che disponendoci nella posizione del lettore ci costringe ad un'ermeneutica di decifrazione dell'opera – ma alla ricerca del *modus operandi*. Sarà per marcare nella memoria dei suoi uditori questo partito preso della produzione in corso – dell'intelligenza pratica – che Bourdieu, alla fine della lezione del 27 Gennaio, si avventurerà in un esercizio bizzarro: la ricostruzione immaginaria del punto di vista di Manet mentre dipinge il *Dejeuner sur l'herbe*. Esercizio che prenderà ben presto i caratteri di una vera e propria drammatizzazione che vede Bourdieu, ormai nei panni di Manet, disporre il fratello nella posa voluta, riesaminare gli “schemi iconografici”: *Il giudizio di Paride* (1514-1518, incisione di Raimondi a copia di un'opera perduta di Raffaello) e *Il concerto campestre* (1510 circa, di Giorgione o Tiziano), e chiedersi: «che cosa metto come sfondo? ...bisogna mettere uno sfondo» (2013, p. 119; traduzione nostra).

Questa seconda critica, riguardante la postura scolastica – o meglio, l'utilizzo scolastico delle fonti iconografiche – funzionerà come argomento contro l'iconologia. «La visione iconologica» ci dice Bourdieu:

è scolastica, è la visione saussuriana delle opere simboliche, secondo la quale non si accede alle opere simboliche se non attraverso la mediazione di un medium, che può essere la lingua se si tratta di una parola, che può essere la cultura quando si tratta di un comportamento, e che può essere la cultura estetica quando si tratta di un'opera d'arte (ivi, p. 108; traduzione nostra).

La sommarietà di tale critica, da parte di qualcuno che, come abbiamo visto, aveva egli stesso contribuito a delineare i caratteri della ricezione della

disciplina, potrebbe sorprendere. Ma l'iconologia non è l'unico obiettivo critico di Bourdieu. Nei corsi, il sociologo sembra voler tratteggiare e liquidare tutti gli approcci che lo hanno preceduto nell'indicazione dell'emergenza dell'arte moderna, presentando la sociologia come questa scienza capace di inglobare schematizzando, nel trattamento del proprio oggetto di studio, anche le metodologie e gli approcci precedenti o contemporanei che hanno definito un tale oggetto. L'obiettivo è, insomma, quello di inserire tali metodologie in una teoria generale che a più riprese Bourdieu stesso definirà come folle o mostruosa, come «esercizio di stile metodologico totale» (ivi, p. 346).

Tuttavia, al di là della logica di questa impresa che resterà fondamentale incompiuta, quella che ci restituiscono i corsi è una parola incredibilmente mobile, dinamica e propositiva, che apre a innumerevoli campi di ricerca possibili (tra questi: l'analisi della trasformazione del campo della critica artistica; l'interazione delle istituzioni nel rapporto con lo stato detentore del monopolio della violenza simbolica; l'analisi della funzione consacratrice ed economica delle esposizioni, nonché l'analisi delle interazioni tra il campo artistico e il campo letterario – per citarne solo alcuni). Ma è anche e soprattutto un'oratoria fortemente autocritica, a tratti rimuginativa e attraverso la quale Bourdieu, in molteplici punti, aprirà esplicitamente un'analogia tra la propria posizione e quella del pittore dell'*Olympia*. Tale presa di parola è votata all'articolazione produttiva del rigore scientifico dell'analisi sociologica⁷ con un gesto che vuole essere tanto di comprensione tanto di restituzione, ovvero di ripetizione nella differenza, dell'operazione critica di Manet.

È questo aspetto di rovesciamento dell'analisi, dalle condizioni storiche di possibilità della pratica pittorica all'inserzione nell'attualità, ovvero alla riattivazione del gesto critico di Manet (gesto che Claude Imbert individuava nella «dissociazione del dispositivo pittorico e del dispositivo critico»⁸) che vogliamo indicare come “effetto Manet”. Tale “effetto Manet” potrebbe aprire un dialogo tra l'approccio del sociologo e quello di Foucault sul versante delle poste in gioco e degli effetti di questi laboratori sul pittore del *Déjeuner sur l'herbe*.

7 A questo riguardo, J.-L. Fabiani ci ricorda che uno degli obiettivi della metodologia che il sociologo tenta di sviluppare nel corso delle lezioni è quello di far giocare insieme, in maniera coerente, un'analisi sociologica quantitativa e un'analisi qualitativa. In questo senso Bourdieu si confronterà in permanenza con l'opera di riferimento di H. C. e C. A. White, 1965.

8 «A Manet basterà aver dissociato, conoscendo Vélasquez come può conoscerlo solo un pittore, la congiunzione del dispositivo pittorico e del dispositivo critico a cui Vélasquez aveva magistralmente condotto la pittura classica» (Imbert 2004, p. 150; la traduzione è nostra).

Il campo che una tale analisi si troverebbe a trattare tralascerebbe, in gran parte, la questione dei fraintendimenti o degli errori che la lettura di Bourdieu riserva all'impresa foucaultiana su Manet. Se è vero che Bourdieu liquida il tentativo di Foucault con l'etichetta di "formalista", è altrettanto vero che per Bourdieu divisioni binarie quali: formalismo/realismo, oppure: lettura internalista dell'opera/lettura esternalista, non sono volte alla restituzione della reale portata di una metodologia d'analisi specifica. Nell'ottica del sociologo, queste etichette non sono che l'indice di un campo intellettuale che si dicotomizza (2005). Sempre su questo piano, si potrebbe indicare l'ingrato trattamento riservato da Bourdieu ai dibattiti nati attorno questione della discontinuità nel campo della storiografia, oppure il tentativo di ricondurre la nozione di "funzione autore" ad una questione riguardante la "polisemia dell'opera". Ma tali appunti sarebbero oziosi perché, come abbiamo visto, l'operazione che Bourdieu riserva apertamente ai suoi interlocutori ha tutti i tratti di una rilettura strumentale. I corsi di Bourdieu si presentano con una caratteristica peculiare; un duplice livello: da un lato, il sociologo costruisce schemi, personaggi e situazioni che presenta sulla scena; dall'altro, egli fa sistematicamente sbirciare i suoi studenti e uditori nel dietro le quinte. Tale doppio livello funziona per quanto riguarda le nozioni analitiche della *boîte à outils* bourdeusiana: l'estetica disposizionalista e il suo legame con l'*habitus*; la teoria dei campi e la storia della sua formazione nelle analisi precedenti etc., ma anche per quanto riguarda il rapporto con gli altri studiosi, un po' come se Bourdieu ci dicesse, ad ogni passo: "lo so cosa sto facendo, lo so che caricaturizzo, ma state al gioco, mi serve per costruire il mio argomento". Gli interlocutori in questione, i personaggi di Bourdieu, sono molteplici, ma possiamo indicare senz'altro tra i principali: Foucault; Michael Fried⁹, e T.J. Clark (1986). Se Fried personificherà le follie della caccia alle fonti iconografiche, Clark incarna, invece, l'indagine sociologica di stampo marxista. A Foucault sarà riservato il ruolo dell'analisi "internalista" e "formalista" dell'opera; nella lezione del 3 Febbraio, Bourdieu arriverà a citare, in tal proposito, la famosa espressione di Spinoza, affermando che Foucault farebbe dell'opera «un impero nell'impero» (Bourdieu 2013, p. 146).

L'analisi che vorremmo proporre approcerebbe, invece, questi testi diversi come frammenti di laboratori critici sullo sfondo dei quali stagliare "l'effetto Manet", e che si tratterebbe quindi di far funzionare nella loro dispersione, ovvero nel loro preciso momento di inserzione. Tale analisi

9 Autore dell'opera di riferimento *Manet's Modernism: or, the Face of Painting in the 1860s* (Fried 1996).

verrebbe ad indicare come nell'incontro con i metodi d'indagine forgiati dai due studiosi – che, come abbiamo visto sono ciascuno irriducibile ad uno schema lineare o completo, ma si presentano come mobili e in corso d'opera – sia possibile designare tutta una serie di strategie di smarcamento, di riformulazione e di dislocazione di un'analisi che si scontra con cesure e scogli che sono immancabilmente pertinenti all'ineffabile oggetto di studio.

Tra questi, ricordiamo:

La monumentalità della ricerca documentaria. Indicativo, in questo senso, è il fatto che Bourdieu, durante i corsi, auspichi a più riprese un lavoro collettivo per la manipolazione della massa documentaria; ma pensiamo anche a come Foucault, nella conferenza del 1971, non potrà che presentarsi come profano della storia dell'arte, nonostante la conferenza sia, come si è visto, successiva alla ricollezione dell'archivio sulla pittura moderna a cui si è accennato. Sebbene tale affermazione d'incompetenza celi senza dubbio una disposizione particolare del commento proposto dal filosofo (che rifiuta le partizioni e gli oggetti propri alla storia dell'arte in quanto disciplina), quest'ammissione indica anche che il lavoro di ricollezione discorsiva relativo al progetto su Manet fosse da considerare come frammentario.

L'irriducibilità del figurativo e del discorsivo. Si tratta del rapporto infinito del linguaggio a ciò che si vede. Per quanto riguarda Foucault, tale principio è enunciato nella descrizione de *Las Méninas* in apertura de *Le parole e le cose* (Foucault 1967) e riveste una grande importanza nell'elaborazione dell'analisi archeologica. Il rifiuto di considerare la plasticità del figurativo nei termini di un linguaggio, accomuna, come abbiamo visto, benché a partire da presupposti distinti, i due pensatori ed impone una posizione paradossale all'analisi, sia essa archeologica o sociologica. La presa in carico dell'aporia inerente alla restituzione discorsiva degli effetti critici propri della dimensione dell'immagine spingerà Foucault, nel 1975, a fantasticare di una scrittura che possa servirsi della penna o della macchina da scrivere «in mezzo a un insieme di altre cose che potrebbero essere il pennello o la cinepresa» (Foucault, Droit 2004, p. 110; traduzione nostra). Tale paradosso indica inoltre le ragioni per le quali non si può parlare, in senso proprio, di una letteratura foucaultiana in merito alle arti plastiche. A eccezione dell'articolo in omaggio a Magritte, che si presenta con quattro disegni del pittore belga e al cui centro troviamo l'analisi del rapporto/non-rapporto tra un enunciato e un'immagine (Foucault 1988), l'attenzione di Foucault verso le arti plastiche trova piuttosto la sua dimensione nell'oralità, accompagnata dall'esposizione di diapositive in serie. La partecipazione di Foucault, nel 1970, alla scrit-

tura di uno scenario per un film sulla serie de *Les Ménines* di Picasso, che per ragioni legali non venne realizzato (Foucault 2011b), è senza dubbio da concepire in questo senso¹⁰. Per ciò che riguarda Bourdieu, il cui approccio all'attività pittorica è fortemente marcato dalla questione del "senso pratico", l'irriducibilità del figurativo al discorsivo condurrà il sociologo a prestarsi a questo tentativo bizzarro di mimetizzazione con il pittore, di cui abbiamo parlato. Tentativo nel quale, in imbarazzo davanti al nome del tipo di rosso che dona calore alla capigliatura della donna del *Dejeuner sur l'herbe*, Bourdieu dirà significativamente: «bisognerebbe parlare la lingua dei pittori» (Bourdieu 2013, p. 119), fantasticando, in seguito, di mostrare le variazioni del quadro come in un film.

Ultima, ma non certo per importanza, *La questione della cesura epocale*: effetto immanabilmente inglobante di un'analisi che si spinge alle soglie della nostra attualità.

L'ampiezza di tali questioni, qui soltanto rapidamente menzionate, indica, al crocevia dei laboratori sperimentali dei due autori, la possibile apertura di un vasto cantiere di ricerca sulla dimensione politica delle pratiche dell'immagine. L'esplorazione e il tracciamento delle implicazioni di tali nodi metodologici e dei relativi tentativi di smarcamento possibili non promette facili riconciliazioni, ma d'altro canto, ci sembra che solo un'analisi abbastanza spregiudicata da poter funzionare nella loro apertura potrebbe re-istituire questi tentativi di ri-motivazione del gesto critico di Manet.

Ilaria Fornacciari
Universität Basel / Université Paris 8
(ilaria-forna@hotmail.it)

10 Una seconda eccezione concerne un ristretto gruppo di scritti a carattere occasionale, dedicati ad alcuni artisti contemporanei e talvolta legati a Foucault da rapporti d'amicizia, come Paul Rebeyrolle, Gérard Fromanger, Maxime Defert ed il fotografo Duane Michels. Tali scritti non hanno al loro centro la pratica pittorica ma sono indicativi di una riflessione sull'immagine che, a partire dalla metà degli anni '70, prende le forme di un'incitazione. La riflessione foucaultiana a guida di questi testi interroga, infatti, ormai, le dimensioni delle immagini in termini di linee di fuga, movimenti, accelerazioni e attraversamenti dei dispositivi visuali. Le immagini si trovano allora ad essere seguite secondo i percorsi inattesi della loro circolazione (Foucault 2001d), indagate per loro capacità di «far passare delle forze» (Foucault 2001c), e valorizzate a partire dalla fascinazione per le tecniche e i giochi che rilanciano l'insolenza della loro moltiplicazione.

Bibliografia

- Alliez É., 2007, *L'oeil-cerveau. Nouvelles histoires de la peinture moderne*, Paris, Vrin.
- Bourdieu P., 1977, *Sur le pouvoir symbolique*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», vol. 32, n. 3, pp. 405-411.
- Id., 2005, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. 1992).
- Id., 2013, *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France, 1998-2000*, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., Bourdieu M.-C., 2013, *Manet l'hérésiarque. Genèse des champs artistique et critique (Manuscrit inachevé)*, in Bourdieu P., 2013, pp. 547-735.
- Clark T.J., 1986, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*, Princeton, Princeton University Press.
- Deleuze G. 1985, *Foucault – Les formations historiques, année universitaire 1985-1986*. Cours de Gilles Deleuze du 22/12/1985 – 1. Trascrizione di Dufourcq A. (URL: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=403).
- Id., 1986, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Id., 1989, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, pp. 185-195.
- Focillon H., 1921, *L'estampe japonaise et la peinture en Occident dans la seconde moitié du XIX siècle*, communication présentée au Congrès d'histoire de l'art organisé par la Société de l'histoire de l'art français, Paris, 26 septembre-5 octobre 1921 (URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6577464t/f5.item.r>).
- Foucault M., 1967, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli (ed. or. 1966).
- Id., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard.
- Id., 1988, *Questo non è una pipa*, Milano, Casa editrice SE (ed. or. 1973).
- Id., 2001a, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard (ed. or. 1994).
- Id., 2001b, *Les mots et les images*, in Foucault 2001a, n° 51, pp. 648-651 (ed. or. 1967).
- Id., 2001c, *La force de fuir*, in Foucault 2001a, n° 118, pp. 1269-1273 (ed. or. 1973).
- Id., 2001d, *La peinture photogénique*, in Foucault 2001a, n° 150, pp. 1575-1583 (ed. or. 1975).
- Id., 2004, *La peinture de Manet*, suivi de *Michel Foucault, un regard*, sous la direction de Saison M., Paris, Seuil.
- Id., 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Id., 2011a, *Le noir et la surface*, in Artières Ph., Bert J.-F., Gros F., Revel J. (sous la dir. de), 2011, *Cahier Foucault*, Paris, L'Herne, pp. 378-395.
- Id., 2011b, *Les Ménines de Picasso*, in Artières Ph., Bert J.-F., Gros F., Revel J. (sous la dir. de), 2011, *Cahier Foucault*, cit., pp. 14-34.
- Foucault M., Droit R.-P., 2004, *Je suis un artificier*, in Droit R.-P., *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, pp. 89-136.
- Francastel P., 1951, *Peinture et société : Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au Cubisme*, Lyon, Audin.

- Fried M., 1996, *Manet's Modernism: or, the Face of Painting in the 1860s*, Chicago, University of Chicago Press.
- Guibert H., 1990, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard.
- Imbert C., 2004, *Les droits de l'image*, in Foucault M., 2004.
- Panofsky, E., 1957, *Gothic Architecture and Scholasticism. An Inquiry into the Analogy of the Arts, Philosophy, and Religion in the Middle Ages*, New York, New American Library (ed. or. 1951).
- Id., 1961, *Sul problema della descrizione e dell'interpretazione del contenuto di opere d'arte figurativa*, in Id., *La prospettiva come "forma simbolica" e altri scritti*, a cura di Neri G.D., Milano, Feltrinelli, pp. 215-32 (ed. or. 1932).
- Id., 1967a, *Architecture gothique et pensée scolastique*, précédé de *L'Abbé Suger de Saint-Denis*, traduction et postface de Pierre Bourdieu, Paris, Les Éditions de Minuit (ed. or. 1951).
- Id., 1967b, *Essais d'iconologie: thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris, Gallimard (ed. or. 1939).
- Id., 1988, *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Milano, Feltrinelli (ed. 1927).
- Id., 2010, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura di Starace F., Milano, Abscondita (ed. or. 1951).
- Reudenbach B, 1994, *Panofsky et Suger de St. Denis*, in «Revue germanique internationale» [En ligne], n. 2 (mis en ligne le 26 septembre 2011; URL: <http://rgi.revues.org/46>).
- Saison M., 2004, *Introduction*, in Foucault M., 2004, pp. 11-17.
- White H.C., White C.A., 1965, *Canvases and careers. Institutional change in the French painting world*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wildenstein G. (sous la dir. de), 1944, *Mélanges Henri Focillon*, «Gazette des Beaux-Arts», s. 6, v. XXVI, a. 86.

GABRIELLA PAOLUCCI
GETTATI NELL'ORDINE.

Appunti su assoggettamento e soggettivazione
in Bourdieu e Foucault

Abstract:

The concern of both these thinkers with the topics of power and domination indicates the possibility of a productive dialogue oriented to contemporary issues in social and political theory. Yet, the history of this encounter is characterised by the marked absence of open dialogue. Both Bourdieu and Foucault delineate their theories starting from the critique to the understanding of power both as an authoritative-legal power and voluntary obedience. For them there is no power as a kind of universal substance or attribute, but rather disciplines, power relations, norms (Foucault) or symbolic violence (Bourdieu), which are immanent to relations between subjects (Foucault) or between dominants and dominated groups (classes, genders, etc.). Power relations and symbolic violence exist through their application on the individuals, and especially on their corps. However this is the limit of Bourdieu's and Foucault's agreement. Whereas Foucault has a way of denying a general rationale that governs the local power relations, Bourdieu sees the symbolic violence as strictly linked to a material dimension of domination.

Keywords:

Subjection, Subjectivation, Symbolic Violence, Habitus, Power Relations.

1. *Usi pratici*

Quando ci si dispone all'analisi dell'opera di un autore – e a maggior ragione al confronto tra le prospettive analitiche di due autori che, come Bourdieu e Foucault, sono vittime, seppure in modi e gradi diversi, degli

effetti della canonizzazione – uno dei rischi cui si va incontro è di indulgere a una postura da *lector*, che derealizza l'*opus operatum* e impedisce di farne un «uso pratico», per dirla con Bourdieu (1998a, p. 68). Alla questione, in effetti, il sociologo dedica un'attenzione particolare nelle pagine di *Meditazioni pascaliane* consacrate al confronto polemico con la ragione scolastica. Pagine scritte anche per rispondere ai suoi «frettolosi critici», i quali «vedono nell'attacco a concorrenti più consacrati una scorciatoia per la visibilità più comoda di quella che si otterrebbe con la produzione di un'opera propria» (*ibidem*). Ma chiaramente non è solo questa l'intenzione che motiva la critica bourdieusiana. Apparentemente contingente e locale, questa osservazione fa interamente corpo, in verità, con la polemica sistematica contro l'intellettualismo della *scholé*, cui Bourdieu addebita l'ignoranza «di ciò che accade nell'ordine della *polis* e della politica». Ignoranza che implica «l'ignoranza di questa ignoranza e delle condizioni economiche e sociali che la rendono possibile» (ivi, p. 23). Con la consueta implacabile lucidità, egli restituisce l'immagine delle distorsioni totalizzanti cui conduce la lettura del *lector*, il quale «si interessa ai testi, nonché alle teorie, ai metodi e ai concetti di cui sono portatori, *non per farne qualcosa, cioè per farli entrare, come strumenti utili e perfettibili, in un uso pratico, ma per chiosarli, riportandoli ad altri testi*» (ivi, p. 69, corsivo mio).

Il rischio di cadere negli errori della ragione scolastica è tanto più foriero di effetti negativi quando si pretende di mettere a confronto due prospettive teoriche su un tema come quello dell'assoggettamento, così carico d'implicazioni nell'ordine della politica. Quale via d'accesso adottare, dunque, nel momento di accingersi a far dialogare il sociologo con il filosofo, ben sapendo, tra l'altro, che di un tale dialogo non vi è traccia alcuna nelle loro opere, salvo i rari e frettolosi riferimenti, per lo più critici, che Bourdieu dissemina qua e là in direzione di Foucault¹? Come sottrarsi – o, quantomeno, come esporsi il meno possibile – al rischio di imbalsamare concetti e teorie e neutralizzarne così la portata? In questa sede, una delle opzioni

1 Sebbene Bourdieu e Foucault siano stati molto vicini a livello personale (le comuni battaglie contro il governo Mitterand, per la Polonia di Solidarność, il supporto di Foucault per l'elezione al Collège de France di Bourdieu), è noto che nessuno dei due ha mai discusso l'opera dell'altro, almeno finché Foucault è stato in vita. Soltanto dopo la morte di Foucault – per il quale Bourdieu scrisse un caloroso e commosso necrologio su *Le Monde* del 27 giugno (Bourdieu 1984) – si possono trovare nelle opere del sociologo alcuni riferimenti a Foucault. Da parte sua, Foucault non ha fatto mai alcun accenno a Bourdieu nelle sue opere. Non esiste alcun riferimento né nei suoi libri, né nelle 3500 pagine di *Dits et Écrits*, né nelle interviste o altrove.

più praticabili², e probabilmente anche una delle più feconde, è far parlare le due proposte analitiche in un confronto serrato per vedere se, al di là delle differenze che sussistono tra strategie di nominazione, approcci e metodi d'indagine, si possa cogliere un'analogia *libido sciendi* nel modo di interrogare il potere (e il dominio) e una sorta di complementarità negli esiti cui questa interrogazione perviene. Rintracciare assonanze e differenze può servire non solo a comprendere meglio la pagina di Foucault attraverso quella di Bourdieu, e viceversa, cosa di per sé non trascurabile. La comparazione critica può essere utile anche e soprattutto a verificare la possibilità di "fare un uso pratico" della loro ricerca, tale da permetterci di continuare a dissodare quel terreno che, in modi differenti e in luoghi separati, ambedue hanno reso fecondo. Se un'ipotesi di questo genere gode di qualche fondamento, a dispetto di quanto lo stesso Bourdieu è andato scrivendo contro una possibile lettura che accomuni il proprio operare a quello di Foucault, potremmo scoprire che il dialogo a distanza tra il sociologo e il filosofo mette in luce rapporti inavvertiti e proprietà nascoste che potremmo impiegare «come strumenti utili e perfettibili», appunto, per la comprensione dei «soggetti» che oggi noi siamo, o piuttosto, come suggerisce Foucault, per rifiutare ciò che siamo (1982). Lo sguardo che i due autori rivolgono al potere, con il situarsi al di là e contro il «postulato della subordinazione» (Deleuze 1986, p. 34), con il rifiuto del naturalismo di un soggetto che preesiste all'impatto con il potere e l'affermazione della mutua costituzione di assoggettamento e soggettivazione, questo sguardo può oggi indicarci i modi e le forme per lo sviluppo di una ricerca per la «verità dell'usurpazione». Usurpazione che, come dice Bourdieu citando Pascal, è stata compiuta in passato senza ragione, e sembra oggi diventata «ragionevole» (1998a, p. 101).

Le note che seguono non pretendono di coprire per intero le questioni che Bourdieu e Foucault affrontano, né si occupano del "farsi" delle rispettive prospettive analitiche. Si limitano a tratteggiare alcune linee di riflessione su segmenti della loro ricerca: quelli che, più di altri, evidenziano a mio avviso le possibilità di nuovi sviluppi per l'interpretazione del presente.

2 Sono ben consapevole che, per un confronto rigoroso tra due autori che hanno condiviso lo stesso periodo storico e lo stesso campo intellettuale, sarebbe opportuno non solo ricostruire questo campo, ma anche i rapporti che ognuno di loro ha intrattenuto con le posizioni interne al campo e rispetto alle quali si è situato. In questa sede, tuttavia, un tale lavoro di ricostruzione non è possibile, anche in ragione del limitato spazio a disposizione. Per alcuni utili elementi sul tema, cfr., tra gli altri, Callewaert 2006.

2. Pensare il potere (e il dominio) senza la legge e senza il re

Nelle strategie analitiche di Foucault e di Bourdieu possiamo rintracciare un elemento comune che, non tanto dal punto di vista cronologico quanto sotto il profilo epistemologico, si colloca nel punto di avvio della riflessione sul potere e sul dominio. Si tratta della rottura radicale con la concezione giuridico-normativa del potere e con tutti gli approcci che vedono nella coercizione e nell'obbedienza i modi del suo esercizio. Proprio in forza di questa rottura nei confronti delle metafisiche sostanzialiste, l'uno e l'altro giungono, attraverso percorsi differenti, ad affermare la natura relazionale e positiva del potere e del dominio.

2.1. Sbarazzarsi della sovranità

L'obiettivo polemico di Foucault è costituito dalla rappresentazione del potere come sovranità. Si tratta di una concezione che riduce tutti i dispositivi della dominazione alla sola legge del divieto, alla «sola potenza del "no"», e coglie in tal modo un solo modo di esercizio, quello della sottomissione e dell'obbedienza. Scrive Foucault in *La volontà di sapere*:

Con potere non voglio dire "il Potere", come insieme d'istituzioni e di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere non intendo nemmeno un tipo di assoggettamento, che, in opposizione alla violenza, avrebbe la forma della regola. Né intendo, infine, un sistema generale di dominio esercitato da un elemento o da un gruppo su un altro, ed i cui effetti, con derivazioni successive, percorrerebbero l'intero corpo sociale. L'analisi in termini di potere non deve postulare, come dati iniziali, la sovranità dello Stato, la forma della legge o l'unità globale di una dominazione, che ne sono solo le forme ultime (1978, p. 82).

La formulazione foucaultiana della critica alla concezione del potere come sovranità e la messa in forma di una visione relazionale è presente in *La volontà di sapere* (Foucault 1978) in termini più espliciti di quanto non avvenga nelle opere precedenti. Si sviluppa poi ulteriormente nei Corsi al Collège della seconda metà degli anni Settanta, per trovare infine una completa sistematizzazione nel saggio del 1982 *The Subject and the Power* (Foucault 1982).

In *La volontà di sapere* Foucault amplia e arricchisce lo schema analitico del potere disciplinare messo a punto in *Sorvegliare e punire* (1976). Se qui il centro di gravità è costituito dalle discipline che operano il *dressage* del corpo-macchina, con il potenziamento delle sue possibilità, l'estorsio-

ne della sua forza (lavoro) e l'integrazione entro sistemi di controllo, dalla *Volontà di sapere* in poi l'analitica foucaultiana taglia definitivamente la testa al re e dà una forma sistematica alla visione dell'esercizio del potere come insieme di "relazioni tra forze". Intento a comprendere i motivi della proliferazione discorsiva sul "sesso" come oggetto di repressione, e a smascherare il fondamento del dispositivo di sessualità che governa una tale proliferazione, nella *Volontà di sapere* Foucault mette in luce quale misconoscimento sia sotteso alla rappresentazione negativa del potere, interpretato come entità che agisce mediante la proibizione, la negazione, il divieto. Un'"ipotesi repressiva" cui Foucault non riconosce alcuna validità euristica né nell'ambito della sessualità né altrove, dal momento che i suoi postulati hanno una portata ben più generale. Si regge sul privilegio teorico attribuito alla legge e alla sovranità, sull'idea che il potere, imperniato sull'istanza della regola, sull'azione di tipo giuridico-discorsivo della legge, non possa che costruire un rapporto negativo con il suo oggetto. Che non produca nulla, insomma, ma si limiti a dire di "no". L'esercizio del potere si tradurrebbe così in mero "limite" posto alla libertà, e assume, come scrive Foucault con una formula particolarmente felice, «la forma generale della sua accettabilità» (1978, p. 77). Lo sguardo analitico va rivolto invece alle relazioni di potere che si esercitano a livelli e in forme che vanno al di là della volontà sovrana, dello Stato e dei suoi apparati. Sbarazzarsi dell'approccio essenzialista significa essere disposti ad ammettere che il potere non è un attributo né ha un'essenza, ma è un rapporto. Se «il potere come tale non esiste», come Foucault asserisce nel testo che viene ritenuto il suo testamento teorico (1982), è necessario volgere lo sguardo verso i "come", verso la «molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano» (1978, p. 82), e costruire così una prospettiva che sia in grado di individuare ciò che Foucault chiama «gli operatori di dominazione all'interno dei rapporti di potere». Dall'analisi del potere disciplinare, che oggettiva il soggetto mediante pratiche di divisione, alla teoria della bio-politica e alla messa in forma del «codice della normalizzazione», che naturalizza ciò che la società storicamente determinata sedimenta producendo la normalità, è il «potere all'estremità sempre meno giuridica del suo esercizio» che l'analitica foucaultiana intende restituire.

2.2. *Oltre l'alternativa costrizione/sottomissione volontaria*

Il rifiuto bourdieusiano del postulato dell'obbedienza e della subordinazione non è meno radicale di quello foucaultiano. Nella formulazione che Bourdieu dà della questione, l'obiettivo polemico è costituito

dall'alternativa «tra costrizione da parte di *forze* da una parte e consenso *a ragioni* dall'altro lato, tra coercizione meccanica e sottomissione volontaria, libera, deliberata, se non calcolata» (1998a, p. 179). Un'alternativa rovinosa, il cui superamento costituisce uno degli aspetti cruciali del progetto bourdieusiano. «Non c'è bisogno – scrive Bourdieu in *Meditazioni pascaliane* – di un'azione mistificatrice [...] come ancora sembrano credere quanti riconducono la sottomissione alla legge e il mantenimento dell'ordine simbolico a un'azione deliberatamente organizzata di propaganda o all'efficacia di “apparati ideologici di Stato” posti al servizio dei dominanti» (ivi, p. 176).

Per comprendere in tutta la sua portata questa posizione è importante ricordare che essa affonda le sue radici nella postura relazionale che sorregge l'intero assetto meta-teorico di Bourdieu. L'intera sua opera è segnata dalla sfida al dualismo post-cartesiano e alle filosofie del soggetto, alle quali contrappone un'epistemologia fondata sulle relazioni. Già presente in nuce nei lavori algerini³, la postura relazionale è ripresa e sviluppata lungo tutta la carriera del sociologo, fino alla definitiva resa dei conti con il dualismo che troviamo in *Meditazioni pascaliane*. La costruzione di un'epistemologia relazionale che non attribuisca priorità ontologica alla struttura o all'individuo – questo «*ens realissimus* ingenuamente celebrato come la realtà delle realtà» (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 94)⁴ – ma che colga i legami reciproci tra le dimensioni del sociale, trova il momento della sua massima efficacia nel disegno di quell'economia generale delle pratiche che si articola intorno alla dialettica tra posizioni sociali, disposizioni e prese di posizione. È in questa prospettiva che prendono corpo le nozioni di *habitus*, di campo e di capitale, e la stessa teoria della violenza simbolica. Con l'*habitus* – vera e propria chiave d'accesso al modo relazionale di pensare l'oggettività sociale – ci si rivolge criticamente sia all'oggettivismo della nozione di “individuo”, che alla postura trascendentale del “soggetto”. L'io bourdieusiano è un «corpo socializzato, che investe nella pratica principi organizzativi socialmente costruiti e acquisiti nel corso di un'esperienza sociale situata e datata» (Bourdieu 1998a, p. 144). Vi è qui

3 Sotto questo rispetto, *Per una teoria della pratica*, che è del 1972, costituisce il primo momento di sistematizzazione della questione (Bourdieu 2003). In particolare cfr. il capitolo *I tre modi della conoscenza teorica* (ivi, pp. 185-205).

4 «Non è un individuo biologico che entra in relazione con un'istituzione sociale, ma un'istituzione sociale che entra in relazione con un'altra istituzione sociale: il sociale istituito nel corpo biologico, il sociale incorporato e dunque (proprio in quanto corpo individualizzato) individuato [...] entra in relazione con il sociale oggettivato» (trad. mia) (Bourdieu 2015, p. 236).

un'idea di essenza umana che, rovesciandosi nel suo contrario, si risolve nella relazione⁵. Una visione che richiama molto da vicino il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, cui peraltro Bourdieu fa esplicitamente riferimento. Ma ciò non basterebbe a definire la postura bourdieusiana: la centralità della relazione viene a trovare esplicita manifestazione soltanto nella pratica. Sono le pratiche quotidiane che portano alla luce la dimensione della relazione. È in questa prospettiva che va letta la tessitura della prassiologia bourdieusiana, scienza della relazione tra interiorità e esteriorità, o, più precisamente, della «dialettica tra l'interiorizzazione dell'esteriorità e l'esteriorizzazione dell'interiorità» (Bourdieu 2003, p. 206), che è poi la definizione che Bourdieu dà dell'*habitus*. L'*habitus* è la *lex insita* che rende possibile, al modo delle due pendole di Leibniz, l'armonizzazione oggettiva delle pratiche senza che vi sia alcun direttore d'orchestra. Tra l'oggettività del mondo sociale e la soggettività degli individui vi è, insomma, quella complicità ontologica che è al tempo stesso condizione di possibilità per l'incorporazione delle strutture sociali e fulcro della mutua costituzione di individuo e società.

Ben si comprende, allora, come il dominio non possa, per Bourdieu, essere interpretato come obbedienza consapevole a leggi o a forme imperative del potere. Il dominio si regge e si riproduce ancorandosi alle disposizioni pratiche ad agire in conformità con l'ordine sociale storicamente determinato. Alla comprensione del problema dell'ordine sociale, che è questione centrale in ogni filosofia politica, si può accedere solo richiamandosi alla forza delle «disposizioni» inscritte nell'*habitus*⁶, «in cui sono iscritti gli schemi di percezione, di valutazione e di azione che fondano un rapporto di conoscenza e di riconoscimento pratici profondamente oscuro a se stesso» (Bourdieu 1998a, p. 179).

5 «Il rapporto con il mondo – scrive Bourdieu in *Meditazioni pascaliane* – è un rapporto di presenza al mondo, di essere nel mondo, nel senso di appartenere al mondo, di esserne posseduti, in cui né l'agente né l'oggetto sono posti in quanto tali. [...] Il misconoscimento, o l'oblio, del rapporto di immanenza con un mondo che non è percepito in quanto mondo, in quanto oggetto posto di fronte a un soggetto percipiente cosciente di sé, in quanto spettacolo o rappresentazione suscettibile di essere colta con un solo sguardo, è probabilmente la forma elementare, e originaria, dell'illusione scolastica» (1998a, p. 149).

6 «Contrariamente al comando, azione su una macchina o un automa che opera per vie meccaniche, suscettibili di un'analisi fisica – l'ordine diviene efficiente solo attraverso la mediazione di colui che lo esegue; il che non significa che esso presupponga necessariamente una scelta cosciente e deliberata, che implichi per esempio la possibilità della disobbedienza. [...] Può fondarsi su disposizioni preparate a riconoscerlo praticamente» (Bourdieu 1998a, p. 177).

3. Immanenza del potere e produzione della soggettività

Il postulare la natura relazionale del potere esclude ogni concezione di una volontà sovrana che s'imponga all'individuo dall'esterno, con la legge e con il divieto. A questa immagine sia Foucault che Bourdieu contrappongono l'idea di una forte immanenza. Sia l'adesione che l'agente sociale non può non concedere al dominio (in Bourdieu), che le discipline e le norme (in Foucault) non incontrano e s'installano in un soggetto preesistente. Lo costituiscono nell'attuazione del processo attraverso il quale operano. Vi è un'incontrovertibile alleanza tra il filosofo e il sociologo nel costruire un'analitica centrata sul «sempre-già-soggetto» (Macherey 2017). Su un soggetto, cioè, che «non ha mai sperimentato una sua *prima natura*» perché è «gettato nell'ordine di una seconda natura» in cui è tenuto a «occupare il posto assegnatogli nell'ordine simbolico istituito in una determinata forma storica della società di cui è diventato il servitore», come scrive Macherey (ivi, p. 14). Naturalmente le figure della codificazione impiegate per nominare la relazione di mutua costituzione di soggettivazione e assoggettamento sono differenti. Se in Foucault il tema è declinato nella prospettiva analitica delle discipline, della società di normalizzazione e della *gouvernementalité*, in Bourdieu è la teoria dell'*habitus* e della violenza simbolica che dà forma alla questione. Ma resta il fatto che, se spingiamo l'analisi oltre la semantica e l'analitica dei costrutti, ci ritroviamo in un medesimo territorio.

3.1. Fabbricare soggetti

Scrive Foucault in *Bisogna difendere la società*:

Non si tratta, credo, di concepire l'individuo come una sorta di nucleo elementare o atomo primitivo, come una materia inerte sulla quale verrebbe ad applicarsi il potere o contro la quale verrebbe a urtare il potere. Non si tratta, cioè, di concepire il potere come qualcosa che sottomette gli individui o li spezza. In realtà ciò che fa sì che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati e costituiti come individui, è appunto già uno dei primi effetti del potere. L'individuo non è il *vis-à-vis* del potere, ma credo ne sia uno degli effetti principali [...]. Il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito» (1998, p. 33).

Sono le effettive relazioni di assoggettamento a «fabbricare» i soggetti ed è questo processo di fabbricazione che per Foucault è necessario mettere a tema per dare visibilità ai rapporti di potere e di dominazione. La distanza dalle rappresentazioni piramidali del potere è abissale. Non solo perché, come si è visto sopra, qui non troviamo alcun luogo privilegiato,

compatto e omogeneo di esercizio del potere, ma soprattutto perché si opera un rovesciamento dei rapporti tra esterno e interno⁷: le discipline e le norme, così come la violenza simbolica, non si attivano in condizioni di esteriorità rispetto al soggetto, ma operano “in” esso. Non si dà alcun soggetto se non entro il perimetro dato dall’orchestrazione delle forme sociali possibili che un individuo può assumere. Come scrive Judith Butler, «non si dà alcuna costruzione del proprio sé al di fuori di una specifica modalità di assoggettamento» (2006, p. 28). L’azione del potere è inscritta nel corpo e nell’“anima” di ogni singolo individuo, che diventa così il principio stesso del proprio assoggettamento. I codici normativi fabbricano soggetti sovradeterminati, «affetti dalle strutture che informano i loro pensieri e le loro azioni proponendo ruoli da giocare, da interpretare, protagonisti di un’opera il cui testo è già scritto, che non attende altro che di mostrarsi andando in scena» (Macherey 2017, p. 76). È così che individualizzazione e assoggettamento sono mutualmente costituiti.

È ben comprensibile, allora, che Foucault sostenga come sia necessario eliminare dalle interrogazioni sul potere – che «come tale, non esiste» (Foucault 1982) – la questione del “cosa” e del “perché”, e privilegiare invece la sola domanda pertinente: il “come” del potere. Solo l’analitica dei modi del suo esercizio può render conto di come l’individuo sia «affettato» (Deleuze 1986, p. 71)⁸. È, questo, il quadro delle società disciplinari e di normalizzazione, che, almeno dal XVII secolo, dispiegano tecniche di assoggettamento e forme di potere, classificando gli individui come corpi viventi, segnandoli attraverso la loro individualità. Rendendoli, appunto, soggetti, attraverso forme di individualizzazione sempre più raffinate.

In uno dei rari riferimenti a Foucault, Bourdieu gli rimprovera di privilegiare l’analisi delle condizioni oggettive dell’assoggettamento, o meglio, di osservarle unicamente dall’esterno, senza prendere in considerazione le modalità dell’esercizio del potere all’interno del soggetto (Bourdieu, Wacquant 1992, pp. 141-142). Se a buon diritto Bourdieu colloca sotto un unico comun denominatore il bio-potere, le discipline e il *dressage*, egli non tiene tuttavia in considerazione che l’introduzione della nuova problematica delle tecnologie del sé dopo *La volontà di sapere* costituisce un (parziale) mutamento di prospettiva, proprio in direzione di un’analitica che assume ad oggetto l’esperienza quotidiana soggettiva e le tecniche che elaborano e trasformano questa stessa esperienza. Esperienza che Foucault

7 Su questo aspetto in Foucault, cfr. Deleuze 1986.

8 «Spontaneità e recettività assumono ora un nuovo significato: affettare ed essere affettati. Il potere di essere affettati è una materia (*matière*) della forza, mentre il potere di affettare è una funzione della forza» (Deleuze 1986, p. 71)

rintraccia alle origini della nostra cultura, ma che può tuttavia essere ricondotta, senza eccessive forzature, anche alla problematica della costruzione della soggettività nella società delle discipline e delle norme. Questione non affrontata direttamente in nessuna delle ultime due opere (Foucault 1984a; Id. 1984b), ma certamente sottesa al tema del rapporto con il “sé”⁹. In ogni caso, se consideriamo l’analitica foucaultiana “esplicitamente” dedicata alle relazioni di potere e al modo in cui esse costituiscono il soggetto, ritengo che dovremmo riconoscere che il rilievo di Bourdieu non è del tutto privo di fondamento. Foucault tende a osservare il processo dal di fuori, per così dire, mettendo a tema procedure e dispositivi che Bourdieu cerca di restituire nella loro concreta efficacia “negli” individui.

3.2. *L’adesione al dominio*

Nei gusti e negli stili di vita, nelle scelte matrimoniali, nell’educazione scolastica, nella naturalizzazione della divisione sessuale del lavoro, Bourdieu rintraccia i modi in cui il dominio viene interiorizzato dagli agenti sociali, mostrando “dall’interno” come si costituisca quel sé assoggettato che Foucault indaga come effetto del potere disciplinare, delle norme e del bio-potere, senza scendere nella profondità delle dinamiche soggettive. Non si tratta, credo, di interrogazioni contrapposte e alternative, come sembrerebbe sostenere Bourdieu, ma di diverse vie d’accesso alla stessa questione. Le due posture possono essere, al contrario, fecondamente intrecciate. Sia perché ambedue mettono a tema l’assoggettamento come soggettivazione e individualizzazione, sia perché, per rendere conto di questo binomio, sono accomunate da un’analogia esclusione di ogni riferimento all’ideologia e alla coscienza. Il costrutto impiegato da Bourdieu in questa operazione è quello di «violenza simbolica»¹⁰. Ossimoro solo in

9 Su questa interpretazione, che ritengo possa essere condivisa, cfr. Hong 1999.

10 «La violenza simbolica è quella coercizione che si istituisce solo per il tramite dell’adesione che il dominato non può mancare di concedere al dominante (quindi al dominio) quando dispone, per pensarlo e per pensarsi, o meglio per pensare il proprio rapporto con lui, solo di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata della struttura del rapporto di dominio, fanno apparire tale rapporto come naturale; o, in altri termini, quando gli schemi impiegati per percepirsi e valutarsi, o per percepire e valutare i dominanti [...] sono il prodotto dell’incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto» (Bourdieu 1998a, pp. 178-79). Per un’analisi della violenza simbolica più articolata di quella che è possibile presentare in questa sede, mi permetto di rimandare al mio saggio sul tema, in Paolucci 2010, pp. 173-218. Cfr. inoltre Mounier 2001 e Addi 2001.

apparenza, questa nozione spazza via, in realtà, la distinzione tra materiale e spirituale, forza e diritto, corpo e spirito, ricomponendo in unità l'antinomia tra violenza e produzioni simboliche. L'accento è posto sulla funzione che svolgono le strutture cognitive – che non sono forme della coscienza, ma disposizioni del corpo socialmente costituite – nel legittimare e riprodurre le strutture sociali. Pur radicata nelle forme materiali del dominio, sull'«oggettività sociale» – aspetto sul quale tornerò – agisce sul piano delle produzioni simboliche (strutture strutturate e strutturanti), spingendo i soggetti a essere solidali con le condizioni della propria esistenza e ad accettarle come inscritte nell'ordine naturale delle cose. È una violenza dolce, che non si percepisce come tale, perché è invisibile alle stesse vittime. S'istituisce grazie al fatto che dominati e dominanti condividono gli stessi strumenti di conoscenza che circolano nel mondo sociale. Dalle società arcaiche, dove i rapporti economici sono celati sotto la forma di rapporti di senso, alle società moderne, le cui istituzioni (scuola, famiglia, Stato, ecc.) assicurano la sottomissione dossica all'ordine delle cose, rendendo il dominio astratto e naturalizzato, la violenza simbolica opera attraverso la complicità tra le strutture cognitive e le strutture sociali di cui sono il prodotto. In questo meccanismo di dissimulazione del fondamento sul quale si erge l'accordo consensuale alla legittimità del potere, s'intrecciano il misconoscimento dell'arbitrarietà del dominio e il riconoscimento della sua legittimità, mettendo così al sicuro i dominanti (classe, genere, ecc.) dalla messa in discussione del dominio, la cui arbitrarietà resta così nascosta, segreta, e naturalizzata.

4. Somatizzazione del dominio

Sia l'analitica foucaultiana che il costrutto bourdieusiano escludono ogni riferimento all'ideologia e a qualsiasi altra forma di apprensione che chiami in causa la coscienza. L'ideologia «agisce a cose fatte, svolge una funzione giustificatrice di copertura, ed ha un valore accessorio», osserva Macherey (2017), e l'appello alla coscienza si situa sul piano delle argomentazioni e della giustificazione. Ma la forza dell'ordine sociale, così come l'efficacia delle norme, si misura dal fatto che non deve giustificarsi, che non ha bisogno di enunciarsi in discorsi che mirano a giustificarlo. È invece il corpo che occupa il centro della scena. Penetrandolo e modellandolo, il potere se ne impossessa interamente.

Se nel lungo processo di elaborazione della teoria bourdieusiana della violenza simbolica vi è un momento iniziale nel quale la nozione è debtri-

ce delle nozioni marxiane di falsa coscienza e di ideologia dominante, nelle formulazioni più mature Bourdieu esclude categoricamente che la violenza simbolica si appigli all'ordine delle idee¹¹. È il corpo il solo e unico luogo su cui si scarica tutto il suo potenziale. Dalle ingiunzioni dell'ordine sociale alle strutture cognitive prodotte dallo Stato¹² e incorporate nei cervelli (Bourdieu 2012), il dominio si rivolge al corpo. Coerentemente con la postura anti-intellettualista¹³, Bourdieu ribadisce come l'effetto di dominio trovi le proprie condizioni di possibilità non nella logica del discorso – nel «consenso a ragioni» – ma nell'addestramento “positivo” del corpo ad agire in conformità con la riproduzione dell'ordine sociale dato: «Le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto ma al corpo», scrive in *Méditations pascaliennes* (1998a, p. 148). Se ciò è possibile, è perché la violenza simbolica opera, come una sorta d'innesco, attraverso le disposizioni dell'*habitus*. «La forza simbolica è una forma di potere che si esercita sui corpi, direttamente, e, come per magia, in assenza di ogni costrizione fisica; ma questa magia opera solo poggiandosi su disposizioni depositate, vere e proprie molle, nel più profondo dei corpi» (Bourdieu 1998b, pp. 48-49). Bourdieu torna a più riprese su questo punto: dall'analisi delle forme di dominio nella Kabilia alla riflessione sui giovani del Bearn, fino a *Il dominio maschile* (ivi), il volume in cui restituisce un'analisi del soggetto assoggettato tra le più convincenti. L'ordine del maschile s'insedia nei corpi di uomini e donne e attribuisce loro, arbitrariamente, un'essenza cui non possono che conformarsi, diventando così ciò che sono chiamati ad essere:

-
- 11 «Se a poco a poco mi sono deciso a bandire l'uso del termine “ideologia”, non l'ho fatto soltanto per evitare la polisemia che sembra caratterizzarlo e gli equivoci che ne risultano. Mi sembrava piuttosto che, evocando l'ordine delle idee, e delle azioni che si compiono attraverso e su di esse, esso tenda a far dimenticare uno dei meccanismi più efficaci del mantenimento dell'ordine simbolico, e cioè la *doppia naturalizzazione* che risulta dall'iscrizione del sociale nelle cose e nei corpi [...], con gli effetti di violenza simbolica che ne risultano» (Bourdieu 1998a, p. 190).
- 12 Sarebbe di grande interesse confrontare la visione foucaultiana dello Stato con quella bourdieusiana. Apparentemente contrapposte, presentano in realtà molti aspetti comuni, tra i quali possiamo annoverare prima di tutto la postura metodologica: analizzare lo Stato non per quello che “è”, ma per “ciò che fa”. Ma vi sono aspetti comuni anche nell'analisi sostantiva. La concezione foucaultiana di un'istituzione che è matrice di individuazione, o nuova forma di potere pastorale (Foucault 1982), non è poi così differente dall'idea bourdieusiana che lo Stato – «banca centrale del capitale simbolico» – contribuisca in modo determinante alla produzione e riproduzione degli strumenti di costruzione della realtà sociale (Bourdieu 2012).
- 13 Su questo aspetto dell'opera di Bourdieu è particolarmente stimolante l'interpretazione di Macherey 2014.

Il mondo sociale costruisce il corpo come realtà sessuata e come depositario di principi di visione e di divisione sessuanti. Questo programma sociale di percezione incorporato si applica a tutte le cose del mondo, e in primo luogo al *corpo stesso*, nella sua realtà biologica. [...] La differenza anatomica tra gli organi sessuali può così apparire come la giustificazione naturale della differenza socialmente costruita tra i *generi* e in modo specifico della differenza sessuale del lavoro (ivi, p. 18).

Anche in Foucault il corpo è il luogo cruciale di solidificazione del potere (e del sapere). Non è la ragione né, tanto meno l'ideologia¹⁴, ma il corpo a costituire il punto d'attacco delle relazioni di potere che operano nel chiuso dell'istituzione carceraria, della fabbrica e della scuola, nell'ospedale o nel rapporto psichiatrico, nel dispositivo di sessualità, ecc. Come in Bourdieu, le discipline si applicano alle "disposizioni" del corpo. Legrand osserva a questo riguardo: «Le discipline non hanno tanto l'effetto di produrre delle trasformazioni percepibili solo nella configurazione materiale dei corpi, quanto quella di governare il corpo in quanto matrice d'azione, di configurare il corpo virtuale che, come insieme di disposizioni ad agire, oltrepassa e accompagna il corpo virtuale» (2007). Dalla batailliana *dépense* improduttiva dell'epoca classica, che si applica al corpo secondo le modalità della perdita e della distruzione, al modello disciplinare che prende in carico lo spazio, il tempo e l'attività degli individui, fino alla società della normalizzazione e alla biopolitica, che si occupa della vita degli individui e della collettività, è l'economia dei corpi l'oggetto e lo strumento dell'esercizio del potere. Il potere disciplinare, applicandosi al corpo, depotenzia la sua energia politica inserendolo in complessi meccanismi di piccole costrizioni. È un lavoro di dettaglio sul corpo che si appunta sulla sua anatomia e sulla sua fisiologia, a partire dalle funzioni, dai gesti, dalle condotte. Tutte attività che il sapere descrive, in alleanza con il potere. Il padroneggiamento del corpo si articola così nelle sue stesse pieghe, come «tecnologia politica del corpo» (Foucault 1976, p. 29), cui dà una «forma». Forma che, di volta in volta, è quella del delinquente, dell'operaio, del soldato, dello studente, del medico, del bambino, e che diventa oggetto di un sapere che, dalla prigione alla fabbrica, dal manicomio al dispositivo di sessualità, rafforza la presa sul corpo. Tutti i saperi sul corpo sono effetto e, al tempo stesso, funzione dell'assoggettamento, la cui verità è «sotto condizione politica», come Foucault scrive nella *Volontà di sapere* (1978, p. 11). La verità del sapere, conseguentemente, è condizione di possibilità del successo della presa del potere sul corpo, alla cui efficacia le scienze sociali contribuiscono in modo determinante.

14 Sul tema dell'ideologia in Foucault, cfr. Irrera 2015.

5. Rapporti di forza sociali e strategie di potere

«Il potere è non-violenza» afferma perentoriamente Foucault parlando della natura del potere come governo, e della *gouvernementalité* come modo per «strutturare il campo di azione degli altri» attraverso l'incitamento e la seduzione (1982, p. 789). «Una relazione violenta [...] forza, lega, rompe, distrugge, chiude la porta a tutte le possibilità. Il suo opposto può essere solo la passività, che infrange ogni resistenza» (*ibidem*). La relazione di potere può sussistere soltanto se l'altro è mantenuto nella condizione di agire in un campo aperto di risposte, di reazioni e di possibili invenzioni e non se è costretto dalla violenza in una situazione data. È ciò che Macherey definisce «regime di libertà paradossale, che pone in essere la libertà di coloro che assoggetta» (2017, p. 12). La violenza, nella prospettiva foucaultiana, è semmai strumento o risultato delle relazioni di potere, ma non costituisce una modalità dell'esercizio del potere¹⁵.

Che rapporto sussiste tra questa nozione di violenza e quella impiegata da Bourdieu nella teoria della violenza simbolica? Si tratta evidentemente di due nozioni che hanno statuti diversi. L'una è strutturata sui (e agita dai) sistemi simbolici, mentre l'altra fa riferimento all'esercizio della coercizione fisica. Dunque, Bourdieu e Foucault aderiscono fundamentalmente alla stessa tesi. Il potere “non violento” di Foucault, in tutte le forme che può assumere – disciplina, normalizzazione, bio-politica, ecc. – non si contrappone alla concezione bourdieusiana del dominio, come invece potrebbe sembrare.

Si può cogliere, tuttavia, una significativa differenza tra i due autori su un diverso piano, perché la questione della violenza fa emergere un diverso modo di tematizzare il nesso che si istituisce tra i meccanismi dell'assoggettamento e la struttura “oggettiva” dei rapporti di forza sociali. È qui che si misura una distanza importante tra le due prospettive, ancor più che nella diversità dei punti di vista adottati per osservare il potere. Se nell'analitica foucaultiana, come si è visto, la violenza viene sostanzialmente esclusa dalla scena, nella costruzione bourdieusiana la dimensione strutturale, oggettiva, della violenza (che Bourdieu in alcuni casi chiama «rapporti di forza»¹⁶, in altri «strutture di dominio» o «vio-

15 Deleuze parla a questo proposito di concomitanza o conseguenza della forza: «la violenza non costituisce la forza, ma semmai è concomitante o conseguenza. Il rapporto di forza eccede la violenza, e non può essere definito da essa» (Deleuze 1986, p. 77).

16 In *La riproduzione*, Bourdieu (con Passeron) dà una prima – e una delle più lucide – definizione del rafforzamento simbolico dei rapporti di forza operato dalla violenza simbolica: «Ogni potere di violenza simbolica, cioè ogni potere che riesce a

lenza economica») gioca una funzione di rilievo. La violenza simbolica “non è” indipendente rispetto alla violenza fisica e materiale, con la quale intrattiene una duplice relazione: preventiva (evita che venga esercitata la violenza repressiva, come quella militare o poliziesca), e di legittimazione, di rafforzamento del dominio materiale (economico, ad esempio). Tra violenza simbolica e violenza strutturale vi è perciò una relazione strettissima. Tenuta a distanza, quest’ultima costituisce in verità il reale fondamento della prima. Fondamento mascherato e misconosciuto, che conferisce alla violenza simbolica la sua specifica efficacia, e fa sì che «il potere arbitrario che rende possibile l’imposizione non appaia mai nella sua verità intera» (Bourdieu, Passeron 2006). Il fatto che si presenti come un rapporto di comunicazione rafforza la dissimulazione della relazione che essa intrattiene con i rapporti di forza sociali. Sotto questo profilo la teoria della violenza simbolica è «una teoria della produzione della credenza» (Bourdieu 1995, p. 169), dell’esercizio del dominio tramite legittimazione, che “presuppone” evidentemente ciò che è oggetto di legittimazione, e cioè il sistema strutturale che muove, motiva e fonda il dominio simbolico. In altri termini Bourdieu interroga e presuppone ciò che Foucault non sembra essere disposto a includere nel campo di analisi del potere, almeno se ci affidiamo al modo in cui egli stesso restituisce il proprio percorso analitico (1982). In effetti in *The Subject and the Power* Foucault rifiuta nettamente – non solo sul piano metodologico, quanto su quello sostantivo – un possibile legame tra un «sistema di razionalizzazione generale» e forme di assoggettamento, che «non vanno considerate come un mero terminale di meccanismi più fondamentali come il dominio e lo sfruttamento» (ivi, pp. 782, 795). Egli sostiene esplicitamente l’opportunità di analizzare il processo di assoggettamento «nei singoli campi, ognuno in riferimento a un’esperienza fondamentale» (ivi, p. 779) senza fare riferimento ad alcun sistema, ad alcuna logica, che sovrintenda le relazioni di potere, semplicemente perché una logica e un sistema generale non si danno. Sebbene il piano metodologico e quello sostantivo sembrino a volte sovrapporsi, la convinzione che le relazioni di potere – locali, instabili, contingenti e diffuse – vadano assunte nell’analisi come tali, nella loro realtà empirica senza alcun riferimento a un «sistema di razionalizzazione generale» che sovrintenda alle «specifiche esperienze locali» (*ibidem*), sembra coincidere con una posizione di carattere ontolo-

imporre dei significati e a imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza» (Bourdieu, Passeron 2006, p. 39).

gico. I «sistemi di finalità oggettiva», che in *Bisogna difendere la società* chiama «strategie globali», e che sono incorporati nelle relazioni di potere e nei sistemi di comunicazione in modo tale da costituire delle discipline o dei «blocchi»¹⁷ (scuola, ospedale, carcere, ecc.), devono essere considerati unicamente nei loro effetti specifici perché trovano in sé la loro ragion d'essere. E anche laddove il dominio viene riconosciuto come «struttura generale di potere», è all'intreccio tra relazioni di potere e «relazioni di strategia»¹⁸ che Foucault fa appello, escludendo ogni possibile riferimento ad una ragione che si insedi oltre i confini di un ambito che è quello delle relazioni locali, contingenti e sempre mutevoli. È l'instabilità delle relazioni di potere che stabilisce un ambiente strategico, *ex post*, potremmo dire, e non viceversa.

È pur vero che nei testi in cui Foucault si confronta con l'analisi di specifici dispositivi (la follia, il carcere, la sessualità, ecc.), il nesso tra le «strategie globali» e le finalità del dominio, da un lato, e le forme di assoggettamento dall'altro, prende corpo con una forza maggiore di quanto non avvenga quando ci si limita a disegnare scenari che non si confrontano direttamente con fenomeni specifici. Questi scenari, privati come sono del riferimento empirico alle forme concrete dell'assoggettamento e del legame che intrattengono con finalità generali e strategie globali, restano, per così dire, «ciechi», come suggerisce Legrand in un saggio sul rapporto tra Foucault e Marx (2004, p. 28)¹⁹. Altrove, invece, e in modo particolare in *Sorvegliare e punire* e nel corso su *La società punitiva* (Foucault 2016), viene tematizzato in modo esplicito «un sistema in cui i rapporti disciplinari di potere interagiscono in un sistema coerente, dato da funzioni sociali precise. La riproduzione dei rapporti di produzione caratteristici del modo

17 I «blocchi» sono frutto del coordinamento tra tre tipi di relazioni: attività finalizzate, relazioni di potere e sistemi di comunicazione. In ogni società ci sono blocchi in cui l'aggiustamento delle abilità, le risorse di comunicazione e le relazioni di potere costituiscono sistemi regolati» (Foucault 1982, p. 787).

18 «Il dominio [*domination*] è una struttura generale di potere le cui ramificazioni e conseguenze possono talvolta essere trovate scendendo nelle più recalcitranti fibre della società. Ma al tempo stesso è una situazione strategica data per scontata e consolidata attraverso un lungo confronto tra avversari. Ciò che rende il dominio di un gruppo, di una casta, di una classe [...] un fenomeno centrale nella storia è il fatto che essi manifestano, in forma massiva e universalizzante, e al livello dell'intero corpo sociale, l'intreccio fra relazioni di potere e relazioni di strategia e i risultati che provengono dalle loro interazioni» (Foucault 1982, p. 795).

19 Naturalmente quanto di Marx vi sia nella pagina di Foucault è un tema di primaria importanza, sul quale è stata prodotta una vasta letteratura. Oltre che il saggio di Legrand 2004, cfr. tra gli altri: Laval *et al.* 2015, Bidet 2014, Leonelli 2010, nonché l'intervista di Trombadori 1999.

di produzione capitalista e la costituzione di soggetti dotati di disposizioni a produrre che il sistema richiede» (ivi, p. 34). In queste pagine possiamo scorgere, in effetti, quella sintesi tra l'oggettivo (le condizioni materiali) e il soggettivo (le disposizioni) che Bourdieu pone al centro del proprio operare e che Foucault sembra invece negare, soprattutto nell'ultima fase della sua ricerca. Potremmo dunque sostenere che, rispetto a questo problema, coesistono in Foucault posture differenti a seconda della specifica questione affrontata, delle fasi della ricerca, nonché del carattere del testo? È possibile. Anche se questa interpretazione fosse suffragata, non potremmo in ogni caso non costatare che, nell'opera di Foucault presa nel suo complesso, il nesso tra le relazioni di potere, dovunque le si incontrino, e il sistema globale delle condizioni oggettive, rimane in qualche modo problematico e indefinito. Conseguentemente, problematico e indefinito appare anche il concetto foucaultiano di "libertà", in particolar modo quando è innestato nell'analitica e nella genealogia della fase attuale del capitalismo²⁰. Un costrutto, questo, dal quale potrebbe essere proficuo ripartire per sondare la possibilità di uno sviluppo della ricerca che intersechi le migliori ragioni di Bourdieu con le proposte più radicali e affascinanti di Foucault.

Gabriella Paolucci
 Università degli Studi di Firenze
 (gabriella.paolucci@unifi.it)

Bibliografia

- Addi L., 2001, *Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu*, in «Revue française de science politique», 6, vol. 51, pp. 949-63.
- Bidet J., 2014, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique.
- Binkley S., Capetillo J. (eds.), 2009, *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- Bourdieu P., 1984, *La mort du philosophe Michel Foucault: le plaisir de savoir*, in «Le Monde», 27 juin, pp. 1, 10.
- Id., 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Seuil.
- Id., 1995, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1994).
- Id., 1998a, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).

20 Un tema, questo, che non può essere qui esaminato in modo sufficiente come richiederebbe la sua complessità, e sul quale la critica recente ha prodotto una messe considerevole di scritti. Cfr. tra i contributi più recenti: Binkley, Capetillo 2009, Zamora 2014, Newheiser 2016.

- Id., 1998b, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1998).
- Id., 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina (ed. or. 1972).
- Id., 2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 2015, *Sociologie Générale. Vol. 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., 2006. *La riproduzione*, Rimini, Guaraldi (ed. or. 1970).
- Bourdieu P., Wacquant L., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1992).
- Butler J., 2006, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2005).
- Callear S., 2006, *Bourdieu, Critic of Foucault. The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy*, in «Theory, Culture & Society», Vol. 23, n. 6, pp. 73–98.
- Cremonesi L., Irrera O., Lorenzini D., Tazioli M. (a cura di), 2016, «Materiali Foucaultiani», a. V, nn. 9-10.
- Deleuze G., 1986, *Foucault*, Paris, Minuit.
- Flew T., 2012, *Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and contemporary neo-liberalism debates*, in «Thesis Eleven», 108, n.1, pp. 44–65.
- Foucault M., 1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi (ed. or. 1975).
- Id., 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana A. e Pasquino P., Einaudi, Torino.
- Id., 1978, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976).
- Id., 1982, *The Subject and the Power*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226
- Id., 1984a, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 1984b, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 1998, “Bisogna difendere la società”. *Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 2016, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-73)*, Milano, Feltrinelli.
- Hong S.M., 1999, *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan.
- Irrera O., 2015, *Foucault e la questione dell'ideologia*, in «Materiali Foucaultiani», a. IV, n. 7-8, pp. 149-172.
- Laval Ch., Paltrinieri L., Tayan F. (sous la dir. de), 2015, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte.
- Legrand S., 2004, *Le marxisme oublié de Foucault*, in «Actuel Marx», 2, n. 36, pp. 27-43.
- Id., 2007, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF.
- Leonelli R.M. (a cura di), 2010, *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni.
- Macherey P., 2014, *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, Ombre Corte.
- Id., 2017, *Il soggetto e le norme*, Verona, Ombre Corte.
- Mounier P., 2001, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Paris, La Découverte.

- Newheiser D., 2016, *Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism*, in «Theory, Culture & Society», vol. 33, n. 5, pp. 3-21.
- Oksala J., 2015, *Foucault, Marx and the neoliberal subjects*, in «Theory, Culture & Society» (consultato on line; URL: <https://www.theoryculturesociety.org/johanna-oksala-on-foucault-marx-and-neoliberal-subjects/>).
- Paolucci G., 2010, *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in ead. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, Utet, pp. 173-218.
- Pestaña J.-L. Moreno, 2006, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grande philosophe*, Broissieux, Éditions du Croquant.
- Pinto L., 2014, *Sociologie et philosophie: libres échanges*, Montreuil-sous-Bois, Les Éditions d'Ithaque.
- Trombadori D., 1999, *Colloqui con Foucault*, Roma, Castelvecchi.
- Zamora D. (a cura di), 2014, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Aden.

PHILIPPE SABOT
CORPS, SEXE ET GENRE.

Un dialogue impossible entre Bourdieu et Foucault?

Abstract:

This paper aims to point out some ambiguities in the “long story” of the “androcentric unconscious” that Bourdieu offers in his *Domination masculine*. We are particularly interested in the meaning and the status of what he calls «the miracle of love» that highlights an utopian way to overthrow the gender domination. According to Bourdieu, is there an effective subversion or just an illusory suspension of this sort of domination? Based on the Foucauldian analyses of the “true sex”, we analyse another way to take up the issue of the gender domination, which is in relation with the normativity inherent in the identification of subjects by their sex/gender. What appears then is a criticism of the gender norms not in the form of a radical emancipation but in the form of a ceaseless resistance (by use or creativity).

Keywords:

Domination, Body, Gender, Love.

Parmi l'ensemble des thématiques qui autorisent la mise en dialogue de Bourdieu et de Foucault, nous retiendrons ici celle du corps dont on sait l'importance qu'elle a pu prendre chez chacun de ces deux auteurs¹. Il s'agit plus précisément d'envisager cette thématique du corps sous l'angle de la problématique du “genre”, en vue d'interroger les formes de domination et de violence qui lui sont attachées. Nous prendrons ainsi pour point de départ de la présente réflexion l'ouvrage que Bourdieu a consacré

1 Pour mesurer l'importance de cette thématique du corps chez Foucault, voir Sforzini 2014. En ce qui concerne Bourdieu, nous renvoyons à la mise au point de Memmi 2009.

en 1998 (soit près de quinze ans après la disparition de Foucault) à *La Domination masculine* (2002). En prêtant attention plus particulièrement au registre d'analyse que le sociologue déploie dans cet ouvrage, nous nous proposons alors de faire "réagir" Foucault aux propositions de Bourdieu, en orientant la discussion vers les réflexions que l'auteur de *l'Histoire de la sexualité*, et notamment de *La Volonté de savoir*, a pu consacrer à la problématique du "vrai sexe"² et qui permettent selon nous d'entendre différemment l'idée d'une domination dans l'ordre du sexuel, en relation avec une interrogation portant sur la normativité inhérente à l'identification des sujets par leur genre – et, inversement, des genres par les sujets. Il s'agira ainsi de mesurer aussi bien l'écho que l'écart qui se fait jour entre Bourdieu et Foucault sur cette question de la sexualité et du genre, en tant qu'elle renvoie chez l'un et chez l'autre à des registres problématiques et même à des modes de problématisation distincts dont on aura alors à se demander s'ils peuvent être complémentaires ou s'ils demeurent antagoniques et irréductibles l'un à l'autre.

1. Bourdieu et la "domination masculine"

Pour mieux comprendre les enjeux de la scène philosophique que nous nous proposons de reconstituer, il faut sans doute commencer par rappeler quelques-unes des positions assumées par Bourdieu dans son petit livre de 1998. Cela doit nous permettre de prendre la mesure de ce que la sociologie (bourdieusienne) fait à la problématique du genre et aussi de la lecture qu'elle invite à faire d'une histoire de la sexualité.

Le premier point à relever est que, dans le contexte de la pensée de Bourdieu, la domination masculine constitue en quelque sorte le paradigme d'autres formes de domination (culturelles, économiques, scolaires) qui traversent et structurent le champ social³. Il en irait donc, avec la dif-

2 Voir notamment le dossier consacré à *Herculine Barbin dite Alexina B.* (Foucault 1978). La réédition de ce dossier en 2014 reproduit le texte que Michel Foucault avait proposé en guise de préface à son édition américaine en 1980, et qui comporte quelques ajouts par rapport à la version française de ce texte, publié la même année dans la revue *Arcadie* sous le titre *Le vrai sexe* (et repris dans les *Dits et écrits*: Foucault 1994).

3 Sur la valeur paradigmatique de la "domination masculine" selon Bourdieu, voir Nordmann 2008. Selon elle, les travaux de Bourdieu «ont toujours été traversés par cette question [des rapports hommes/femmes], puisque, des études d'ethnologie kabyle aux études du fonctionnement du système scolaire en passant par la mise au jour des présupposés du jugement de goût, la hiérarchie entre les hommes

férenciation et la hiérarchisation des genres sous le principe dominant des caractères de la masculinité ou de la virilité, d'une structure fondamentale de domination se diffusant et se diffractant dans les différents registres d'activité et d'existence des agents sociaux et jusque dans les usages sociaux de leur corps⁴: il s'agit, écrit Bourdieu, d'une «forme de domination qui est inscrite dans tout l'ordre social et opère dans l'obscurité des corps, à la fois enjeux et principes de son efficacité» (2002, p. 113). Or, cette diffusion extensive du schème pratique et incorporé de la domination masculine semble de nature à limiter fortement voire à bloquer toute perspective de contournement de ses effets et d'action sur ses causes dès lors que sont mis au premier plan, outre sa transversalité et comme à l'appui de celle-ci, les processus par lesquels une telle domination se masque en se naturalisant et s'intériorise, se rend même acceptable sous la forme de «constructions sociales naturalisées» (ivi, p. 14) qui non seulement renforcent les normes de genre mais ont également des effets pratiques de subordination.

Cette structure fondamentale de domination se trouve mise au jour par Bourdieu à partir de «l'analyse ethnographique des structures objectives et des formes cognitives d'une société historique particulière» (ivi, p. 17), celle des Berbères de Kabylie. Notons qu'il s'agit d'un type de société qui répond de manière opportune à un principe d'organisation global fondé sur ce que Bourdieu nomme un «inconscient androcentrique» (ivi, p. 79 et p. 141)⁵. Selon le sociologue, une telle analyse doit permettre d'objectiver nos propres catégories de pensée, en nous offrant l'«image grossière»⁶ non seulement des mécanismes de la domination masculine, mais aussi de la dimension symbolique de cette domination qui peut ainsi s'exercer matériellement et concrètement dans les attitudes ordinaires des individus tout en parvenant à faire accepter leur condition aux dominé.e.s – qui justement ne vivent pas et ne pensent pas leur domination comme une domination mais avant tout comme l'ordre des choses. C'est lorsque chacun est à sa place que la domination s'exerce à plein et normalise les relations entre dominants et dominé.e.s, les rendant non seulement nécessaires mais également souhaitables.

et les femmes a toujours été pour lui à la fois le modèle de toute domination symbolique et une relation de pouvoir fondamentale, sous-tendant pour ainsi dire toutes les autres» (ivi, p. 76).

- 4 Voir sur ce point Boltanski 1971. Pour une approche plus large et plus complète de cette thématique, nous renvoyons également à Détrez 2002.
- 5 À chaque fois, la référence à cet «inconscient androcentrique» permet à Bourdieu d'affirmer la permanence d'une structure de domination.
- 6 Il s'agit du titre du premier chapitre de *La Domination masculine*.

Dans l'étude socio-analytique qu'il consacre aux paysans montagnards de Kabylie, Bourdieu montre comment, dans cette société, la différenciation des sexes se trouve adossée à une «cosmologie androcentrique» (ivi, p. 18) qui repose sur une série d'oppositions conceptuelles renvoyant à des dispositions pratiques (haut/bas; droite/gauche; sec/humide; ouvert/fermé; dehors/dedans; dur/mou; dessus/dessous, etc.). Ces divisions constituent, symboliquement aussi bien que matériellement, l'espace ordonné que stabilise le schème pratique de la domination masculine. Celle-ci s'impose ainsi sous la forme d'une *doxa* imperturbable, investissant le rapport aux choses, modelant les dispositions corporelles et les représentations, et projetant également sur toute perception le principe d'une sorte de division sexuelle du monde, laquelle se décline à l'infini en division sexuelle des tâches (du travail), en division sexuelle du temps et de l'espace, et même en division sexuelle des objets et de leur qualité: «L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé» (ivi, p. 22).

Que faut-il retenir alors de cette présentation succincte de l'analyse de Bourdieu? D'abord que la différenciation des genres, prenant appui sur une hiérarchie implicite des valeurs, vaut comme principe de domination généralisé qui s'atteste dans une distribution réglée des places et des rôles sociaux. Nul n'échappe donc à la domination, même si, pour les femmes, la domination masculine n'a pas le même sens ni les mêmes effets que pour les hommes. Pour ceux-ci, elle forme la garantie de leur position dans un ordre social hiérarchisé et mis à leur service. Pour celles-là, elle impose une culture de la subalternité à laquelle les dérogations possibles restent le plus souvent marquées du sceau de l'illégitimité, quand elles ne sont pas réprimées dans la violence. Ensuite, il semble qu'en rapportant ainsi l'ordre social, et les représentations qui lui sont attachées, à un ordre naturel des choses et des dispositions corporelles, le sociologue insiste sur le fait que le rapport de domination construit sa propre légitimité sur un travail d'amnésie ou de déshistoricisation qui prend appui sur l'ensemble des grandes institutions sociales (famille, église, école), elles-mêmes envisagées dans leur pérennité structurelle⁷. Le travail critique de l'analyse sociologique doit

7 L'analyse de Bourdieu procède ainsi à la reconstitution-déconstruction d'une sorte de "mythologie" sociale du masculin, assez proche dans sa forme et dans ses objectifs des "mythologies" d'un Roland Barthes. Chez ce dernier, la "mythologisation" de la vie quotidienne telle qu'il la présente et la met en scène dans ses *Mythologies* en 1956, a pour conséquence sa déréalisation, qui opère une identification entre nature et histoire, transformant ce qui est produit en une espèce de donnée éternelle, un «cela va de soi» non problématique. Bourdieu écrit pour sa part que le point de

alors consister à faire l'histoire de cette déshistoricisation qui a pu contribuer à faire de la domination masculine une structure sociale déterminante, pour ne pas dire fondamentale, organisant l'ensemble de la vie sociale à partir des distributions hiérarchiques qu'elle institue et qu'elle agence dans des cultures, dans des formes expressives et dans des contextes sociaux très différents, mais au fond sur le même modèle.

Or, de ce point de vue, il semble que l'histoire critique visée par le sociologue tourne court. En effet, l'analyse ne revient jamais vraiment sur cette fondation mythologique des divisions de genre élaborées à partir de la société berbère. Au contraire même, le sociologue s'évertue à porter à la conscience les "constantes cachées"⁸ qui se propagent d'une forme sociale à une autre, reproduisant en un sens et renforçant même les conditions générales d'exercice de la domination masculine. La dernière partie de l'ouvrage (*Permanences et changement*) pointe bien quelques transformations majeures de la condition des femmes dans notre époque mais le sociologue s'efforce surtout de montrer que ces changements sont au fond illusoires dans la mesure où la même structure hiérarchique fondamentale se perpétue: la domination masculine se déplace mais reste toujours aussi active et, si l'on veut, ancrée dans les mœurs. La hiérarchie des positions et des valeurs qu'implique cette relation de domination reste au fond inchangée⁹.

départ de son enquête est un étonnement continu devant «le paradoxe de la *doxa*: le fait que l'ordre du monde tel qu'il est [...] soit *grosso modo* respecté; [...] et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles» (2002, p. 11). Le ressort critique de la sociologie réside alors dans un effort pour «restituer à la *doxa* son caractère paradoxal» et pour «démonter les processus qui sont responsables de la transformation de l'histoire en nature, de l'arbitraire culturel en nature» (ivi, p. 13).

8 Le chapitre 2 de *La Domination masculine* est consacré à *L'anamnèse des constantes cachées*.

9 Dans le compte rendu qu'elle donne de l'ouvrage de Bourdieu, Michelle Perrot fait part de son malaise devant cette description sociologique de la domination masculine qui semble signer l'échec de toute perspective féministe. Selon elle, Bourdieu décrit en effet «un monde dont l'historicité, paradoxalement, nie l'histoire comme intrigue ouverte, faite d'événements, de hasards autant que de nécessités, d'inventions, d'interactions et de jeux de possibles. Dans cette intrigue, les femmes avaient cru pouvoir prendre place, tant au niveau du récit (possibilité d'une histoire des femmes) qu'à celui du destin (possibilité d'une action des femmes dans la trame des choses). Les voici rappelées à l'ordre du réel: celui de la domination masculine insubmersible autant qu'irréformable. Rude leçon» (Perrot 1999, p. 207). Voir également l'important dossier consacré par *Les Temps modernes* en 1999 à l'ouvrage de Bourdieu: Mathieu, Louis 1999.

Il y aurait donc, selon Bourdieu, une «constance transhistorique de la relation de domination masculine» (ivi, p. 140). Autrement dit, le contenu et la forme de la domination peuvent bien changer dans le temps et dans l'espace, donc selon les types de sociétés (notre société contemporaine n'est pas la société traditionnelle kabyle), ce qui demeure avec la force d'une permanence, c'est bien la structure de domination elle-même comprise comme système relationnel de différences et de hiérarchisation entre les genres. L'histoire de la déshistoricisation de la domination masculine semble donc se figer dans cette structure générale, à vrai dire transhistorique, de l'inconscient androcentrique.

A lire les dernières pages de *La Domination masculine* et son curieux *Post-scriptum sur la domination et l'amour*, il semble alors que la seule échappatoire à cet ordre écrasant de la perpétuation de la domination réside dans le «miracle de l'amour» qui figure comme la réserve secrète d'un autre régime de relation entre les genres, la dimension proprement utopique d'un «renversement du rapport de domination» (ivi, p. 149), ou plutôt la suspension – aussi provisoire qu'illusoire – des rapports de force et d'intérêt mis en lumière dans le reste de l'ouvrage¹⁰. Avec un lyrisme qui étonne et détonne par rapport aux analyses précédentes, le sociologue parle ici d'arracher

aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt l'«île enchantée» de l'amour, ce monde clos et parfaitement autarcique qui est le lieu d'une série continuée de miracles: celui de la non-violence, que rend possible l'instauration de relations fondées sur la pleine *réciprocité* et autorisant l'abandon et la remise de soi; celui de la reconnaissance mutuelle qui permet, comme dit Sartre, de se sentir «justifié d'exister», assumé, jusque dans ses particularités les plus contingentes ou les plus négatives, dans et par une sorte d'absolutisation arbitraire de l'arbitraire d'une rencontre («parce que c'était lui, parce que c'était moi»); celui du *désintéressement* qui rend possibles des relations désinstrumentalisées, fondées sur le bonheur de donner du bonheur, de trouver dans l'émerveillement de l'autre, notamment devant l'émerveillement qu'il suscite, des raisons inépuisables de s'émerveiller (ivi, pp. 149-150).

Cette sortie «paradoxe» (au sens où elle contredit l'effet contraignant d'une *doxa* naturalisée sous la forme d'un ordre social hiérarchisé) témoigne *a contrario* de ce que le rapport de domination s'impose comme la règle dont l'amour romantique figure l'exception – comme s'il n'était possible de s'aimer vraiment qu'en se soustrayant à la dure loi du monde social (faite de calcul, de violence et d'intérêt) et à son implacable emprise et qu'en se réfugiant dans la sphère privée d'une relation duelle apaisée et apaisante.

10 Voir à ce sujet Sabot 2017.

La difficulté à laquelle se heurte la démarche de Bourdieu tient sans doute au fait que, tout au long de son essai, il n'envisage précisément les rapports de genre que sous l'angle de la domination. Il est difficile alors de comprendre comment ou jusqu'à quel point la "dyade amoureuse" peut former une sorte de micro-société autarcique qui, loin d'être le reflet de la "Société" tout entière, s'excepte généreusement et miraculeusement de ses modes de régulation et de domination ordinaires¹¹. En un sens, les descriptions et les analyses de l'arrangement social des sexes appellent et rendent problématique à la fois cette trouée utopique dans l'ordre irrespirable de la domination masculine. Il est clair en tout cas, que l'amour, ainsi renvoyé aux marges de l'espace social, ne constitue pas un levier suffisant pour envisager une critique sociale et politique efficace et crédible de cette domination¹².

2. Bourdieu, lecteur de Foucault

Que peut-on attendre alors de la confrontation entre cette analyse bourdieusienne de la "domination masculine" et le type d'analyse que Foucault a pu mener de son côté sous la forme d'une histoire de la sexualité?

Il est possible de trouver un premier élément de réponse (déceptif) à cette question dans les quelques références, à vrai dire très parcimonieuses, que le sociologue fait au travail du philosophe-historien, en particulier dans le chapitre consacré à *Permanences et changement*. Dans le paragraphe intitulé *La force de la structure*, il opère un rapprochement avec la démarche de Foucault, mais pour s'en écarter aussitôt. Bourdieu établit en effet un parallèle entre la démarche de Foucault «qui entend réhistoriciser la sexualité contre la naturalisation psychanalytique» et la sienne, visant à «rapporter l'inconscient qui gouverne les relations sexuelles, et, plus généralement, les relations entre les sexes, non seulement à son ontogenèse individuelle, mais à sa phylogenèse collective, c'est-à-dire à la longue histoire pour partie immobile de l'inconscient androcentrique» (ivi, p. 141). Nous voyons de suite la limite de ce rapprochement. S'il s'agit en un sens,

11 Lors d'une table ronde consacrée à *La Domination masculine*, Éric Fassin estime ainsi que, dans cet étonnant *post-scriptum*, formellement détaché du reste de l'essai, Bourdieu a en quelque sorte dessiné «un espace utopique qui échappe à l'empire du sociologue: 'l'île enchantée' de l'amour, c'est l'image en miroir du 'désenchantement' sociologique. On dirait un étonnant retour de l'*illusio*, comme pour compenser la désillusion savante» (Devreux *et al.* 2002).

12 Voir à ce sujet l'analyse critique proposée par Bourcier 2003. Cet article a été également repris dans Ead. 2005, pp. 115-130.

dans les deux cas, de rapporter une structure inconsciente à une dimension d'historicité qui l'a produite, ce travail de dénaturalisation n'a pas la même portée ni la même fonction chez Bourdieu et chez Foucault. Pour une sociologie de la reproduction (sociale), l'inconscient androcentrique forme le principe d'une structure générale de domination qui organise de manière fondamentale, à travers l'histoire, les rapports sociaux, pour ne pas dire la Société tout entière. Cette structure différentielle, adossée à ce que Bourdieu nomme «la distinction fondamentale entre le masculin et le féminin» (ivi, p. 143) traverse donc l'histoire davantage qu'elle n'est traversée, et au fond modifiée par elle. Et, toujours selon le sociologue, Foucault lui-même aurait versé de l'eau au moulin du sociologue en établissant dans son *Histoire de la sexualité*, et notamment dans *L'Usage des plaisirs*, le rapport entre la sexualité et le pouvoir (masculin) dans l'éthique grecque – laquelle serait «faite par des hommes et pour des hommes» (*ibidem*, n. 38) et en invitant par conséquent à concevoir «tout rapport sexuel selon le schéma de pénétration et de la domination mâle» (Foucault 1984, p. 242). Ce que le sociologue lit dans ces pages de Foucault, c'est, de manière étonnante, la vérification de sa propre thèse qui est que le social tient depuis toujours non seulement par la différenciation des genres, mais aussi par l'inscription à même les corps de cette différenciation et du schème d'opposition et de hiérarchisation des sexes qui rend compte de la domination masculine. Ainsi, l'histoire de la déhistoricisation de ce schème dominant de la domination masculine que Bourdieu appelle de ses vœux, et pour laquelle la généalogie foucauldienne aurait pu lui être d'un certain secours, rapporte en réalité le devenir historique de cette domination (depuis l'éthique grecque) à un jeu d'oppositions sexuées fondamentales que les agents sociaux s'incorporent de manière inconsciente et dont dérivent l'ensemble de leurs structures cognitives aussi bien que leurs dispositions pratiques tout au long d'une histoire qui est alors vouée à la reproduction, à quelques variations près, de la rigueur de cette structure, c'est-à-dire du système de relations entre les genres fondé sur leur dualité “et” sur leur inégalité.

Autrement dit, on voit que la base d'un dialogue possible entre Bourdieu et Foucault est bien mince et se trouve fragilisée par la tournure de l'analyse en termes de “constance transhistorique” à laquelle s'en tient le premier. La dénaturalisation du sexuel (c'est-à-dire des pratiques sexuelles autant que des normes de genre) vient en quelque sorte buter sur la rigueur théocratique du Social dont la puissance symbolique et instauratrice n'est suspendue que dans le “miracle de l'amour”, qui projette les amants hors du temps (de l'histoire) et hors de l'espace (social), donc hors des relations de pouvoir qui définissent et qui régissent l'ordinaire des rapports sociaux.

C'est au fond l'idée que la société marche, a toujours marché et marchera toujours, à la domination masculine. Il est vain de chercher à la contester: ce qui rend les combats féministes au minimum vains, voire contreproductifs, lorsqu'en revendiquant par exemple l'égalisation des conditions féminines, le principe même de la domination masculine se trouve en réalité conforté voire renforcé. Certes, des femmes peuvent accéder et accèdent à des fonctions qui étaient auparavant réservées aux hommes. Mais cette évolution vers l'égalisation des conditions masque le maintien d'un écart significatif avec les positions tenues par des hommes, comme on le voit avec le phénomène de la dévalorisation de certaines professions à mesure de leur féminisation (Bourdieu 2002, pp. 125-127). De même, selon Bourdieu, il ne suffit pas d'invoquer comme le fait Judith Butler la perspective *queer* d'un dépassement du dualisme normatif des genres: la performativité du genre, renvoyée avec dédain par le sociologue au rang d'un "volontarisme" magique, semble de peu de poids face au poids des structures et face au mode d'incorporation de la binarité et des normes du genre qui correspond aussi au mode de socialisation des individus.

Il reste qu'on ne comprend pas très bien en quoi la perspective butlerienne d'une performativité-plasticité des genres, adossée au principe d'une reproduction potentiellement différenciante des normes du genre, mériterait moins l'attention que l'alternative bourdieusienne entre la perspective d'une reproduction de la différence des genres et de la domination qu'elle autorise, et celle de sa sublimation utopique dans la magie d'un amour fusionnel qui annulerait, comme par enchantement, toute différence et toute domination.

3. Foucault contre Bourdieu?

En quoi la pensée de Foucault offre-t-elle alors, au-delà de ce qu'en dit Bourdieu, et peut-être contre Bourdieu, quelques pistes intéressantes pour engager la réflexion sur le terrain d'une critique politique de la sexualité et des identités de genre?

Il semble à cet égard que l'interrogation développée par Foucault en marge de son *Histoire de la sexualité* à propos de l'hermaphrodisme d'Herculine Barbin, ouvre la voie (et sans doute ne fait qu'ouvrir la voie, Butler venant ici relayer et interroger Foucault: Butler 2005) à une telle perspective critique sur les rapports entre identité et sexualité. Au fond, ce qui apparaît à la lecture de Foucault, c'est que Bourdieu néglige l'historicité des modes d'assignation d'un sexe aux sujets et, par là aussi, l'historicité des

formes d'identité légitimes, qui ne se dessinent que sur fond d'un partage entre le normal et le pathologique – partage dont Foucault s'attache sans doute lui aussi à rappeler les effets structurants pour l'ordre social mais dont il souligne également la dimension historique autant que la fonction formatrice pour des sujets. Il s'agit donc bien d'une autre manière d'aborder la question des rapports entre les sexes (des rapports de genre) – non pas à partir des modes d'incorporation des structures de la domination et de l'inconscient androcentrique qui est comme la norme sexuelle du social, mais plutôt à partir des formes de subjectivation qui, si elles répondent aux normes du genre (en les incarnant), ouvrent ou peuvent ouvrir également la possibilité d'autres usages (du corps, du sexe, de soi).

On dira donc que pour Foucault, comme pour Bourdieu, la sexualité constitue sans doute un champ de pratiques et de discours soumis à l'action régulatrice ou correctrice de normes (médicales, juridiques). Mais, plutôt que de prendre sur la sexualité le point de vue des logiques du social, celui «des institutions et des rites de la Société» (Bourdieu 2002, p. 152), Foucault s'intéresse avant tout à la manière dont ces normes agissent en dessinant, pour un sujet, la forme d'une identité possible – ou impossible lorsque cette identité de genre devient invivable pour le sujet lui-même, ce qui est le cas pour Herculine qui, devenu Abel pour l'état civil à la suite d'une expertise médico-légale de son “vrai sexe”, finit par se suicider dans sa mansarde du Quartier latin. On pourrait dire en ce sens qu'Herculine est une victime de la domination masculine telle que la décrit Bourdieu, dans la mesure où elle offre la confirmation exemplaire de la violence symbolique qui s'exerce sur les individus pour les contraindre à intégrer la norme du genre et la distribution réglée, socialement légitime et utile, des rapports entre les sexes.

Mais Foucault montre aussi autre chose. Il souligne en effet que la vérité sur le sexe, la mise en continuité du sexe et du genre, procède en réalité, d'une analyse normative de la sexualité, au sens des pratiques sexuelles et même des inclinations du désir. Le discours médico-légal résiste fermement à toute perturbation de la relation univoque (et “normale”) qui “doit” exister entre genre et désir. Il est ainsi évident que le diagnostic médical du “vrai sexe” vise en réalité à maintenir en marge de toute vérité et de toute moralité, l'homosexualité (masculine ou féminine). Il y a là un point sur lequel l'analyse de Foucault permet d'insister, rapportant en quelque sorte la structure de la domination masculine à son propre impensé sociologique. De fait, même si elle prend la forme d'un discours scientifique, objectivant les caractères du vrai sexe, l'expertise des médecins qui étudient le cas Barbin repose bien sur une distinction préalable, et elle-même

normative, entre le domaine du normal (renvoyant à la différence sexuelle, et aux pratiques hétérosexuelles qui ne cessent d'en confirmer la naturalité) et le domaine sombre et transgressif du pathologique (qui fait fond sur une perturbation de cette différence sexuelle et qui ouvre sur la monstruosité et la dangerosité, sociale et morale, de comportements hors normes – dont l'homosexualité fait partie).

Dans ces conditions, la domination masculine se trouve comme renvoyée à ce prisme hétéro-normatif qu'élaborent, dans leurs discours, le médecin et le juge. Ils sont d'accord pour penser et dire qu'Alexina/Herculine ne peut pas et ne doit pas être une vraie femme, puisqu'il semble non seulement interdit, mais proprement impossible que les élans homo-érotiques qu'elle manifeste existent dans la nature. Et si elle ne doit ni ne peut être une femme, c'est qu'elle ne peut qu'être un homme, même si elle croit être une femme, même si son corps porte la trace de cette conformation féminine. La vérité médico-légale de l'identité sexuelle, l'énonciation du "vrai sexe" se fondent, ainsi, de manière nécessaire et suffisante, sur l'adéquation normative entre préférences sexuelles et assignation de genre.

Pourtant, le récit à la première personne que Barbin propose de la vie passée d'Herculine et de sa vie présente d'Abel, livre une autre version des faits. Ce récit, consigné dans le journal intitulé *Mes souvenirs*, permet en effet aussi d'illustrer la mise en échec des stratégies régulatrices du genre par la désassignation du corps à la logique de l'identité sexuelle. En effet, Foucault souligne qu'un tel «récit échappe à toutes les prises possibles de l'identification» (Foucault 1978, p. 15) et que, au lieu de s'écrire à partir de son "vrai sexe" enfin trouvé ou retrouvé, il montre plutôt qu'Herculine Barbin a toujours été «pour elle-même sans sexe certain» (ivi, p. 17). Il souligne même que, avant que cette incertitude ne devienne douloureuse et fatale, sous la pression des discours et des décisions médicaux et juridiques réduisant son corps à "un" sexe et situant sa vie dans les limites de cette sexualité d'état-civil, elle aura été un moment délicieuse, notamment lorsque, à l'abri des murs du couvent où elle séjournait, elle vivait cette incertitude sur le mode d'une sorte d'indistinction sexuelle, baignant dans «les limbes heureuses d'une non-identité» (*ibidem*).

Victime de la domination masculine et de l'hétéronormativité qui en soutient l'expression, Herculine incarne donc aussi cette possibilité de vivre autrement sa sexualité que dans l'ordre des genres et selon la distribution réglée des places et des rôles sociaux qu'il impose. À l'utopie de la dyade amoureuse qui clôt *La Domination masculine* fait ainsi écho l'hétérotopie du couvent où Herculine a pu, pendant un certain temps, éprouver et explorer des plaisirs dont l'usage n'était réglé par aucun interdit social. Mais il s'agit d'un écho

inversé: l'amour tel que le décrit Bourdieu définit une relation hors norme, qui ne peut voir le jour que dans la dimension privative d'un tête à tête, d'un face-à-face soustrait à la rigueur de l'ordre social et des formes d'incorporations et de luttes qu'il impose. Le couvent où Herculine a connu ses premiers émois amoureux dessine plutôt la possibilité d'autres identités possibles et aussi d'autres sociétés possibles où la chasse à l'identité était dépourvue de sens et où la forme définitive et exclusive d'un "vrai sexe", complément indispensable de la domination masculine telle que Bourdieu la présente, ne constituait pas (encore) le dernier mot de l'identité, ne formait pas le dernier mot de ce récit de soi où l'amour n'est pas d'abord une question de genre, et donc de vérité quant au sexe, mais avant tout une affaire d'expérience, faite d'«élans, de plaisirs, de chagrins, de tiédeurs, de douceurs, d'amertume, où l'identité des partenaires [était] sans importance» (ivi, p. 16).

Foucault, comme Bourdieu, cherche donc à penser une alternative aux normes du genre. Mais il cherche surtout à poser autrement la question de la domination, voire à poser la question des normes et de leur pouvoir dans d'autres termes que ceux de la domination. Non pas en partant des modes de structuration (symbolique et matériel) de l'espace social qui norment l'action et qui marquent les corps, mais plutôt en partant des modes de subjectivation qui dessinent des identités possibles ou impossibles, vivables ou invivables. Dans ces conditions, pour faire face au désenchantement sociologique, Foucault ne nous entraîne pas du côté de l'illusion enchantée d'une relation à l'autre qui viendrait momentanément suspendre la relation au social. Il nous invite à concevoir notre rapport aux normes sur le mode critique de l'usage, de l'inventivité et de la créativité qui ne sont certes pas les voies d'une émancipation historique de masse (contre les rigueurs de la domination) mais qui sont les formes d'une résistance possible, incertaine et nécessaire à la fois, à l'intolérable certitude d'une domination permanente.

Philippe Sabot
 Université Lille 3
 (philippe.sabot@univ-lille3.fr)

Bibliographie

- Boltanski L., 1971, *Les usages sociaux du corps*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», v. 26, n. 1, pp. 205-233.
- Bourcier M.-H., 2003, *La fin de la domination (masculine): pouvoir des genres, féminismes et post-féminisme queer*, in «Multitudes», mars, n. 12, pp. 69-80.
- Ead., 2005, *Sexpolitiques. Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique.

- Bourdieu P., 2002, *La Domination masculine*, Paris, Seuil (ed. or. 1998).
- Butler J., 2005, *Foucault, Herculine et la politique de la discontinuité sexuelle*, in *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. fr. C. Kraus, Paris, La Découverte, pp. 199-215 et suivantes (ed. or. 1990).
- Détréz Ch., 2002, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil.
- Devreux A.-M., Fassin É., Hirata H., Löwy I., Marry C., 2002, *La critique féministe et La Domination masculine*, in «Mouvements», 5, n. 24, pp. 60-72 (URL: <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2002-5-page-60.htm>, consulté en ligne le 02/02/2017).
- Foucault M., 1978, *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Paris, Gallimard.
- Id., 1984, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- Id., 1994, *Le vrai sexe*, in Id., *Dits et écrits IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, n° 287, pp. 115-123 (ed. or. 1980).
- Mathieu N.-C., Louis M.-V., 1999, *Sur La domination masculine: Réponses à Pierre Bourdieu*, in «Les Temps Modernes», Mai-juin-juillet, n. 604, pp. 286-324 (Mathieu, *Bourdieu ou Le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine*), 325-358 (Louis, *Bourdieu: défense et illustration de la domination masculine*).
- Memmi D., 2009, *Pierre Bourdieu. Le corps dénaturalisé*, in Memmi D., Guillo D., Martin O. (sous la dir. de), *La Tentation du corps*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 71-94.
- Nordmann Ch., 2008, *Bourdieu / Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam.
- Perrot M., 1999, *Autour du livre de Pierre Bourdieu La Domination masculine*, in «Travail, genre et sociétés», 1, n. 1, pp. 202-207.
- Sabot Ph., 2017, *Utopie de l'amour versus normes de genre? Enjeux et limites de la 'domination masculine'*, in Guyonne L. (sous la dir. de), *Inégalités femmes-hommes et utopie(s)*, Paris, L'Harmattan, pp. 181-193.
- Sforzini A., 2014, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, PUF.

DANIELE LORENZINI
LA FORZA DELLE PAROLE.
Bourdieu, Foucault e il soldato impossibile

Abstract:

This article aims to explore the contribution that a dialogue between Pierre Bourdieu and Michel Foucault could make to the literature on the “force of words”. Firstly, it addresses Bourdieu’s critique of the linguistic reductionism, showing that – although legitimate – it risks resulting in an unacceptable form of sociological determinism. It then explores the perspective inaugurated by Jacques Derrida and taken up by Judith Butler, who inscribes in the very functioning of the performative its capacity to break with the context of enunciation. Finally, after highlighting the limits of such a perspective, it suggests, drawing on Stanley Cavell’s insights, that we should give a greater importance to J.L. Austin’s notion of perlocutionary effect, and argues that Foucault’s work on ancient *parrēsia* constitute a valuable “laboratory” in which to study the force that words and acts of resistance actually possess.

Keywords:

Performative Efficacy, Illocutionary Effect, Perlocutionary Effect, Social Norms, Resistance.

1. Questo articolo intende esplorare il contributo che un dialogo (mai realmente avvenuto) tra Pierre Bourdieu e Michel Foucault potrebbe apportare a una discussione relativa alla “forza delle parole”. A partire dagli anni Cinquanta, come noto, la rivoluzione pragmatica nel campo della filosofia del linguaggio ha posto al centro degli interessi di quest’ultima il problema del linguaggio non più come semplice mezzo di trasmissione di un determinato contenuto significante, ma anche e soprattutto come stru-

mento di azione sul reale. Alla tradizionale questione del “significato” di un enunciato si è aggiunta così la questione, concettualmente distinta dalla precedente, della “forza” di un enunciato (Austin 1979) – ovvero dell’efficacia del linguaggio, della capacità che ha il linguaggio di “fare” qualcosa, di produrre effetti concreti sul reale, o in altri termini di trasformare la realtà (Ducrot 1991³, pp. 285-291).

Bourdieu ha esplicitamente affrontato questi temi nei saggi raccolti in *Ce que parler veut dire* (1982); nello stesso anno, Foucault cominciava a studiare la nozione di *parrhesia* nel mondo antico (2001), proponendo inizialmente di analizzarla alla luce di una «pragmatica del discorso» (2016a, p. 36). Come vedremo, tuttavia, Foucault cambia rapidamente idea su questo punto e si rende conto che l’analisi della *parrhesia* conduce in realtà a “mettere in questione” la tesi secondo la quale l’efficacia del linguaggio è fondata essenzialmente sulla sua forza illocutoria, cioè sulla sua capacità di realizzare una determinata procedura convenzionale o istituzionale – la tesi, in altri termini, secondo la quale, per produrre effetti concreti sul reale, il linguaggio deve sempre e comunque “sottostare a” e “riprodurre” una serie di convenzioni e norme prestabilite. Questa tesi, sostenuta (pur con accenti diversi) da John L. Austin (1962) e da Bourdieu (1982), è stata inizialmente contestata da Jacques Derrida (1972) e poi da Judith Butler (1997), i quali hanno proposto una reinterpretazione delle nozioni stesse di forza illocutoria e di efficacia performativa. Una strada diversa è stata invece percorsa da Stanley Cavell (2005), il quale – “ritornando” a Austin – ha cercato di dare una maggiore rilevanza alla nozione di forza perlocutoria¹. Il presente articolo, ricostruendo a grandi linee tale intricato dibattito, intende dimostrare che le analisi foucaultiane della *parrhesia* antica possono costituire un interessante prolungamento (e arricchimento) delle riflessioni inaugurate da Cavell.

2. In *How to Do Things with Words*, Austin sostiene che, per essere “felice” – cioè per poter esercitare una forza (illocutoria) capace di realizzare ciò che dice –, un enunciato performativo deve soddisfare sei condizioni fondamentali. Le prime due stabiliscono che debba esistere «una procedura, accettata convenzionalmente, dotata di un certo effetto convenzionale, che implica l’enunciazione di certe parole da parte di

1 Austin definisce “illocutorio” l’atto effettuato «dicendo qualcosa» («in *saying something*») e “perlocutorio” l’atto effettuato «attraverso il dire qualcosa» («by *saying something*»): «Dire qualcosa produrrà spesso, o perfino normalmente, alcuni effetti sui sentimenti, i pensieri o gli atti di chi ascolta, o di chi parla, o di altre persone ancora» (Austin 1962, pp. 94, 101).

certe persone e in certe circostanze» (condizione A.1) e che occorra inoltre che, «nel caso in esame, le persone e le circostanze particolari siano quelle appropriate affinché si possa invocare la procedura in questione» (condizione A.2) (1962, pp. 14-15).

In *Ce que parler veut dire*, Bourdieu non fa altro, in fondo, che esplicitare ciò che Austin aveva già implicitamente suggerito, ovvero che tali condizioni non sono condizioni “linguistiche” bensì “condizioni sociologiche”. Nel capitolo *La formation des prix et l'anticipation des profits*, egli sostiene che, «da un punto di vista strettamente linguistico, chiunque può dire qualsiasi cosa e un semplice soldato può ordinare al proprio capitano di “spazzare le latrine”»; tuttavia, «da un punto di vista sociologico, [...] è chiaro che chiunque non può affermare qualsiasi cosa, o lo può fare solo a suo rischio e pericolo, come nel caso dell'insulto». Di conseguenza, «solo un soldato impossibile (o un linguista “puro”) può concepire come possibile il fatto di dare un ordine al proprio capitano» (1982, pp. 71-72).

A un primo livello di analisi, queste tesi sono del tutto accettabili. L'enunciato “Spazza le latrine”, o (in forma esplicita) “Ti ordino di spazzare le latrine”, è performativo – cioè, nel senso stretto del termine, un “ordine” – solo se viene pronunciato dalla persona “giusta” e in circostanze appropriate. In altri termini, tale enunciato possiede una forza illocutoria, e può dunque essere “efficace”, solo se soddisfa le condizioni elencate da Austin in *How to Do Things with Words*, e in particolare le due condizioni Alfa succitate. Al contrario, l'enunciato “Ti ordino di spazzare le latrine” non possiede alcuna forza illocutoria e non è quindi un “ordine” (anche se, dal punto di vista strettamente linguistico, sembrerebbe – e avrebbe la pretesa di – esserlo), quando per esempio viene pronunciato da un semplice soldato in direzione del proprio capitano in un contesto militare. Da questo punto di vista, Bourdieu ha perfettamente ragione: solo un soldato impossibile (o un linguista “puro”, ovvero qualcuno convinto che la forza illocutoria delle parole sia contenuta nelle parole stesse) potrebbe concepire come possibile il fatto di dare un “ordine” al proprio capitano.

Per la precisione, Bourdieu sostiene che ogni discorso riceve il proprio valore e il proprio senso soltanto in relazione a un “mercato”, la cui «legge di formazione dei prezzi» fa sì che ad esso venga attribuito un valore sulla base del «rapporto di forze che si stabilisce concretamente tra le competenze linguistiche dei locutori». Tale rapporto è determinato “socialmente”, ed è per questo che, secondo Bourdieu, «tutta la struttura sociale è presente in ogni interazione (e quindi nel discorso)» (ivi, pp. 60-61). Applicata

all'analisi degli enunciati performativi, o meglio alla questione della forza illocutoria della quale un enunciato può eventualmente essere portatore, questa tesi è difficilmente contestabile:

La questione degli enunciati performativi diviene chiara non appena la si consideri come un caso particolare degli effetti di dominio simbolico che hanno luogo in ogni scambio linguistico. Il rapporto di forze linguistico non è mai definito dalla sola relazione tra le competenze linguistiche [dei locutori]. E il peso dei differenti agenti dipende dal loro capitale simbolico, ovvero dal *riconoscimento*, istituzionalizzato o meno, che ricevono da parte di un gruppo: l'imposizione simbolica, questa sorta di efficacia magica che pretendono di esercitare l'ordine o la parola d'ordine, ma anche il discorso rituale o la semplice ingiunzione, o ancora la minaccia o l'insulto, non può funzionare se non nella misura in cui sono riunite condizioni sociali del tutto estranee alla logica propriamente linguistica del discorso (ivi, p. 68).

Di conseguenza, come afferma Bourdieu, «l'enunciato performativo come atto d'istituzione non può esistere in modo socio logicamente indipendente dall'istituzione che gli conferisce la propria ragion d'essere», e se dovesse venir prodotto nonostante tutto, «sarebbe socialmente privo di senso», poiché la sua pretesa di «agire sul mondo sociale attraverso le parole, ovvero *magicamente*, è più o meno folle o ragionevole a seconda che sia più o meno fondata nell'oggettività del mondo sociale» (ivi, pp. 71-72).

È tuttavia possibile riscontrare uno slittamento significativo – e problematico – nel ragionamento condotto da Bourdieu in *Ce que parler veut dire*. Le sue tesi, pienamente condivisibili fino a quando sono applicate all'efficacia performativa degli enunciati (ovvero alla loro forza illocutoria), si caricano di implicazioni molto più “pesanti” e difficili da difendere non appena la loro applicazione sembra estendersi a “tutte” le forme possibili di scambio linguistico. Nel capitolo *La formation des prix et l'anticipation des profits*, per esempio, contro qualsivoglia tentazione di «autonomizzazione di un ordine propriamente linguistico», Bourdieu afferma che «ogni parola è prodotta per e dal mercato al quale deve la propria esistenza e le proprie proprietà più specifiche» (ivi, p. 75; corsivo nostro). E nel capitolo *Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel*, egli sostiene che «la questione ingenua del potere delle parole è logicamente implicata nella soppressione iniziale della questione degli usi del linguaggio, dunque delle condizioni sociali di utilizzo delle parole»: in realtà, «il potere delle parole non è altro che il *potere delegato* del porta-parola, e le sue parole [...] sono al più una testimonianza, e una testimonianza tra altre, della *garanzia di delega* della quale è investito»

(ivi, pp. 103,105). In altri termini, «il potere delle parole risiede nel fatto che esse non sono pronunciate a titolo personale da colui che ne è semplicemente il “portatore”: il porta-parola autorizzato può agire attraverso le parole su altri agenti e, grazie alla mediazione del loro lavoro, sulle cose stesse, soltanto perché la sua parola concentra il capitale simbolico accumulato dal gruppo del quale è mandatario» (ivi, pp. 107-109).

Per demolire ogni pretesa di legittimità del riduzionismo linguistico, che si illude di poter trovare la forza delle parole nelle parole stesse, Bourdieu non si accontenta quindi di esplicitare e difendere più chiaramente una tesi già contenuta nelle analisi di Austin, ovvero che la forza illocutoria di un enunciato è convenzionalmente o istituzionalmente determinata. Egli sembra invece volersi spingere oltre per sostenere non solo che le parole non possiedono, in generale, alcuna forza “in sé” e “di per sé”, ma anche che “tutti” i loro effetti sul reale sono in fondo riconducibili a un gioco di forze e di rapporti socialmente determinati. Tuttavia, suggerendo che le parole (e i locutori) non possano *mai* “rompere” con le convenzioni e le norme socialmente stabilite, Bourdieu rischia di sconfinare in una forma piuttosto radicale di riduzionismo sociologico – ciò che anche Butler gli rimprovera, definendo «conservatrice» la sua prospettiva (1997, p. 142).

3. Se la critica bourdieusiana del riduzionismo linguistico è pienamente condivisibile, poiché la forza delle parole è sempre “relativa” a un determinato contesto e a una situazione strategica data, il suo riduzionismo sociologico merita invece di essere problematizzato, dal momento che, come vedremo, gli effetti delle parole sul reale “non” sono sempre e comunque socialmente prestabiliti. Le analisi stesse di Austin, d'altronde, aprono la possibilità di esplorare la forza delle parole “al di là” dei loro effetti convenzionalmente o istituzionalmente determinati. In particolare, “ripartendo” da Austin, è possibile seguire due strade.

La prima, come già accennato, è stata inaugurata da Derrida nel suo saggio *Signature, événement, contexte*, e prolungata da Butler in *Excitable Speech*. Si tratta, in questo caso, di reinterpretare le nozioni austiniane di efficacia performativa e di forza illocutoria al fine di considerare i “fallimenti” (o almeno “alcuni” fallimenti) del performativo come forme diverse assunte dalla forza illocutoria stessa, e più precisamente come modalità attraverso le quali le parole possono “resistere” alla pressione delle norme che le regolano e “rompere” con il proprio contesto di enunciazione. Il “potenziale insurrezionale” del discorso è qui ricercato al livello del funzionamento, o meglio del “dis”-funzionamento del performativo stesso. Secondo Butler, il linguaggio non è «un sistema statico e chiuso i cui enunciati sono fun-

zionalmente determinati a priori dalle “posizioni sociali” alle quali sono mimeticamente legati»: al contrario, «un enunciato può trarre la propria forza precisamente dalla rottura che instaura con il contesto», ed è questo ad essere cruciale per «l'esercizio politico del performativo» (ivi, p. 145).

Ispirandosi alle tesi di Derrida e criticando esplicitamente Bourdieu, Butler sostiene quindi che «una certa forza performativa risulta dalla ripetizione [*rehearsal*] di formule convenzionali in modo non convenzionale»: le invocazioni false o sbagliate sono in realtà “reiterazioni” capaci di «mettere in questione le forme esistenti della legittimità», introducendovi una “cesura” che rende possibile l'emergenza di nuove forme e che apre il performativo «a un futuro imprevedibile». In altri termini, è dal proprio carattere essenzialmente “reiterabile”, ovvero dalla propria capacità di rompere con i contesti prestabiliti e di «adottare nuovi contesti», che il performativo trae la propria forza (ivi, pp. 142, 147) – forza che Butler, ispirandosi ai lavori di Shoshana Felman, esplora anche e soprattutto in relazione allo statuto di “atto corporeo” del discorso e agli «effetti retorici del corpo che parla» (ivi, pp. 152-163). Secondo Butler, insomma, Bourdieu ha una concezione troppo statica delle istituzioni sociali che gli impedisce di rendere giustizia alla forza di rottura che possiede l'efficacia performativa e, di conseguenza, alle possibilità di trasformazione sociale che da essa dipendono: come ogni segno deve necessariamente rompere con i contesti nei quali è già stato utilizzato al fine di preservare la possibilità di essere riutilizzato in altri contesti, così ogni enunciato performativo possiede, almeno potenzialmente, la capacità di rompere con i contesti e gli usi anteriori, ovvero con le convenzioni e le norme socialmente stabilite che avevano fino a quel momento fondato e determinato la sua forza illocutoria.

Per illustrare le proprie tesi, Butler cita l'esempio di Rosa Parks. Quando, il 1° dicembre del 1955, a Montgomery, rientrando a casa dal lavoro, Rosa Parks occupa un posto nella parte anteriore del pullman e rifiuta di cederlo a un passeggero di pelle bianca salito dopo di lei, non è autorizzata a farlo da alcun diritto garantito dalle convenzioni segregazioniste dell'Alabama e tuttavia, rivendicando un diritto che nulla la legittimava a rivendicare “prima di compiere quel gesto”, attribuisce a quest'ultimo «una certa autorità» e inaugura così «il processo insurrezionale di rovesciamento dei codici di legittimità stabiliti» (ivi, p. 147). Butler, in questo caso, attribuisce un'efficacia performativa non a un enunciato bensì a un gesto – una mossa che costituisce senza dubbio una “forzatura” rispetto alle tesi di Austin, ma che è in fondo condivisa da molti altri autori, tra i quali Bourdieu e Cavell. Non sono soltanto gli enunciati, infatti, a possedere una forza illocutoria (o perlocutoria), poiché, da una parte, le pratiche linguistiche

sono profondamente inscritte nel corpo e negli atteggiamenti degli individui (il linguaggio, come osserva Bourdieu citando Marcel Mauss, è una «tecnica del corpo»: 1982, p. 89)² e, dall'altra, la comunicazione si effettua anche attraverso disposizioni corporee, gesti e comportamenti – siano essi accompagnati o meno da parole (Cavell 2005, p. 173)³. È tuttavia legittimo chiedersi, a proposito delle tesi di Butler, se sia davvero opportuno esemplificarle riferendosi al caso di Rosa Parks e, più in generale, se la forza di rottura che possiedono alcuni discorsi e gesti di quel tipo possa essere descritta in termini di efficacia performativa (accettando la ridefinizione butleriana di tale nozione), o se non sia più appropriato analizzarla alla luce della nozione austiniana di forza perlocutoria.

In *How to Do Things with Words*, come noto, Austin distingue l'atto illocutorio (l'atto effettuato "dicendo qualcosa", il cui valore e le cui conseguenze sono prettamente convenzionali) dall'atto perlocutorio, una nozione che egli introduce per indicare gli effetti "non convenzionali" che il dire qualcosa può produrre «sui sentimenti, i pensieri o gli atti di chi ascolta, o di chi parla, o di altre persone ancora» (1962, p. 101). Dicendo al proprio figlio "Ti prometto che ti aiuterò nella preparazione del concorso di ammissione alla facoltà di medicina", un genitore effettua al contempo un atto illocutorio – poiché, pronunciando tale enunciato (e ammesso che tutte le condizioni di "felicità" elencate da Austin siano soddisfatte), "fa una promessa" – e uno o più atti perlocutori – giacché, attraverso quell'enunciato, può per esempio convincere il figlio a tentare il concorso nonostante le sue perplessità e le sue paure, può rassicurarlo o al contrario innervosirlo, e così via. Nessuno di questi effetti perlocutori è tuttavia determinato o "garantito" convenzionalmente.

In modo analogo, occupando un posto nella parte anteriore di quel pullman e rifiutando di cederlo al passeggero di pelle bianca salito dopo di lei, Rosa Parks effettua, a suo rischio e pericolo (sarà infatti arrestata), un gesto i cui effetti sono essenzialmente "perlocutori": lo sdegno che suscita nel conducente del pullman, il quale decide di fermarsi e far intervenire la polizia (reazione senz'altro "prevedibile", in quel contesto, ma comunque non riconducibile alla dimensione illocutoria del gesto di Rosa Parks); le proteste da parte della comunità afroamericana di Montgomery, che si concretizzano in 382 giorni di boicottaggio dei mezzi pubblici; infine, l'abolizione della segregazione sui pullman pubblici dell'Alabama in seguito alla sentenza di incostituzionalità della Corte Suprema. Questa "catena"

2 Si veda anche Butler 1997, p. 10.

3 Si veda anche Ducrot 1991³, p. 281.

di effetti non è “pre” determinata (convenzionalmente o istituzionalmente) dalle condizioni sociali del “mercato” all’interno del quale il gesto di Rosa Parks si iscrive, ma si determina “*as we go along*”⁴; non nel vuoto, naturalmente, ma in relazione a un contesto dato, a una serie di condizioni (sociali) di possibilità ben precise – è per questo che le analisi di Bourdieu costituiscono un monito sempre attuale. Tuttavia, non sarebbe legittimo concludere che tali effetti fossero già in qualche modo “contenuti” *in nuce* nell’atto che li ha provocati: nessuno di tali effetti era “necessario”, l’impressione stessa che essi costituiscano una “catena” non è in fondo che un effetto di prospettiva legato al nostro sguardo retrospettivo sulla vicenda. È infatti del tutto verosimile supporre che ci siano stati (e ci siano ogni giorno) molti gesti analoghi a quello di Rosa Parks, gesti che però – per le ragioni più svariate, che sarebbe senz’altro possibile ricostruire, ma solo “retrospettivamente” – non producono sempre (anzi, producono ben raramente) il tipo di effetti generati dal gesto di Rosa Parks.

Per quale motivo, allora, Butler descrive tali effetti utilizzando la nozione di efficacia performativa anziché quella (più appropriata, almeno da un punto di vista austriaco) di forza perlocutoria? La risposta va probabilmente cercata nella concezione butleriana della resistenza in quanto gesto di rottura delle convenzioni e delle norme socialmente stabilite che tuttavia possiede anche una portata “costituente” – del senso pratico del corpo, dell’esistenza del soggetto, e di nuove norme e istituzioni sociali (1997, pp. 159-160). Per indicare chiaramente il potere costituente e normativo che attribuisce alla resistenza, Butler preferisce quindi ridefinire le nozioni di performatività e di forza illocutoria anziché utilizzare quella di forza perlocutoria, e insistere così sull’idea di una forza che è già in qualche modo “contenuta” nel gesto di rottura, e che non fa altro che “esplicarsi” nei suoi effetti istitutivi di nuove soggettività e di nuove norme sociali.

Così facendo, tuttavia, Butler rischia di non rendere del tutto giustizia all’indeterminatezza radicale della configurazione socio-politica inaugurata da un gesto come quello di Rosa Parks. Per Butler, quel gesto è, “in sé”, un gesto che istituisce un nuovo diritto, e il processo insurrezionale di rovesciamento dei codici di legittimità stabiliti che esso innesca sembra quasi costituire la concretizzazione “necessaria” di una dinamica già in esso contenuta. Questa conclusione è però eccessiva, poiché un atto di resistenza non istituisce “necessariamente” un nuovo diritto, non inne-

4 Wittgenstein 1967³, I, § 83, p. 39e: «*And is there not also the case where we play and – make up the rules as we go along? And there is even one where we alter them – as we go along*».

sca “necessariamente” un processo insurrezionale di rovesciamento delle norme socialmente stabilite. In altri termini, la forza che possiede un atto di resistenza, di rottura delle convenzioni e delle norme stabilite, non è di tipo illocutorio ma di tipo perlocutorio: essa si combina e si scontra con tutte le altre forze in atto all’interno di una situazione (strategica) data, caratterizzata inizialmente da un’indeterminatezza più o meno radicale e che si andrà via via determinando nel rispetto di una serie di condizioni (sociali) di possibilità.

4. Il medesimo ragionamento può essere applicato al caso del soldato impossibile. Come detto, la tesi di Bourdieu a tal proposito è, a un primo livello di analisi, incontestabile: un soldato non può, in un contesto militare, dare un “ordine” al proprio capitano. Ma questo significa forse che un soldato, in un contesto militare, non può dire o fare “alcunché” per cercare di modificare la configurazione di rapporti di potere nella quale si trova inserito? Che egli non può dire o fare “alcunché” per cercare di produrre un effetto di “rottura” sul reale, cioè per trasformare – seppur parzialmente o temporaneamente – il tipo di relazione che lo lega al proprio capitano? Bourdieu stesso, a dire il vero, sembra suggerire una risposta negativa a tali domande, indicando in un inciso la possibilità di sviluppare un secondo livello di analisi, al quale tuttavia decide di non dar seguito: «da un punto di vista sociologico», scrive, «è chiaro che chiunque non può affermare qualsiasi cosa, o *lo può fare solo a suo rischio e pericolo*, come nel caso dell’insulto» (1982, p. 71; corsivo nostro). Se, in un contesto militare e rivolto al proprio capitano, un soldato pronuncia l’enunciato “Ti ordino di spazzare le latrine”, egli lo fa naturalmente a suo rischio e pericolo, giacché tale enunciato non può possedere, in quel contesto, la forza illocutoria di un ordine: con ogni probabilità, la sua pretesa “grammaticale” di esserlo lo farà apparire piuttosto come un insulto, o comunque come un gesto di insubordinazione da punire severamente.

Il soldato “impossibile” si trasforma così in un soldato “insubordinato”. L’enunciato “Ti ordino di spazzare le latrine”, pur possedendo la forma grammaticale corretta, non può essere in questo caso un “ordine”; soldato e capitano ne sono d’altronde perfettamente consapevoli. Anche se non possiede alcuna forza illocutoria, tale enunciato può tuttavia produrre molteplici effetti sul reale: inteso come un insulto, un atto di sfida o una forma di insubordinazione, esso sarà in effetti con ogni probabilità seguito da una severa punizione inflitta al soldato, ma se generato da circostanze che hanno fatto nascere, nel soldato e/o nei suoi compagni, un sentimento di ingiustizia subita o da un abuso di potere da parte del capitano, tale enunciato

(ed eventualmente la punizione che ne consegue) potrebbero innescare altri atti di insubordinazione, individuali o collettivi, o anche una riflessione autocritica da parte del capitano stesso.

Nessuno di questi effetti, naturalmente, ha il potere di trasformare l'enunciato originario in un ordine, poiché nessuno di essi si colloca su un piano illocutorio; tali effetti sono invece di tipo perlocutorio, e sono riconducibili a ciò che Foucault, nel suo Corso al Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, definisce «drammatica del discorso», in opposizione precisamente alla «pragmatica del discorso», cioè a un'analisi che si concentra esclusivamente sull'efficacia performativa e sulla forza illocutoria (2008, pp. 65-66). Un'analisi condotta dal punto di vista della forza perlocutoria si concentra invece sul carattere essenzialmente “indeterminato” di alcuni effetti dell'enunciato (o del gesto) – effetti che, lungi dall'essere determinati o determinabili a priori sulla base di convenzioni o norme prestabilite, si inscrivono al contrario in uno spazio (relativamente) “aperto”, nel quale possono innescarsi diverse dinamiche suscettibili eventualmente di trasformare il reale in maniere inattese e talvolta perfino impensabili fino ad allora. È questo vasto campo relativo alla forza (perlocutoria) delle parole, ma anche del corpo e dei gesti, che si tratta di esplorare.

L'espressione “forza delle parole” non deve tuttavia alimentare la tentazione di ricadere in una qualsivoglia forma di riduzionismo linguistico, giustamente criticato da Bourdieu. Le parole, “in sé” e “di per sé”, non agiscono “magicamente” sul reale. Se alcuni enunciati producono effetti “illocutori” sul reale, è perché si fondano su (e riproducono) convenzioni e norme socialmente stabilite, e se gli stessi o altri enunciati producono effetti “perlocutori” sul reale, è perché vengono pronunciati da certi locutori in situazioni specifiche – situazioni che, sole, sono in grado di determinare “fattualmente”, “*as we go along*”, tali effetti e le loro conseguenze. È per questo che un'analisi degli effetti perlocutori del linguaggio non può essere di competenza né (soltanto) della linguistica, né (soltanto) della sociologia: essa pertiene piuttosto a un'indagine di tipo etico-politico.

5. Come già accennato, questa seconda strada che, ripartendo da Austin, è possibile percorrere per interrogare la forza delle parole “al di là” dei loro effetti convenzionalmente o istituzionalmente determinati, è stata inaugurata da Cavell nei suoi lavori sugli “enunciati passionali” (*passionate utterance*) e sulle conversazioni tra i protagonisti delle commedie del rimatrimonio e dei melodrammi hollywoodiani (1981; Id. 1997; Id. 2005), lavori nei quali il filosofo americano ha cominciato ad esplorare il vasto campo del perlocutorio. Per concludere il presente articolo, tuttavia, vor-

remmo mostrare rapidamente come le analisi foucaultiane della *parrhesia* antica possano contribuire alla medesima impresa, aprendo la possibilità di studiare la *parrhesia* in quanto pratica verbale – ma anche in quanto atteggiamento e modo di vivere (pensiamo in particolare alla “vera vita” cinica) – dal punto di vista dei suoi effetti perlocutori⁵.

Durante la seconda ora della lezione del 12 gennaio 1983 del suo Corso al Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault chiama (implicitamente) in causa Austin per tracciare una distinzione netta tra la *parrhesia* e l’enunciato performativo, il quale costituisce a suo avviso «una forma di enunciazione esattamente inversa rispetto alla *parrhesia*». Infatti, se gli effetti di un enunciato performativo sono «conosciuti in anticipo [e] regolati in anticipo», al contrario, «quale che sia il carattere abituale, familiare, quasi istituzionalizzato della situazione nella quale si effettua, ciò che caratterizza la *parrhesia* è che l’introduzione, l’irruzione del discorso vero determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che, precisamente, non sono conosciuti [in anticipo]» (2008, pp. 59-60). Da ciò deriva una seconda differenza tra la *parrhesia* e l’enunciato performativo: se, da una parte, la “riuscita” di un enunciato performativo dipende dallo statuto sociale o istituzionale del locutore – poiché quest’ultimo deve possedere lo statuto e l’autorità che gli permettano, pronunciando l’enunciato, di “fare” ciò che dice (e «lo statuto di colui che parla e la situazione nella quale si trova determinano esattamente quel che può e che deve dire») –, dall’altra, nella *parrhesia*, il soggetto fa al contrario «valere la propria libertà di individuo che parla» (ivi, p. 63). La *parrhesia* è quindi caratterizzata dall’indeterminatezza degli effetti dell’enunciato (o, eventualmente, del gesto) e dalla libertà del soggetto che pronuncia l’enunciato (o che, eventualmente, compie il gesto). Essa si colloca dunque chiaramente nel campo del perlocutorio.

È possibile elencare (almeno) altre cinque caratteristiche della *parrhesia*, che permettono di definirla e di differenziarla rispetto ad altri tipi di enunciati o gesti che potrebbe essere interessante studiare dal punto di vista dei loro effetti perlocutori. Innanzitutto, un enunciato o un gesto hanno valore parrhesiastico solo se mirano “intenzionalmente” a criticare l’interlocutore, a metterlo in questione da un punto di vista etico, cioè nel suo modo di essere e di vivere (2016b, pp. 83-84). Ne consegue che un enunciato o un gesto sono parrhesiastici solo se vengono utilizzati in circostanze tali che il pronunciarlo o il realizzarlo sono suscettibili di provocare conseguenze “costose” per il soggetto; in altri termini, essi aprono per il soggetto uno

5 Su questo tema si veda Lorenzini 2015.

spazio di “rischio indeterminato”, che può spingersi fino al rischio della propria stessa vita (Foucault 2008, pp. 60-61; Id. 2016b, pp. 82-83). Per questo, la *parrhesia* richiede sempre una certa dose di coraggio da parte del soggetto: «al cuore della *parrhesia* non troviamo lo statuto sociale, istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio» (Foucault 2008, p. 63). A tali condizioni si aggiunge inoltre la necessità di trasmettere il contenuto del proprio pensiero nel modo il più possibile diretto, chiaro e “trasparente”: la *parrhesia* deve «trasmettere in modo puro e semplice il pensiero [del soggetto], con il minimo di ornamenti che tale trasparenza possa tollerare» (Foucault 2001, p. 387). Questa condizione, naturalmente, è portata alle sue estreme conseguenze nella *parrhesia* cinica che, facendosi “vita”, scolpisce il corpo stesso del parrhesiaste nella forma di una «statua visibile della verità» (Foucault 2009, p. 284): nel corpo del filosofo cinico, la verità dei suoi convincimenti si fa “plastica” e viene esibita scandalosamente sotto gli occhi di tutti, acquisendo così una portata critica dirompente⁶.

Infine, attraverso la *parrhesia* si produce una manifestazione della verità – “verità” che, tuttavia, non va qui intesa in senso logico o epistemologico, bensì come una forza etico-politica che si iscrive in una situazione strategica data. Il parrhesiaste, in effetti, non è solo sincero, non “crede” soltanto alla verità di ciò che dice, ma “si lega” a tale verità nell’atto stesso con il quale la manifesta coraggiosamente: si fa “testimone” di tale verità nel proprio corpo e nei propri gesti, nella propria maniera di essere e di vivere. Come spiega Foucault, la *parrhesia* è «la presenza, in colui che parla, della sua forma di vita resa manifesta, presente, sensibile e attiva come modello per il discorso che pronuncia» (2016a, p. 52). In altri termini, il parrhesiaste “si implica” nella verità che dice (o che manifesta attraverso un gesto o un atteggiamento), e lo fa non soltanto accettando un rischio indefinito, ma anche mostrando l’“armonia” perfetta che esiste tra ciò che pensa e ciò che dice e, allo stesso tempo, tra ciò che dice e la propria maniera di condursi e di vivere.

L’analisi della *parrhesia* dal punto di vista dei suoi effetti perlocutori mette dunque in luce un tipo specifico di enunciati e di gesti che non posseggono alcun “valore di verità”, che non sono cioè né veri né falsi da un punto di vista logico o epistemologico, ma la cui “verità” gioca comunque un ruolo essenziale per il soggetto che li pronuncia o li compie. Tale analisi permette inoltre di mostrare chiaramente che la forza delle parole (e dei gesti) si estende ben “al di là” della forza illocutoria, dato che essi sono in grado di introdurre una “rottura” rispetto alle regole e alle norme del mercato sociale nel quale si inscrivono. Un solo esempio, tra i tanti

6 Su questo punto si vedano Lorenzini 2011 e Gros 2012.

possibili: nella tragedia euripidea *Ione*, Creusa, dopo essere stata sedotta da Apollo, si trova a fare i conti con il rifiuto del dio di dire il vero ma, vincendo la propria vergogna, trova il coraggio di accusarlo. Così, contro la voce silenziosa del dio di Delfi, Creusa fa valere la propria voce (Foucault 2008, p. 116), la cui legittimità non è però garantita da alcuna condizione istituzionale o sociale: si tratta di una “rivendicazione” attraverso la quale «viene proclamata l’ingiustizia dinanzi a un potente che l’ha commessa, anche se si è deboli, abbandonati, impotenti» (ivi, pp. 123-124). La forza della *parrhesia* non può quindi essere ricondotta né ridotta alle condizioni istituzionali e sociali del contesto di enunciazione; ciò che la caratterizza è invece proprio la sua capacità di contestare e di rovesciare – almeno parzialmente o temporaneamente – tali condizioni.

Per tutte queste ragioni, le analisi foucaultiane della *parrhesia* antica, rilette alla luce della nozione austiniana di effetto perlocutorio, costituiscono un prezioso cantiere nel quale è possibile studiare in modo fecondo la forza di rottura – rispetto alle convenzioni e alle norme socialmente stabilite – che possiedono alcuni discorsi e alcuni gesti, senza rischiare di cadere né nel riduzionismo linguistico, né nel riduzionismo sociologico, né nell’illusione del carattere necessariamente costituente della resistenza. Se si vuole esplorare in modo proficuo, e in tutta la sua complessità, il problema della forza “creativa” delle parole e dei gesti di resistenza, nelle sue condizioni e conseguenze etico-politiche così come nelle sue dimensioni di improvvisazione, di innovazione e di radicale indeterminatezza, è da qui che si dovrebbe (ri)cominciare.

Daniele Lorenzini
Columbia University / Université Saint-Louis – Bruxelles
(daniele.lorenzini@usaintlouis.be)

Bibliografia

- Austin J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
 Id., 1979, *Performative Utterances*, in Id., *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press (ed. or. 1956).
 Bourdieu P., 1982, *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
 Butler J., 1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, Routledge.
 Cavell S., 1981, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- Id., 1997, *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Id., 2005, *Performative and Passionate Utterance*, in Id., *Philosophy. The Day after Tomorrow*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 155-191.
- Derrida J., 1972, *Signature, événement, contexte*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 365-393.
- Ducrot O., 1991³, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann (ed. or. 1972).
- Foucault M., 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, édition établie par Gros F., Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 2008, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, édition établie par Gros F., Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, édition établie par Gros F., Paris, Seuil-Gallimard.
- Id., 2016a, *La parrèsia (18 mai 1982)*, in Id., *Discours et vérité* précédé de *La parrèsia*, édition établie par Fruchaud H.-P. et Lorenzini D., Paris, Vrin, pp. 21-62 (ed. or. 2012).
- Id., 2016b, *Discours et vérité* (octobre-novembre 1983), in Id., *Discours et vérité*, cit., pp. 77-302 (ed. or. 2001).
- Gros F., 2012, *Foucault e la verità cinica*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», vol. 25, n. 66, pp. 289-298.
- Lorenzini D., 2011, *Foucault, il cinismo e la “vera vita”*, in Bernini L. (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa, ETS, pp. 75-99.
- Id., 2015, *Performative, Passionate, and Parrhesiastic Utterance. On Cavell, Foucault, and Truth as an Ethical Force*, in «Critical Inquiry», vol. 41, n. 2, pp. 254-268.
- Wittgenstein L., 1967³, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell (ed. or. 1953).

ORAZIO IRRERA
DALL' *HABITUS* ALL' *ETHOS*

Abstract:

Starting from Bourdieu's critique to Foucault on the lack of a conception of the embodiment of schemes of perception, thought and action which the notion of *habitus* could instead allow to think, this paper aims at exploring the difference between Bourdieu's and Foucault's perspectives by highlighting the tension between two key ideas of their theoretical path, that is, *habitus* and *ethos* (understood as critical attitude). After comparing *habitus* and the Foucauldian notion of discipline, it deals with the alternative ways to approach power relationships depending on whether we use, in order to describe them, the notion of field or the theme of government by truth. This analysis allows to come back to the problem of the embodiment of social norms, of subjection, and of obedience in order to highlight how Bourdieu's and Foucault's insights bifurcate: while the former focuses on the notion of symbolic violence, the latter insists on the obligation of truth-telling about oneself. Finally, this paper shows how such an unevenness between *habitus* and *ethos* culminates in two divergent views on critique and on its relation to subjectivity and truth.

Keywords:

Habitus, Symbolic Violence, Truth, Subjectivation, Critique

Per diverse ragioni mettere in relazione due tra le figure intellettuali più influenti del dopoguerra come Pierre Bourdieu e Michel Foucault si presenta come un'operazione difficile che certo è oggi ben lontana dal potersi definire conclusa. In un'intervista pubblicata nel 2001, interrogato sulla sua reticenza a parlare di quel che, almeno da un punto di vista teorico, lo divideva da Foucault, Bourdieu affermava: «Avevamo dei rap-

porti molto amichevoli. È complicato. Si parlava e allo stesso tempo non si parlava. Visto che ci volevamo bene credo che si volesse preservare questa relazione e così tra noi ci confrontavamo e allo stesso tempo ci evitavamo» (Mangeot 2001).

1. *L'habitus e la disciplina*

Foucault non ha praticamente mai menzionato Bourdieu nelle sue ricerche, quest'ultimo invece nelle rare occasioni in cui ha provato a soffermarsi sulle differenze tra le due prospettive si è limitato a restituire (e criticare) un'immagine molto ristretta del potere e della sua (mancata) incorporazione, limite che, a suo avviso, si riscontrerebbe nell'opera di Foucault. In un'intervista rilasciata a Loïc Wacquant e pubblicata nel 1993, dopo aver affermato che le analisi foucaultiane potrebbero essere lette come «una teorizzazione della rivolta adolescenziale contro *certe* istituzioni», Bourdieu sostiene che Foucault, concentrandosi esclusivamente sulla natura “disciplinare” del potere, basata su costrizioni esercitate su un corpo dall'esterno, ignorerebbe «l'intero processo attraverso cui vengono inculcati degli schemi cognitivi di percezione, apprezzamento e azione», i quali provengono dall'interiorizzazione delle strutture sociali e rendono possibili delle forme più sottili ed elastiche di violenza (Wacquant 1993, p. 35). Quello che mancherebbe a Foucault sarebbe proprio la nozione di *habitus*, che, com'è noto, Bourdieu definisce nel modo seguente:

strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, vale a dire in quanto principio di generazione e di strutturazione di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente “regolate” e “regolari” senza essere affatto il prodotto dell'obbedienza a delle regole, oggettivamente adatte al loro scopo, senza presupporre l'intenzione cosciente dei fini e il dominio intenzionale delle operazioni necessarie per raggiungerli e, dato tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra (2003a, pp. 206-207; cfr. anche Id. 2005a, p. 84).

A proposito di questa critica bisogna tuttavia subito rilevare che sebbene per Foucault la disciplina si eserciti in primo luogo sui corpi e mediante delle costrizioni esterne, questo non vuol dire che la disciplina non abbia degli effetti (anche duraturi) sugli schemi di percezione e di comportamento degli individui assoggettati. Ad esempio, in *Sorvegliare e punire*, Foucault si sforzava di mostrare come la disciplina carceraria, dissociando la coppia vedere/esser visto attraverso un'opportuna organizzazione architett-

tonica dello spazio, fosse in grado di indurre degli effetti di interiorizzazione da parte del sorvegliato (1993). Quest'ultimo, dovendo fare i conti con l'immagine dello sguardo virtualmente sempre presente del sorvegliante (che tuttavia non riesce mai a vedere), finisce nondimeno per incorporare degli automatismi cognitivi e comportamentali che, come ha recentemente notato Pierre Macherey (2013), similmente a quel che accade per l'*habitus* in Bourdieu, costituiscono per entrambi una sorta di "seconda natura" e si consolidano entro una dimensione certamente pre-riflessiva.

Quando Foucault si esprime inoltre sul potere disciplinare in modo teoricamente più preciso, come ad esempio nel suo Corso al Collège de France del 1973-74 intitolato *Il potere psichiatrico*, viene messo in rilievo che se è vero che «la funzione-soggetto» si applica direttamente sui singoli corpi, questo produce però anche un effetto di individualizzazione specifico, ovvero «la proiezione di una psiche»:

il potere disciplinare è individualizzante perché modula la funzione-soggetto alla singolarità somatica tramite la mediazione di un sistema di sorveglianza-scrittura, o ancora, per mezzo di un panottismo pangrafico che proietta dietro l'individualità somatica, come suo prolungamento o come suo cominciamento, un nucleo costituito da una serie di virtualità, una psiche, e che inoltre, stabilisce la norma come principio di ripartizione, e la normalizzazione come prescrizione universale per tutti gli individui così costituiti (2004, p. 64).

Per Foucault la sorveglianza introduce l'idea che i comportamenti non conformi alla pressione della norma possano essere "sempre" sanzionabili esteriormente, e questa "virtualizzazione" della possibilità della punizione, agendo su una temporalità estesa e continua, proietta sul corpo una psiche specificamente formattata e normalizzata. È questo il punto che Bourdieu sembra ignorare nella sua critica.

Inoltre, per quest'ultimo gli *habitus* vengono incorporati dagli attori sociali innanzitutto attraverso un processo di socializzazione primaria, la quale si definisce e viene inculcata principalmente nei primi anni di vita. Pertanto le disposizioni che vi sono acquisite godono di una capacità molto ampia di essere trasposte su tutta una molteplicità di piani e di situazioni, processo a cui Bourdieu fa spesso riferimento. Analogamente, per Foucault, il fatto che nelle società disciplinari l'individuo sia costretto a passare da un dispositivo all'altro (la scuola, la caserma, la fabbrica, l'ospedale ed eventualmente la prigione) fa sì che ognuno di questi passaggi produca un effetto di rafforzamento reciproco che Foucault chiama l'"isotopia" dei dispositivi disciplinari (2004, pp. 61-63). È proprio il carattere isotopico di questi meccanismi disciplinari che rende il processo di individualizzazione

(la proiezione di una psiche, quella di un individuo normalizzato) qualcosa di più di un semplice condizionamento occasionale e limitato nel tempo, in quanto produce degli effetti di assoggettamento duraturi – al contrario di quello che Bourdieu sembra suggerire.

2. Il campo, il potere e la verità: due prospettive sulla la conflittualità

La nozione di *habitus* non deve tuttavia indurre a pensare che Bourdieu creda a un meccanicismo determinista delle strutture sociali, visto che l'accordo tra le strutture oggettive e quelle soggettive che l'*habitus* garantisce ha sempre luogo in una dimensione fortemente segnata dalla mobilità e dalla conflittualità. Si tratta di una questione di cui Bourdieu rende conto attraverso alla nozione di «campo», sinteticamente definito:

come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni. Queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale o potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale) [...]; microcosmi sociali relativamente autonomi, spazi di relazioni oggettive in cui funzionano una logica e una necessità specifiche, non riconducibili a quelle che regolano altri campi (Bourdieu, Wacquant 1992, pp. 67-68).

La struttura di ogni campo è definita dal mutare dei rapporti di forza tra gli agenti sociali che ne fanno parte e che detengono in misura variabile, ovvero non distribuite in modo omogeneo, quelle risorse, che Bourdieu chiama “capitale simbolico”, le quali costituiscono allo stesso tempo la posta in gioco dei rapporti di forza e ciò che permette al campo di essere riconosciuto come tale dallo scienziato sociale, nonostante le sue frontiere siano porose, dinamiche e si intersechino spesso con altri campi (ivi, p. 74). È rispetto al campo e al capitale specifico posseduto dagli agenti che si delineano delle “posizioni” particolari in cui gli agenti stessi mettono strategicamente in opera un sistema strutturato di pratiche e di espressioni che è generato dagli *habitus*. Ma questo sistema resta relativamente aperto, e a sua volta si confronta con ogni “situazione” temporalmente specifica del campo, determinando per ciascun agente punti di vista, prese di posizioni, traiettorie e pratiche singolari (Bourdieu 2010). È utile rilevare che la contingenza e la trasformazione delle strutture sociali derivano esclusivamente da ciò che avviene a livello dei campi. Le pratiche che vengono così prodotte risultano dall'interazione dinamica tra la specificità di ogni

posizione, il capitale specifico di cui dispone ogni singolo agente e gli *habitus* intesi come insiemi di disposizioni sedimentatisi storicamente al di qua della coscienza degli individui.

La conflittualità che caratterizza il campo delle relazioni di potere in Foucault appare però sensibilmente diversa, poiché il potere viene innanzitutto indagato in riferimento a un elemento imprescindibile, ovvero la “verità”. Lungi dall’essere un capitale posseduto da alcuni soggetti che occupano una posizione di privilegio, essa è invece presupposta come condizione stessa tanto del conflitto quanto della costituzione degli individui o dei gruppi che vi sono implicati. Ma il suo statuto teorico non deriva né da una dimensione trascendentale né tantomeno dal modo scientifico di procedere dello scienziato sociale. Da una prospettiva marcatamente nietzschiana, Foucault ritiene invece che nelle società occidentali la verità sia da sempre un elemento fondamentale per governare gli uomini (2011, p. 82) e che essa si produca e si manifesti attraverso delle procedure, verbali o non verbali, anonime e impersonali (2012, pp. 7-8). Ma le procedure proprie di questa volontà di verità (2011, p. 4), all’interno delle quali si articolano delle matrici epistemologiche (legate alla scienza che separa il vero dal falso) e delle matrici giuridico-politiche, hanno nondimeno bisogno che la verità si produca e si manifesti in qualche modo anche nella forma della soggettività, secondo le modalità storicamente differenziate che assume l’obbligo di dir-vero su se stessi (2012, p. 73). In questo senso quella conflittualità che Bourdieu individua nelle dinamiche del campo, Foucault la trasferisce in un quadro più ampio relativo alle forme storiche di esperienza delle società occidentali (ovvero i suoi «regimi di verità»), in cui si correlano «campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività» (1984, p. 10).

Da questa differenza di opzioni teoriche derivano importanti conseguenze. In primo luogo, come ha rilevato Jean-Louis Fabiani, questo comporta un modo diverso di costruire i propri oggetti di ricerca (2004). Se Bourdieu parte infatti da un’analisi sociologica basata su dati empirici e su specifiche metodologie per rielaborare il materiale raccolto, Foucault riconosce come l’unico orizzonte da cui partire la positività dei discorsi al cui interno è possibile reperire storicamente tanto le forme determinate di razionalità che regolano la distinzione del vero e del falso (ovvero un «regime di verità»), quanto le modalità attraverso cui un regime di verità si articola con un orizzonte extradiscorsivo, ovvero con delle tecniche di governo che hanno come obiettivo quello di «condurre le condotte degli uomini». Per questa ragione, a partire dal Corso del 1980 Foucault si propone di fare a meno del

rapporto circolare sapere-potere, per ricorrere a una formulazione ancora più esplicita di questa co-implicazione di potere e sapere, ovvero il «governo attraverso la verità» (2012, p. 13).

Questo accento posto così insistentemente sulla verità probabilmente spiega perché a diverse riprese Bourdieu abbia lanciato a Foucault l'accusa di "internalismo". Ad esempio, in *Le regole dell'arte*, Bourdieu, spingendosi ben al di là di una critica circoscritta solamente alle posizioni foucaultiane sull'arte, sostiene che non è possibile «trattare l'ordine culturale (l'*épistèmè*) come totalmente indipendente dagli agenti e dalle istituzioni che lo attualizzano e lo portano all'esistenza», ignorando così le «connessioni socio-logiche» che ne determinano l'emergenza (2005b, p. 271). Foucault si concentrerebbe quindi, secondo Bourdieu, solo su uno spazio "logico" di trasformazioni possibili a partire da elementi o sequenze discrete, come del resto accade nella prospettiva strutturalista:

[Foucault] respinge come "illusione dossologica" la pretesa di trovare in ciò che egli definisce il "campo della polemica" e nelle "divergenze di interessi o di abitudini mentali negli individui" (tutto ciò che io includevo, più o meno nello stesso momento, nelle nozioni di campo e di *habitus*...) il principio esplicativo di ciò che accade nel "campo delle possibilità strategiche" e che gli sembra determinato dalle sole "possibilità strategiche dei giochi concettuali", unica realtà che, secondo lui, una scienza delle opere deve conoscere (ivi, p. 270).

Per quanto questa critica colga degli elementi di problematicità, più tardi ammessi anche dallo stesso Foucault (2001, p. 174), tuttavia lungo tutti gli anni '70 la questione del *partage* del vero e del falso che si trova nelle sue analisi sulle *épistèmè* e sull'archeologia delle scienze umane comincia a essere messa esplicitamente in relazione con l'ambito extradiscorsivo del potere, fino a mostrarne la reciproca implicazione, smarcandosi da un'impostazione meramente strutturalista e internalista. Come risulta evidente sia nel suo Corso "*Bisogna difendere la società*" sia nel primo volume della sua storia della sessualità, *La volontà di sapere*, Foucault si sforza di articolare i rapporti tra sapere e potere concentrandosi sulle «società di normalizzazione [...] in cui si intersecano, secondo un'articolazione ortogonale, la norma della disciplina e la norma della regolazione» (1998a, p. 218). Quest'ultima, a differenza della prima che si incentra sull'individuo per produrre corpi docili e utili, cerca invece di far presa sulla vita della specie umana considerata nel suo insieme. Il suo oggetto privilegiato non è più il corpo individuale, ma il corpo inteso come popolazione, con i suoi «processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la riproduzione, le malattie, e così via», ovvero su «una "biopolitica" della specie umana» (ivi, p. 209).

Com'è noto Foucault sviluppa questi temi nelle sue ricerche sulla governamentalità, in quanto forma di razionalità specifica basata su procedure di veridizione legate alla scienza (e alle scienze umane in particolare), che giunge progressivamente a saturare il potere legato alle forme giuridiche della sovranità e alla sola dimensione istituzionale incentrata sullo Stato. Secondo questa prospettiva sono semmai lo Stato e le sue istituzioni a venir investiti e ricodificati da una forma di razionalità che produce i suoi effetti pratici in un ambito molto più ampio e attraverso delle modalità più pervasive – si pensi da un lato al ruolo del mercato come regime di veridizione (Foucault 2005a, pp. 39-41) e, dall'altro, alla costituzione del soggetto di desiderio che esamineremo nel prossimo paragrafo. Da questa prospettiva, sia detto qui solo *en passant*, ci si potrebbe soffermare sulla diversa maniera con cui Bourdieu e Foucault intendono ruolo, funzioni e obiettivi dello Stato (Bourdieu 2013; Foucault 2005b), su come per il primo lo Stato riguardi maggiormente un problema di riproduzione delle relazioni sociali, mentre per il secondo esso intersechi la necessità di rafforzare e potenziare quel che, tramite lo Stato, diventa bersaglio della biopolitica. Si tratta di un interessante elemento di comparazione che meriterebbe delle analisi molto più approfondite che tuttavia non possiamo sviluppare in questa sede.

3. *La violenza simbolica e l'obbligo del dir-vero*

Ritorniamo adesso sulla questione del soggetto e del regime di veridizione entro cui esso è prodotto perché costituisce l'asse di raffronto principale di questo contributo, chiedendoci: in che modo la ridefinizione foucaultiana del potere come «governo attraverso la verità» influenza il tema della soggettivazione della cui assenza si lamentava Bourdieu, rivendicando pertanto l'importanza e la specificità della sua nozione di *habitus*? Per rispondere a questa domanda bisogna ripartire dalla nozione di *habitus*, sottolineando come l'accordo tra strutture oggettive e strutture soggettive che esso garantisce avvenga proprio all'interno di uno spazio pre-riflessivo, sottratto alla tematizzazione cosciente degli agenti sociali. È proprio in virtù di questa caratteristica che l'*habitus* delimita uno spazio in cui il potere non si riferisce solo alla conflittualità interna a un campo, ma si spiega anche come violenza simbolica: «quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità», producendo «l'efficacia di ciò che li [gli agenti sociali] determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina» (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 129). Per spiegare ulteriormente come le strutture sociali si articolino ai sistemi simbolici e

cognitivi a livello soggettivo per assicurare il dominio di alcune configurazioni simboliche, le quali, attraverso la loro apparente legittimità e la loro ovvietà, occultano l'arbitrio culturale che le sottende, Bourdieu introduce ancora una categoria, quella di misconoscimento (*méconnaissance*):

il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, pre-riflessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo. Dal momento che siamo nati in un mondo sociale, accettiamo un certo numero di postulati, di assiomi, che vengono assunti tacitamente e che non hanno bisogno di venir inculcati. Per questo l'analisi dell'accettazione dossica del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realistica del dominio e della politica. Di tutte le forme di "persuasione occulta" la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'*ordine delle cose* (*ibidem*).

L'efficacia e l'effettività del dominio sono tali in quanto vi è un'accettazione dell'esistente che avviene al di qua di ogni problematizzazione riflessiva, che mette l'esistente al riparo da ogni possibile critica o presa di coscienza (Bourdieu 1998, p. 149). Questa «teoria della violenza simbolica intesa come misconoscimento e fondata sull'adattamento *inconscio* delle strutture soggettive alle strutture oggettive» (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 136; cfr. Hong 1999, pp. 133-36; Paolucci 2010, p. 198), che infine genera l'accettazione dossica del mondo, potrebbe utilmente essere comparata con la prospettiva di Foucault sul tipo di evidenza prodotta all'interno di un regime di verità all'interno del quale prendono forma delle specifiche dinamiche di obbedienza e di assoggettamento che sono proprie delle tecniche di governo degli uomini presso le società occidentali.

Per spiegare come il potere arrivi a strutturare quella dimensione pre-riflessiva, in cui per Bourdieu sono collocati sia l'*habitus* sia la violenza simbolica, Foucault parte dal fatto che l'intersezione di discipline e di regolazioni biopolitiche ha fatto storicamente emergere la questione della sessualità come «un punto di passaggio particolarmente denso per le relazioni di potere» (1988, p. 92). La sessualità costituirebbe un elemento cerniera che permette alla norma di articolare l'anatomo-politica dei corpi e la biopolitica delle popolazioni e che spiega il potere di incitamento sui soggetti proprio delle società di normalizzazione. Questo incitamento si rivela possibile nella misura in cui esso si appoggia su una importante pratica preesistente, la quale, in epoca moderna, è diventata «una delle tecniche più altamente valorizzate per produrre la verità»: la "confessione".

È a partire da tale pratica che per Foucault può spiegarsi la capillarità del potere che giunge a strutturare i comportamenti più quotidiani, propagando i suoi effetti in ambiti molto sensibili per il potere inteso come governo, ovvero come arte di governare mediante la verità. Come Foucault rileva in un passaggio di *La volontà di sapere*:

nella giustizia, nella medicina, nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amoroze, nella realtà più quotidiana e nei riti più solenni; si confessano i propri crimini, si confessano i peccati, si confessano i pensieri ed i desideri, si confessa il proprio passato e i propri sogni, si confessa l'infanzia, si confessano le proprie malattie e miserie; ci si confessa in pubblico ed in privato, ai genitori, agli educatori, al medico, a coloro che amiamo; facciamo a noi stessi, nel piacere e nella pena, confessioni impossibili e di cui facciamo dei libri. Si confessa – o si è obbligati a confessare. Quando non è spontanea, la confessione è estorta [...]. L'uomo, in Occidente, è diventato una bestia da confessione [...]. Lavoro immenso al quale l'Occidente ha piegato delle generazioni per produrre [...] l'assoggettamento degli uomini; voglio dire la loro costituzione come "soggetti", nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi) (ivi, pp. 54-56).

Da queste considerazioni Foucault cerca di sviluppare una «storia politica della verità» secondo una griglia di intelligibilità che spieghi gli effetti più sottili e pervasivi di assoggettamento (che invece Bourdieu spiegava tramite le nozioni di *habitus* e di violenza simbolica). Ed è esattamente in questo frangente che, pur senza menzionare il termine, Foucault sembra fare riferimento a un quadro teorico che sembra richiamare il tema del misconoscimento evocato da Bourdieu: «L'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che costringe» (ivi, p. 55). In questo senso, durante il suo corso del 1980 al Collège de France, Foucault formula in termini ancora più espliciti questo nuovo orizzonte di indagine genealogica, chiedendosi:

com'è possibile che, in una società come la nostra, il potere non possa esercitarsi senza che la verità si debba manifestare e lo debba fare nella forma della soggettività [...]? (2012, p. 73). [E nella lezione successiva:] in che modo gli uomini, in Occidente, si sono legati e sono stati portati a legarsi a delle manifestazioni molto particolari di verità, manifestazioni in cui è proprio la verità di essi stessi che deve manifestarsi? In che modo l'uomo occidentale si è legato all'obbligo di manifestare il vero a riguardo di se stesso? (2012, p. 99).

Foucault ritorna quindi in modo diverso rispetto al passato sulla nozione di «regime di verità», interrogandosi sulla questione dell'evidenza e della

forza che si presta al vero: questa forza, che la soggettività accorda a ciò che essa stessa riconosce come vero (e quindi che “crede” come vero, vi è qui anche il tema bourdieusiano dell'accettazione dossica del mondo) è direttamente legata al ruolo che la soggettività svolge nella produzione e riproduzione di questa stessa verità. In altri termini, per Foucault «non è vero che la verità costringa solo attraverso il vero» (ivi, p. 94), pertanto affinché la verità sia riconosciuta come tale, ovvero affinché un certo stato di fatto sia considerato come evidente, vi deve essere una soggettività «che si è essa stessa costituita o è stata invitata a costituirsi come operatore in un certo numero di pratiche o come attore di un certo tipo di gioco» (ivi, p. 95). L'accettazione del mondo che è richiesta dall'esercizio e dalla riproduzione del potere, che si presenta quindi con i tratti dell'evidenza, ha allora bisogno di un soggetto che incorpori e faccia propri degli obblighi di auto-oggettivazione i quali, costituendolo come soggetto, producono infine degli schemi di percezione e di rappresentazione storicamente determinati. Si tratta di un sistema di regole a cui si finisce per prestare obbedienza, anche se queste regole, così come l'obbedienza che esse richiedono, non vengono più percepite come tali.

Da questi sviluppi risultano delle differenze considerevoli tra queste due prospettive. Se Bourdieu sembra infatti alludere al fatto che il misconoscimento che agisce nella riproduzione della violenza simbolica possa essere dissipato da una scienza sociale capace di offrire una conoscenza (vera) di questi meccanismi, per Foucault il rapporto con la verità è molto diverso, e non presuppone in nessun modo la centralità di un'istanza scientifica in grado di dire come stanno realmente le cose. Al contrario questo misconoscimento è per Foucault sempre subordinato ai meccanismi volti a produrre e riprodurre un certo regime di verità. Infine, se per Bourdieu la questione del misconoscimento sembra essere legata a un piano teorico tale per cui esso sarebbe potenzialmente reperibile, certo in forme diverse, in ogni configurazione dei rapporti sociali, il misconoscimento legato all'obbligo di dir-vero su di sé a cui si riferisce Foucault rinvia invece a una problematica storicamente più determinata, quella della genealogia del soggetto occidentale, che prima ancora di legarsi a quelle scienze umane volte a oggettivare e a normalizzare gli individui, fa risalire questa forma specifica di soggettivazione alla fine del IV secolo d.C. In altri termini, si tratta dell'emergere della coscienza intesa come un campo di interpretazione indefinita ed esaustiva, che presiede a quell'«antropologismo» che sarà alla base delle scienze umane e delle forme moderne di governo della condotta degli uomini a partire dal XIX secolo (Foucault 2013, p. 90).

4. *La tensione tra habitus ed ethos*

Ma la specificità del governo attraverso la verità di cui parla Foucault introduce ancora delle ulteriori importanti differenze tra i due approcci su cui è opportuno insistere. Come già ricordato, una delle caratteristiche più peculiari dell'*habitus* è quella di escludere ogni elemento di consapevolezza dei singoli agenti, poiché tanto la costituzione dell'*habitus* quanto la sua operatività sono cementate in una dimensione solidamente pre-riflessiva:

Se non è affatto escluso che le risposte dell'*habitus* siano accompagnate da un calcolo strategico teso a realizzare sul modo cosciente l'operazione che l'*habitus* realizza in un altro modo, cioè una valutazione delle possibilità che suppone la trasformazione dell'effetto passato nell'obiettivo atteso, resta il fatto che esse si definiscono anzitutto, al di fuori di ogni calcolo, in rapporto a potenzialità oggettive immediatamente inscritte (Bourdieu 2005a, p. 85).

La natura epifenomenica delle valutazioni e delle mosse strategiche che sembrano riposare sulla volontà e sulla coscienza individuale rinvia a un livello più profondo che l'individuo non può cogliere riflessivamente, per cui l'aspetto "attivo" del soggetto consiste semmai nella «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» (ivi, p. 87). Tuttavia Bourdieu si sofferma anche sulla possibilità che ci sia uno scarto tra la temporalità delle condizioni sociali in cui si genera l'*habitus* e quella delle condizioni sociali in cui l'*habitus* diventa concretamente operativo (ivi, p. 88) e che può far sì che l'*habitus* si riveli inadeguato rispetto a una situazione attuale: è ciò che Bourdieu chiama «isteresi» (ivi, p. 97; Id. 1998, pp. 70-71). Le sanzioni negative che vengono a generarsi in caso di isteresi – Bourdieu riporta l'esempio di Don Chisciotte già caro a Marx – non innescano però alcun tipo di problematizzazione o di riflessività in grado di tematizzare l'*habitus* divenuto inadatto.

Per Bourdieu l'*habitus* è sempre sottoposto al «confronto insieme necessario e imprevedibile [...] con l'evento, che può esercitare sull'*habitus* un incitamento pertinente solo se quest'ultimo lo strappa alla contingenza accidentale e lo costituisce come *problema*, applicandogli i principi stessi della sua soluzione» (2005a, p. 88). In altri termini, se l'*habitus* deve adattarsi a una situazione specifica e contingente (l'evento) esso genera un tipo di problematizzazione che può essere affrontata e risolta solo a partire dall'*habitus* stesso e dalla sua "predeterminata" «arte di inventare». È per questa ragione che in caso di isteresi l'*habitus* non è più capace di

creare schemi generatori di azioni entro lo spazio strategico del campo, la cui conflittualità viene così rimpiazzata da passività e rassegnazione: l'«impotenza, spesso osservata, a pensare le crisi storiche secondo categorie di percezione e di pensiero diverse da quelle del passato, fosse anche rivoluzionario» (ivi, p. 93). In questo senso, Bourdieu sembra introdurre un interessante elemento di conflittualità nella storicità degli *habitus* (che d'altronde non sviluppa, ma che in Foucault, come vedremo, sarà rilevante), quando in una nota afferma:

I conflitti generazionali oppongono [...] *habitus* prodotti secondo *modi di generazioni* differenti, cioè da condizioni di esistenza che, imponendo definizioni differenti dell'impossibile, del possibile e del probabile, fanno sentire agli uni come naturali o ragionevoli pratiche o aspirazioni che gli altri sentono come impensabili o scandalose, e viceversa (ivi, p. 104 nota 16).

Chiaramente questi elementi di conflittualità non possono mettere in discussione gli *habitus*, ma al massimo caratterizzare punti di vista e prese di posizione degli agenti sociali nei diversi campi. Ma per comprendere in che misura per Bourdieu gli *habitus* restino non tematizzabili nemmeno quando i processi di socializzazione che ne sono alla base sembrano fallire, si consideri la distinzione che viene tracciata tra la competenza pratica dell'*habitus* e «il linguaggio ambiguo della regola, quello della grammatica, della morale e del diritto» che potrebbero enunciare e formalizzare il contenuto di un *habitus* e trasmetterlo discorsivamente mediante un lavoro pedagogico (anche quello sostenuto da un'educazione istituzionalizzata) (ivi, pp. 161-162). Dalle considerazioni di Bourdieu su quella che a giusto titolo egli designa come una forma di *docta ignorantia*, si evince come qualunque problematizzazione volta a modificare l'individuo al di fuori dalle competenze incorporate «per “mimetismo”» come *habitus* – dunque al di fuori di ogni riflessione su una regola, su una forma morale di razionalità che un agente sociale potrebbe mettere in atto – costituirà addirittura «l'ostacolo per eccellenza alla costruzione di una teoria adeguata della pratica [...], un artefatto teorico totalmente estraneo alla pratica» (ivi, p. 163). Anche se Bourdieu concede – e si tratta di un punto che invece per Foucault sarà centrale:

benché una pedagogia razionale possa farle [alla regola] servire delle funzioni pratiche permettendo a chi ne possiede l'equivalente pratico di appropriarsi realmente dei principi della propria pratica, sia per portarli al loro compimento, sia per tentare di liberarsene (*ibidem*).

Se quindi per Bourdieu tra le strutture sociali oggettive e quelle soggettive dell'*habitus* vi è per lo più quell'omologia che del resto spiega la riproduzione stessa delle strutture sociali, in Foucault nella relazione tra il discorsivo (la verità) e il non-discorsivo (il governo, il potere) da un lato e i governati dall'altro, non vi è corrispondenza stretta. È proprio questo "scarto" che impone una ridefinizione continua di entrambi i termini: la forma di razionalità del governo fondata sulle scienze umane non si realizza mai completamente e i problemi che l'esercizio del governo incontra (e che registra nelle sue forme di razionalità governamentale) spingono a una continua ridefinizione del campo epistemologico su cui si fondano le successive pratiche di governo, le quali a loro volta incontrano ancora delle resistenze che rimettono in moto questo processo: se vi è un'isteresi che conta anche per Foucault essa non sta dalla parte del soggetto o degli *habitus* ma da quella del potere.

Questa prospettiva sul potere e sul suo rapporto costitutivo con la verità impone tuttavia anche un modo diverso di intendere il ruolo assegnato al soggetto. Qui non si tratta tanto – come spesso frettolosamente avviene rispetto alla prospettiva di Bourdieu – di denunciare la mancanza della dimensione di libertà o di *agency*, perché un'analisi in termini di campo mostra sia come un soggetto possa agire liberamente all'interno dei determinati vincoli dati dal campo stesso, sia come al suo interno ogni agente sociale conserva una vasta gamma di possibilità di invenzione e di combinazione rispetto a una situazione data (l'*habitus* stesso ha la sua plasticità). L'elemento di differenziazione rispetto a Foucault sta semmai altrove, ovvero nel modo di concepire questa libertà, questa possibilità di agire in una situazione vincolata dalle strutture sociali e dalle sue norme. Foucault afferma:

quando si definisce l'esercizio del potere come un modo di azione sulle azioni degli altri [...] vi si include un elemento importante: la libertà [...] La relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettervisi non può perciò essere sciolta [...]. Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà. Piuttosto che parlare di una libertà essenziale, sarebbe più opportuno parlare di un "agonismo" – di un rapporto che è al contempo di incitamento reciproco e di lotta (1989, p. 249).

Se Bourdieu si concentra principalmente sull'attività del soggetto che contribuisce a "definire" l'ordine sociale (con tutte le asimmetrie in termini di potere che attorno ad esso si sedimentano), a Foucault interessa maggiormente come il soggetto cerca di "ridefinire" l'ordine sociale, in che

modo e a quali condizioni questo soggetto “può” operare un’interruzione delle norme che cercano di far presa su di lui per governarlo. La riproduzione delle strutture sociali e delle sue norme disegna infatti un campo di traiettorie («l’azione sul campo di azioni possibili») in cui il soggetto è chiamato a conformarsi a queste strutture e a queste norme, contribuendo alla loro effettività e alla loro riproduzione oppure, al contrario, a discostarsi da esse. Come ha rilevato Mathieu Potte-Bonneville (2012, pp. 110-111), per Foucault, il soggetto si trova costitutivamente in questa «situazione interstiziale». Come abbiamo visto, la possibilità di un simile scarto non sembra essere al centro degli interessi di Bourdieu, tanto più se come in Foucault essa sembra pure poter essere ricondotta a delle forme di riflessività (seppur parziali e situate). Secondo quest’ultimo infatti tale forma di riflessività può di fatto apparire all’interno di ogni situazione strategica determinata, essa fa parte di quell’“agonismo” contro il potere che cerca di riprodursi attraverso la produzione di soggettività.

In effetti non è un caso che tra tutte le possibilità di non-conformità rispetto alla normalizzazione, a partire dalla fine degli anni ‘70 Foucault si interessi all’esperienze che ruotano attorno alla problematizzazione della “condotta”, intesa come modo di essere, come modalità consapevole e ragionata di dar forma alla propria esistenza. È attraverso questa genealogia della riflessività pratica o etica che Foucault, sulla scia di Pierre Hadot (2005), vede un’ulteriore possibilità di problematizzare il rapporto tra soggettività e verità, tra il modo di essere soggetto e la pressione delle norme che organizzano una società, chiamando il soggetto a una loro incorporazione. Si tratta del momento in cui Foucault si concentra sull’Antichità greco-romana per studiare un’altra configurazione tra verità, etica e politica (diversa da quella cristiana e moderna). In questo nuovo contesto la riflessività etica che storicamente si sedimenta nella forma del discorso filosofico in quanto *ethos* non si presenterebbe tanto sotto la forma di una dottrina, di un insieme di regole o di un codice di comportamenti (che per Bourdieu resterebbero sempre esteriori rispetto all’incorporazione prodotta dall’*habitus*).

Nel Corso del 1981, *Subjectivité et vérité*, Foucault evidenzia ad esempio come tutta la serie di discorsi sulla morale sessuale nell’Antichità greco-romana non costituiscono né un insieme di rappresentazioni di una realtà già esistente, né un’ideologia che maschererebbe altri processi, né un principio di razionalizzazione dottrinarie. Lo statuto di questi discorsi sarebbe invece (ed è qui che Foucault attraverso Hadot vede un modo del tutto inedito di concepire il passaggio dal discorsivo al non-discorsivo) quello delle tecniche di esistenza, la cui funzione è quella di modificare il soggetto, di agire sulla sua volontà, di incidere sul suo modo di essere,

di tematizzare e cambiare una *hexis* del soggetto che si rivela inadeguata per la forma e i fini che si vuole attribuire a un'esistenza (Foucault 2014). Nel Corso del 1982, *L'ermeneutica del soggetto*, questa *hexis* giunge a circoscrivere l'oggetto e la piattaforma di intervento delle tecniche del sé, così come delle forme di problematizzazione filosofica ed etica che le veicolano (soprattutto nella relazione maestro/discepolo) (2003, pp. 112-120). Ma se queste forme di problematizzazione etica potevano riguardare poche persone, le sole che per statuto sociale, economico e culturale potevano operare compiutamente un lavoro di sé su sé, Foucault negli ultimi Corsi al Collège de France cerca di mostrare, attraverso le sue analisi sui cinici, come questa stessa problematizzazione filosofica dell'*ethos* si popolarizzi.

Con i cinici la strutturazione dell'*ethos* viene infatti intesa come una vita filosofica in grado di mettere in discussione norme e convenzioni sociali, capace di criticarle attraverso l'ostentazione provocatrice e insieme creativa di pratiche e di forme di esistenza "altre" (e "alterizzanti"). Nel cinismo si registra inoltre una progressiva perdita di importanza del momento discorsivo, che risulta ridotto al minimo. Quello che invece conta e che garantisce alla vita filosofica cinica intesa come *ethos* un certo tipo di penetrazione e di diffusione anche negli strati più popolari della società è il fatto che essa non si trasmette tanto attraverso dei discorsi, bensì tramite una stilizzazione etica dall'esistenza «nel senso più concreto e materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera di agire, di reagire e di comportarsi» (Foucault 2011, p. 171). A differenza di quanto troviamo in Bourdieu, l'*habitus* qui può essere oggetto di una tematizzazione riflessiva. Una tematizzazione riflessiva che non implica un momento conoscitivo o discorsivo forte (quello dell'auto-oggettivazione del sé o della coscienza, intesa come dimensione ermeneutica da interpretare in modo indefinito ed esaustivo – non si tratta della riflessività che condurrà alle scienze umane e al loro tentativo di oggettivazione dell'«essere umano», de «l'*Homme*»), essa è piuttosto una riflessività pratica per cui non si tratta tanto, né principalmente, di conoscere se stessi, ma di rendere il rapporto che si ha con se stessi l'oggetto di un lavoro etico-politico all'interno dello spazio pubblico della *polis*.

5. Conclusioni: l'idea di critica

Considerare la tensione tra *habitus* ed *ethos* come un punto di accesso privilegiato per impostare un confronto tra Bourdieu e Foucault impone

alcune considerazioni conclusive a proposito di un'ultima questione per entrambi nodale. Essa riguarda l'idea di critica e i soggetti che sono concretamente in grado di esercitarla. Come abbiamo visto, in Bourdieu la possibilità del cambiamento e della trasformazione degli *habitus* mediante un'attività riflessiva è ascritta esclusivamente al sociologo o all'antropologo critico – categorie a cui Bourdieu stesso dichiara di appartenere. Secondo questa prospettiva è lo scienziato sociale “critico” che, attraverso il proprio lavoro di ricerca e di insegnamento, può porsi realisticamente il compito di contribuire riflessivamente e politicamente alla trasformazione degli *habitus*. A questo riguardo, apparirà allora degno di nota il fatto che tutta un'area concettuale e semantica che Foucault, come abbiamo visto, studia da un punto di vista storico-genealogico nelle sue ricerche sull'Antichità, viene invece mobilitata da Bourdieu proprio per descrivere la rottura epistemologica dell'evidenza che solo la sociologia riflessiva e il suo insegnamento “critico” può mettere in atto.

A titolo di esempio si prendano le interviste di Loïc Wacquant a Bourdieu raccolte nel fortunato volume di *Réponses*, in cui questo modo di ricorrere a un lessico concettuale abbastanza simile a quello di Foucault per parlare in termini assai diversi di cosa si debba intendere per critica appare con una certa evidenza. In particolare lo si nota in relazione all'uso del termine *metanoia*, la conversione dello sguardo, che per Bourdieu può essere appannaggio solo del sociologo critico, o ancora, in relazione ai molteplici riferimenti che, sempre in questo frangente, Bourdieu fa spesso agli stoici e al loro modello di saggezza in quanto capaci di produrre una distanza critica (Bourdieu, Wacquant 1992, pp. 200-202). Anche in quest'ultimo caso, tali riferimenti alla possibilità della critica sono sempre intesi in un senso abbastanza metaforico e vengono usati esclusivamente per riferirsi agli effetti critici e demistificanti prodotti dalla scienza sociale (e dal sociologo critico). Essi rinviano a delle qualità, a delle competenze, che non sono però mai ascrivibili a un atteggiamento critico che potrebbe appartenere anche agli attori sociali qualunque.

Al contrario, attraverso le sue ultime ricerche sul cinismo, Foucault intraprende una strada modo diversa, cercando di profilare una genealogia della critica che si dà come *ethos*, dunque al di là di una dimensione soltanto discorsiva, in quanto si dispiega in primo luogo come lavoro di sé su sé all'interno del più ampio orizzonte dell'esistenza individuale e collettiva. Quest'ultima diventa quindi un campo sperimentale in cui “critica” significa un incessante movimento di elaborazione di sé, dei propri limiti, per sottrarsi al potere e alle norme che cercano di gover-

nare i soggetti (in quanto esseri viventi) (2015). Si tratta in altri termini di un «atteggiamento limite» che vede nella costante intensificazione della tensione tra *habitus* ed *ethos* una «prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi» (1998b, pp. 228-229) – qualcosa che per Foucault non riguarda principalmente il solo intellettuale (o sociologo critico) ma è interamente immanente alla storia e alla co-implicazione storica di potere e verità. È questa differenza a dilatare ancora di più le prospettive di Foucault e Bourdieu sulla critica e sullo stesso rapporto tra potere e soggettività (degli attori), o ancora tra l'*habitus* e la riproduzione delle strutture sociali.

Questi differenti modi di intendere la critica dipendono in buona parte dal fatto che per Bourdieu, in questo ancora inscritto nella tradizione durkheimiana, la critica resta appannaggio esclusivo della scienza (Bourdieu 1995; Bourdieu 2003b; Swartz 1997, pp. 270-283; Macherey 2014), mentre per Foucault essa si dà non nell'elemento del discorso scientifico (che costituisce piuttosto uno degli oggetti privilegiati della critica stessa e mai il suo fondamento), ma tramite delle forme di riflessività pratica che possono emergere di fronte a ciò che appare come intollerabile o nel rifiuto di ogni assegnazione normativa di identità, ruoli o comportamenti. È questo il punto di maggiore distanza e di massima tensione tra l'*habitus* di Bourdieu e la concezione foucaultiana della soggettività, dell'*ethos* e della critica. Diversamente da quanto la dinamica dell'*habitus* prevede, l'idea di critica in Foucault si incarna in un *ethos*, ovvero in una dinamica che è allo stesso tempo di disassoggettamento e di soggettivazione, e che può concretamente germinare nello spessore biopolitico dei corpi e all'interno dell'orizzonte etico e politico di ogni esistenza individuale e collettiva (sempre che esse possano mai essere pensate come disgiunte). Un processo che dà luogo a ciò che più propriamente corrisponde per Foucault a un "atteggiamento critico", ovvero a un insieme di sperimentazioni etiche e politiche relative al proprio modo di vivere individuale e collettivo, le quali, partendo dalla non-accettazione dell'esistente, vanno ben al di là di quello che gli *habitus* socialmente acquisiti dovrebbero predeterminare, aprendo così alla possibilità di forme di soggettivazione inedite, aperte e plurali.

Orazio Irrera
Université Paris 8 / Collège international de philosophie
(orazio.irrera02@univ-paris8.fr)

Bibliografia

- Bourdieu P., 1995, *La cause de la science: Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», v. 106, n. 1, pp. 3-10.
- Id., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 2003a, *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1972).
- Id., 2003b, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2001).
- Id., 2005a, *Il senso pratico*, Roma, Armando (ed. or. 1980).
- Id., 2005b, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. 1992).
- Id., 2010, *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando (ed. or. 1999).
- Id., 2013, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2011).
- Bourdieu P., Wacquant L., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- Fabiani J.-L., 2004, *La sociologie historique face à l'archéologie du savoir*, in «Le Portique», n. 13-14, pp. 93-109.
- Foucault M., 1984, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976).
- Foucault M., 1988, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976).
- Id., 1989, *Il soggetto e il potere*, in Dreyfus H., Rabinow P. (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 235-254. (ed. or. 1982)
- Id., 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi (ed. or. 1975).
- Id., 1998a, *“Bisogna difendere la società”*. Corso al Collège de France 1975-76, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 1998b, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli.
- Id., 2001, *Il discorso, la verità e la storia*, Torino, Einaudi.
- Id., 2003, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-82*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2001).
- Id., 2004, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-74*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2003).
- Id., 2005a, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2005b, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1973-74*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2011, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France 1983-84*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2009).
- Id., 2012, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Id., 2013, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin.

- Id., 2014, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-81*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Id., 2015, *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin.
- Hadot P., 2005, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi (ed. or. 1981).
- Hong S.-M., 1999, *Habitus, corps, nomination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan.
- Macherey P., 2013, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre Corte.
- Id., 2014, *Geometria dello spazio sociale. Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, Ombre Corte.
- Mangeot Ph., 2001, *À contre-pente. Entretien avec Pierre Bourdieu*, in «Vacarme», n. 14, pp. 4-14.
- Paolucci G., 2010, *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, UTET.
- Potte-Bonneville M., 2012, *Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie*, in «Rue Descartes», n. 75, pp. 102-113.
- Swartz D., 1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wacquant L., 1993, *From Ruling Class to Field of Power: An interview with Pierre Bourdieu on La noblesse d'État*, in «Theory, Culture & Society», vol. 10/3, pp. 19-44.

GIANVITO BRINDISI
SOCIOLOGIA E GENEALOGIA
DELLE CLASSIFICAZIONI GIUDIZIARIE.
Bourdieu e Foucault a confronto

Abstract:

This paper compares the foucauldian genealogy and the bourdieusian sociology in relation to the judicial practices. Both of them practice a form of political problematization of justice, overcome the division between subjectivism and objectivism and carry out an external history of jurisprudence in relation to the processes of subjectivation. The paper shows the specificity and complementarity of genealogy – intended as the analysis of the connection of the heterogeneous at the intersection of several fields – and sociology – intended as the analysis of the production of legitimacy in a specific field. Moreover, criticizing Bourdieu's observations on the foucauldian concept of network of power, it tries to prove that in Bourdieu there is a resistance to enhance a potentiality of his sociology, that is, the analysis of the joints between two or more fields or between the legal field and the field of power in relation to the production of legitimacy.

Keywords:

Genealogy, Sociology, Judicial Power, Network of Power, Juridical Field.

Il presente contributo intende mettere in rapporto e far risuonare attorno a un unico fuoco, quello dell'analisi delle pratiche e delle classificazioni giudiziarie, le riflessioni di Pierre Bourdieu e Michel Foucault. Sebbene questi due autori non abbiano svolto un'indagine sistematica del tema e il loro impegno al riguardo sia stato assai diseguale – come è vero che Foucault ha valorizzato in vari modi la pratica giudiziaria e partecipato ai dibattiti degli anni Settanta sulle prigioni e sulla giustizia, ciò da cui Bourdieu si è invece sempre tenuto distante, senza contare che quello giuridico è il solo campo

che ha analizzato senza svolgere delle ricerche empiriche –, diverse ragioni ci inducono a proporre comunque un simile accostamento. Innanzitutto, la giustizia è pensabile in entrambi come luogo non di rapporti tra soggetti e oggetti predati, ma di processi di oggettivazione e di soggettivazione, di processi di natura strategica che è necessario denaturalizzare e privare di evidenza attraverso una problematizzazione politica in senso ampio. Entrambi, poi, hanno provato a tracciare una storia del diritto che non si riduce alla storia interna dei suoi concetti e dei suoi metodi, in funzione di una concezione della storia della giustizia che non ha come sua possibilità quella di connettersi al suo fuori, ma che è in grado, in linea di diritto, di assumerlo in quanto tale – sia che questo si dia come rapporto tra strutture sociali e agenti che con le loro lotte trasformano le strutture stesse, sia che si dia come mutua articolazione tra soggetto e oggetto rispetto a fenomeni di eterogeneità normativa. Infine, il tema in oggetto è stato affrontato da entrambi in modo solo tangenziale ed è rimasto sostanzialmente privo di approfondimenti negli studi foucaultiani e bourdieusiani, con la conseguenza che le sue potenzialità euristiche sono ancora tutte da esplorare.

Nel rispetto della specificità delle prestazioni concettuali di Foucault e Bourdieu, e sacrificando per forza di cose buona parte delle loro riflessioni in argomento, proveremo allora a rilevarne una certa affinità metodologica al livello complessivo, le differenze e infine la parziale complementarità al livello dell'indagine sulla giustizia, al fine di porre le basi di un corretto approccio metodologico alle loro opere e in direzione di un dialogo tra scienze giuridiche, scienze sociali e filosofia che vada al di là delle rispettive autonomie disciplinari, in una prospettiva anti-dogmatica e al di là della separazione tra soggetto e oggetto.

1. Affinità metodologiche

Veniamo dunque a porre in evidenza, per cominciare, quelli che riteniamo di poter riconoscere come aspetti affini e complementari, benché diversamente declinati, delle riflessioni di Foucault e Bourdieu. Estendendo a Bourdieu una considerazione che Judith Butler ha riservato a Foucault, possiamo in primo luogo affermare senz'altro che per l'uno come per l'altro il lavoro critico consiste non nel classificare un fatto particolare in una categoria già data, ma nell'interrogarsi sul modo (pratico) in cui «si è effettuata la costituzione selettiva del campo delle categorie stesse» (Butler 2005, p. 77) che ordinano l'esperienza, costituzione selettiva intesa sempre come un a priori storico dell'esperienza coincidente con l'effettività stessa

dei discorsi e delle pratiche. Crediamo quindi si possa sostenere che tanto Foucault quanto Bourdieu hanno pensato la presenza prima del soggetto al mondo come politicamente costruita e le forme storiche di esperienza come prodotte da relazioni tra potere e sapere o dall'ordine simbolico, e che entrambi hanno analizzato le condizioni materiali e politiche di possibilità – dunque socio-trascentrali – della conoscenza e dei modi in cui si percepisce il mondo e ci si autocomprende. La conoscenza è il prodotto di condizioni di possibilità che non sono dell'ordine della conoscenza stessa, ma che appartengono alla sfera della pratica e della lotta, così che l'ordine delle classificazioni debba essere messo in relazione ai rapporti di potere o alla struttura sociale e alla distribuzione in essa dei tipi di capitale. La genealogia e la sociologia hanno perciò in comune una chiave di intelligibilità dei fenomeni all'interno di una conflittualità. In entrambi i casi si tratta di praticare un nominalismo capace di comprendere l'uso pratico degli enunciati in un contesto conflittuale e volto a denaturalizzare e a politicizzare il rapporto soggetto-oggetto, per tracciare la storia non di un oggetto naturale, ma di quel che ha permesso di farne un oggetto, determinando in tal modo una nuova forma di soggetto, una nuova forma d'esperienza. Sia per Foucault, sia per Bourdieu, pertanto, la soggettività non è una forma già data destinata a essere riempita dai contenuti empirici, e non c'è una struttura unitaria cui ricondurre i processi di soggettivazione, poiché soggetto e oggetto si auto-istituiscono, nel senso che nascono sempre correlativamente in un campo pratico del tutto mondano¹.

Da qui l'importanza da essi riconosciuta alla ricerca storica, sempre funzionale a riconoscere quanto agisce in noi al di là della nostra consapevolezza e a destituire la credenza prodotta da quell'impensato e da quelle continuità oscure che pensano silenziosamente in noi (Foucault 2004c, pp. 40-41), a mostrare l'inconscio del soggetto del giudizio (Bourdieu 1989a, p. 13), principi di percezione e valutazione che non sono altro che la forma trasfigurata della struttura della distribuzione dei capitali in una società. Da qui, ancora, due stili che, prendendo le mosse dall'intollerabilità delle forme classificatorie e del loro sfondo assoggettante, realizzano due modi differenti di legare indagine e autobiografia (Foucault 2008, p. 218; Bourdieu 2005). Da qui, infine, due forme opposte di discorso teorico – una scienza della *stasis* per la legittimità che ha il fine di dire la verità delle lotte per la classificazione e di «determinare, attraverso un'analisi dello stato del rapporto di forze e dei meccanismi delle sue trasformazioni, le chances dei differenti campi» (Bourdieu 1991, p. 14) e un'«anti-scienza» che ambisce

1 Cfr. al riguardo il saggio di G. Paolucci in questo volume.

a riattivare la matrice strategica dei fenomeni in forza della conflittualità immanente allo spazio sociale (Foucault 1998b) – e un diverso atteggiarsi rispetto alle frontiere disciplinari: da un lato la genealogia foucaultiana, che si è appoggiata alle discipline senza però confondersi con esse e spingendole anzi verso i loro limiti al fine di modificare la domanda filosofica (Foucault 1994, pp. 68-102); dall'altro la sociologia bourdieusiana, che ha denunciato le partizioni disciplinari formulando un appello all'unità dei saperi in virtù del carattere meramente artificiale, vale a dire sociale e non scientifico, della loro separazione (Bourdieu 1998, p. 184; Id. 2003).

2. L'analisi della giustizia

Mostrata una certa affinità delle posizioni di Foucault e di Bourdieu per linee generali e in funzione delle ipotesi che si intendono qui avanzare, si tratta ora di verificare cosa possano offrire ricerche di ordine genealogico e di sociologia storica quando indirizzate verso il giudiziario.

Preliminarmente all'analisi delle rispettive impostazioni, però, vorremmo ribadire che per questi due autori la giustizia si rende intelligibile alla luce dei conflitti sociali e che è pertanto necessario indagare i rapporti di forza che presiedono all'istituzione (senza presupporre soggettività o collettività già date), con il risultato di scrivere una storia esterna della giustizia e di mettere in questione il suo modo di conoscere a partire dal suo rapporto con il potere e il dominio. Nello specifico, crediamo di poter sostenere che per l'uno come per l'altro si tratta di valutare il modo in cui il discorso giurisprudenziale si compone con altre discorsività o altre forme di classificazione, nel tentativo di rendere intelligibile il fenomeno normativo ora a partire dall'eterogeneità degli usi pratici delle norme che configurano modi di governo delle condotte, ora all'interno della lotta per la classificazione legittima della realtà, fermo restando che in entrambi i casi il diritto è parte di un ordine normativo e conflittuale più complesso. Non sfuggirà che quella appena descritta costituisce un'attitudine minore della riflessione bourdieusiana sul diritto, concentrata com'è sull'analisi della logica specifica del campo giuridico, ma nostra intenzione è mostrare come proprio attraverso il confronto con Foucault questo elemento dell'analisi di Bourdieu possa essere valorizzato.

Naturalmente con questo accostamento non si intende equiparare genealogia e sociologia genetica, essendo nostro obiettivo, piuttosto, quello di tracciare uno sfondo unitario di problematizzazione che tenga conto delle loro specificità. Rispetto a questo sfondo, affinità e divergenze risultano

evidenti, infatti, non appena si volga lo sguardo alle riflessioni dedicate da Foucault e Bourdieu al lavoro di Georges Dumézil – riferimento di entrambi, che ne esaltano l'analisi delle diverse funzioni e dei diversi livelli, discorsivi e pratici, del mito – e più specificatamente a *Servius et la fortune*. Di quest'opera, infatti, Foucault e Bourdieu mettono in rilievo due elementi differenti: il primo richiamando la conclusione del testo – «la Vérité est très tôt apparue aux hommes comme une des armes verbales les plus efficaces, un des germes de puissances les plus prolifiques, un des plus solides fondements pour leurs institutions» (Dumézil 1943, p. 244) –, valorizzando così lo statuto della verità come arma e modo di governo in relazione alla molteplicità delle forme di esperienza legate ai modi di dir-vero e di soggettivarsi (Foucault 2013, p. 23); il secondo concentrandosi sulla funzione di classificazione autorevole (legittima) del *census* – determinazione delle posizioni gerarchiche di uomini, parole e azioni – e nello specifico sullo statuto di ufficialità della verità (fondata sull'oggettività di una struttura sociale) e gli effetti in termini di cambiamento di statuto ontologico della sua enunciazione (Bourdieu 1991, pp. 12-13), a ciò indotto senza dubbio anche dallo stretto rapporto tra *censeo* e *augeo* rilevato da Benveniste (1976, pp. 392-398). Due opzioni differenti, dunque, che pongono l'accento, tra le altre cose, l'una sulla natura procedurale della costituzione della verità e dei suoi effetti sul piano della soggettività, l'altra sul carattere della verità come posta in gioco delle lotte sociali e sulla funzione di dominio delle classificazioni legittime in termini di percezione di sé e del mondo sociale.

Diremo innanzitutto di Foucault, partendo col ricordare come egli abbia sostenuto che le pratiche giudiziarie, «la maniera in cui tra gli uomini si giudicano i torti e le responsabilità [...], tutte queste pratiche certo regolari, ma incessantemente modificate attraverso la storia, [...] sembrano una delle forme mediante le quali la nostra società ha definito dei tipi di soggettività, delle forme di sapere, e di conseguenza delle relazioni tra l'uomo e la verità, che meritano di essere studiati» (1997, p. 86). Affermando inoltre la necessità, per chi voglia fare una storia della soggettività, di passare anche per la storia del processo e dei modi in cui si è oggettivato il soggetto (Foucault 2013, pp. 10-11), Foucault non solo ha mostrato come l'analisi della pratica giudiziaria consenta di porre in modo diverso la domanda filosofica sul soggetto, ma a nostro giudizio ha anche colto la stessa giurisprudenza in rapporto al suo fuori rivelando l'eterogeneità della sua composizione, modificando insomma la domanda filosofica che la riguarda e cogliendola come una funzione derivata e non originaria.

Scrivendo una storia esterna della verità, Foucault scrive anche una storia esterna del diritto a partire non dall'elemento di codice, ma dalle pra-

tiche giudiziarie. Gran parte del suo percorso ha inteso analizzare come nel campo giuridico si sia venuto progressivamente a determinare un diritto della verità (2005, pp. 33-34), e come gli effetti del discorso a pretesa scientifica inducano questo stesso campo a ridefinirsi e trasformarsi. Foucault ha infatti descritto il processo penale come un processo in cui l'emanazione della sentenza e l'applicazione della pena intrattenevano un rapporto di condizionante a condizionato con gli oggetti definiti dai codici: in relazione ai cambiamenti prodottisi nel sistema penale alla fine del XVIII secolo, sulla scorta di un principio di metodo assai affine a quello che adopererà in *L'uso dei piaceri* (2004a, pp. 30-33), ha riconosciuto la trasformazione più importante, al di là delle piccole modifiche apportate ad alcuni elementi del codice², in quella prodottasi al livello dell'oggetto del giudizio penale con la creazione di una nuova oggettività. A mutare, cioè, è stata non la definizione formale dell'elemento punibile, bensì la sua qualità, nella misura in cui sotto il nome di reato si è cominciato a giudicare non più solo un oggetto definito dal codice, ma tutta una serie di anomalie, perversioni, disadattamenti, oggetti non qualificabili giuridicamente ma conoscibili 'scientificamente'. Il codice, che non dice nulla dei modi in cui deve essere concretizzato, elaborato o realizzato, ha così preso a funzionare attraverso le procedure di oggettivazione del soggetto, ciò che ha comportato la creazione di nuove soggettività e conseguentemente una trasformazione delle forme dell'esperienza giuridica, senza che questo abbia implicato, come spesso erroneamente si sostiene, una colonizzazione del campo giuridico da parte del sapere psichiatrico. Foucault ha mostrato insomma che le relazioni tra potere e sapere spostano continuamente il punto di applicazione delle norme da una materia soggettiva all'altra, e che le norme e i codici che presiedono alla costituzione delle nostre forme di esperienza sono sempre trasformati e riscritti da forme di sapere e da giochi di potere che creano e ricreano i loro punti di applicazione (Macherey 2011). L'oggetto dell'analisi saranno pertanto le ridefinizioni storiche degli oggetti di giudizio e dei soggetti di conoscenza, e dunque il divenire delle forme della giustizia nel campo più generale dell'economia delle relazioni di potere. Il senso di un enunciato normativo, per esprimerci in termini ermeneutici, andrà rinviato alla razionalità pratica che presiede all'uso delle norme nel quadro delle lotte sociali proprie dei gruppi.

2 Va ricordato che già in *Storia della follia nell'età classica* Foucault aveva sostenuto un ragionamento di ordine prossimo, con riferimento al Seicento (Foucault 1998a, pp. 96-97).

Nella storia esterna del diritto di Bourdieu, diversamente, il campo giuridico è definito da una maggiore omogeneità e da una certa prevalenza dell'elemento di codice, in grado di operare un mutamento di statuto ontologico dell'oggetto codificato. È questa la specifica "forza del diritto", che è un qualcosa di diverso dalla "forza delle norme". Il giudizio giuridico è definito come un atto di magia ben riuscito che fonda categorie di percezione e di valutazione, e il campo giuridico come quello in cui si gioca la lotta per il monopolio del potere di giudicare. E tuttavia, al di là dell'efficacia specifica legata all'imposizione di forme, Bourdieu rinviene anche un'inventività costante correlata agli usi della regola in un campo, ciò che ci consente di pensare che la regola giuridica non è quasi mai determinante, inducendoci a guardare piuttosto ai suoi usi sociali. Anche per Bourdieu la regola è un'arma, una risorsa che può essere mobilitata, ma sempre a seconda della distribuzione del capitale di cui gli attori dispongono all'interno di un campo strutturato. La problematizzazione politica sottesa al modello epistemologico di Bourdieu tende a oggettivare le strategie degli agenti che usano le norme in funzione della posizione che essi rivestono nel campo sociale, dunque all'interno della lotta per la classificazione della realtà. Il significato di una norma può essere allora compreso sulla base non del significato dell'enunciato normativo, ma dell'analisi della struttura delle relazioni oggettive tra i produttori degli enunciati giuridici, e dunque del «confronto tra corpi differenti, animati da interessi specifici divergenti (magistrati, avvocati, notai, etc.) ed essi stessi divisi in gruppi diversi, animati da interessi divergenti, se non persino contrapposti, in funzione soprattutto della loro posizione nella gerarchia interna dei corpi» (2017, p. 71). Gli agenti dispongono infatti sempre «toujours d'une marge objective de liberté (qu'ils peuvent ou non saisir selon leurs dispositions "subjectives") et [...] ces "libertés" s'additionnent dans le "jeu de billard" des interactions structurées: à la différence du simple rouage d'un appareil, ils peuvent toujours choisir, dans la mesure au moins où leurs dispositions les y incitent, entre l'obéissance *perinde ac cadaver* et le désobéissance (ou la résistance ou l'inertie)» (1990, p. 88).

Ad ogni modo, come Foucault ha potuto distinguere le architetture giuridiche dalla meccanica dell'ordine sociale, o il sapere giuridico dalle tecnologie disciplinari, così Bourdieu sostiene che non è la struttura legale o l'ordine delle norme a poter rendere conto della specificità e dell'autonomia del campo giuridico, perché l'ordine propriamente simbolico delle norme, nonché delle dottrine, non contiene in sé il principio della sua dinamica e della sua trasformazione, che va ricercato nell'«ordine delle relazioni oggettive tra gli attori e le istituzioni [...] che sono in compe-

tizione per [...] il monopolio del diritto di dire il diritto» (2017, p. 63). Entrambi, poi, non ritengono che il codice sia generalmente un principio generatore di pratiche, non disconoscono in assoluto il valore o l'efficacia dei codici, né negano che questi possano avere anche un valore generativo, ma mostrano come i codici si trasformino nella loro applicazione, ragion per cui una teoria che voglia comprendere il modo in cui le classificazioni orientano i comportamenti nel momento stesso in cui sono a loro volta rideterminate dai comportamenti che determinano, ebbene, una simile teoria, sociologica o genealogica, deve essere strategica. Nell'archivio giudiziario, in altri termini, la parola è sintomo di un sistema di razionalità complesso da cui è governata e prodotta. Il codice, la norma sono destinati non a una pluralità di senso in ragione della riserva di senso degli enunciati, ma a una rarità di senso dovuta all'uso in un contesto pratico, uso che si iscrive in un codice e che iscrivendosi lo riscrive. Una storia del diritto genealogica o sociologica, in questo senso, sarà da un lato la storia di come un codice si concretizza tradendo la sua forma di razionalità attraverso la commistione con altre forme di normatività, e dall'altro di come viene storicizzato dall'interpretazione, la quale dipende dal rapporto tra gli agenti mitopoietici e dalla loro posizione interna al campo giuridico, il quale a sua volta, non bisogna dimenticarlo, trova una corrispondenza nei rapporti di forza interni al campo del potere. Essendo la giurisprudenza, per Foucault come per Bourdieu, matrice di ragion pratica, essa può essere compresa solo attraverso una storia effettiva che ci consenta di elaborare delle griglie di intelligibilità dei giudizi di valore individuandone il funzionamento sul piano non di una guerra sregolata né di un'organicità sociale, bensì di quello che potrebbe definirsi un conflitto tra processi di valorizzazione dei valori che si svolge a più livelli.

3. *Giustizia, potere e soggettività tra campo e rete*

Sostenendo che sia in Bourdieu sia in Foucault la giustizia si rende intelligibile in relazione a una concezione non organica della società in cui si gioca la lotta per la classificazione della realtà e che entrambi intendono svolgere una problematizzazione politica della giustizia in relazione al potere e alla produzione di soggettività, si è lasciato intravedere come, al di là dei concetti classici della teoria del diritto (ordinamento, istituzione etc.), i concetti che permettono la loro specifica comprensione della giustizia – per quanto isolabili solo artificialmente – sono rispettivamente quelli di “rete” e di “campo”.

È a quest'altezza che vanno rilevati un potenziale problema e le differenze più importanti tra le impostazioni dei due autori. Quanto al primo, questo è dato dal fatto che Bourdieu ha sempre disconosciuto l'utilità e la portata del concetto di "rete", oltre ad aver accostato (contraddittoriamente, come si capirà) la disciplina foucaultiana all'apparato althusseriano, dando di questo una lettura meccanicistica, quando invece sia Bourdieu che Foucault hanno inteso opporre i rispettivi concetti a quello althusseriano di apparato (Bourdieu, Maître 1994, pp. X-XII; Foucault 2004b, p. 28) e, per quanto riguarda Bourdieu, anche a quello di ordine dogmatico di Pierre Legendre (Wacquant 1993, p. 34; Bourdieu, Maître 1994, pp. X-XII). Nello specifico, Bourdieu ha sostenuto che la sua critica più radicale è rivolta alla (presunta) incapacità foucaultiana di spiegare i processi di incorporazione del potere³, nonché alla fluidità e all'imprecisione della sua metafora della rete, cui ha contrapposto appunto le potenzialità euristiche del concetto di campo:

je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives de la théorie foucauldienne de la domination comme discipline et dressage — ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme celui de champ (1989b, p. 35).

Certamente, la violenza interpretativa di Bourdieu nei confronti dei concetti foucaultiani non costituisce di necessità un impedimento per un'analisi che voglia tentare di rilevare la conciliabilità delle prospettive dei due autori, ma può nondimeno fuorviare un lettore non avvertito. Pertanto, dopo aver dimostrato l'infondatezza delle accuse bourdieusiane rispetto allo spazio disperso ed eterogeneo in cui si costituisce la soggettività, proveremo a evidenziare i versanti di compatibilità e incompatibilità teoriche delle riflessioni di Bourdieu e Foucault in relazione all'analisi della giurisprudenza in rapporto col suo fuori.

Per far ciò, è opportuno tornare innanzitutto al giudizio riservato ad Althusser e Legendre da Bourdieu, che, postulando una coestensività tra soggettività e campo sociale, sostiene di aver scelto il concetto di "campo" in ragione della sua maggiore "perversione" rispetto ai concetti di istituzione, di apparato e di ordine dogmatico. A suo dire, infatti, il concetto di campo consente di riconoscere la struttura conflittuale del legame sociale ed è in grado di autorizzare un alto numero di "negoziazioni" tra desiderio e nor-

3 Cfr. sul punto le osservazioni di O. Irrera, *Dall'habitus all'ethos*, in questo volume.

ma, tra pulsione e istituzione, in ragione dell'alto numero di risorse che i soggetti possono mobilitare nel costituirsi in quanto tali, nella sottomissione come nella critica, senza che ciò voglia dire che possono fare qualsiasi cosa, residuando comunque delle costrizioni relative alla relazione dossica con le strutture e irriducibili a un amore per il potere o per il censore. "Perversione" coincide qui, dunque, con il riconoscimento di un ampio ventaglio di forme di soggettivazione rispetto a quante ne consentano di reperire modelli teorici più unitari⁴.

Certamente, con "perversione" va intesa altresì la valorizzazione dell'analisi di rapporti normalmente non ammessi, come quello tra sapere e potere. E se Bourdieu sente di poter fare propria quest'ultima attitudine analitica perversa parlando riguardo a Foucault, oltre che a se stesso, della teoria come pratica politica animata dal «desiderio (perverso) di conoscere la verità del potere» (1984, p. 5), per quanto attiene alla metafora della rete non c'è margine di condivisione possibile. Benché rivolga alla nozione di apparato di Althusser una critica prossima a quella rivolta da Foucault (che la giudicava incapace, in ragione della sua astrattezza, di rendere conto della microfisica del potere: 2004b, p. 28), e benché valorizzi il concetto di campo in forza della sua perversione, Bourdieu ritiene pure, infatti, che la metafora della capillarità del potere conduca a concepirlo come disperso in una moltitudine di campi troppo eterogenei perché siano significativamente analizzabili in relazione alla produzione di soggettività. Questo vuol dire che ci si può spingere in avanti in perversione, ma non fino al punto di riconoscere validità alla microfisica del potere. Ci sembra, allora, che questa specifica postura di Bourdieu, il suo ritenere vantaggiosa per sé un'attitudine "perversa" in rapporto ad Althusser e Legendre, ritenendo al contempo svantaggiosa per Foucault quella che di fatto è una medesima attitudine, sebbene spinta ancora oltre con la metafora della rete, meriti di essere spiegata. La posta in gioco è infatti la costruzione di griglie di intelligibilità in grado di comprendere la produzione di soggettività, al cui scopo Bourdieu ricorrerà alla concettualità della psicoanalisi (Brindisi 2017).

4 Nell'ambito delle negoziazioni tra libido socializzata e campo, Bourdieu ha mostrato ad esempio come un giudice incapace di vivere la riconversione delle sue disposizioni personali alla luce dei valori professionali, essendo la pratica giudiziaria governata in realtà da altre norme (come i rapporti corporativi e strategici con la polizia o il carrierismo), possa concretizzare una specifica sottomissione sovversiva, in quanto prendendo la giustizia alla lettera, e sottomettendosi a ciò che l'istituzione pretende di essere, diviene insopportabile per l'istituzione della giustizia (Bourdieu, Maître 1994, p. XI), ovvero per le sue norme non scritte.

È però necessario, a tal fine, ricordare innanzitutto in cosa consisterebbe questa maggiore perversione di Foucault e chiederci se essa abbia davvero delle maglie troppo larghe e perciò inadatte a comprendere i processi di soggettivazione. Ebbene, la prestazione foucaultiana più peculiare consiste a nostro giudizio nell'aver mostrato che la soggettività si costituisce nell'articolazione tra registri normativi eterogenei (e tra saperi, discorsi, teorie e pratiche) appartenenti a campi differenti che si incontrano all'altezza di un problema pratico e teorico che si pone in un certo spazio e in funzione di rapporti strategici. Il modo in cui questi registri esercitano la loro influenza sulle nostre percezioni di noi stessi e degli altri è ciò che Foucault ha cercato di mettere in luce proprio attraverso l'analisi delle pratiche giudiziarie. *Sorvegliare e punire*, ad esempio, costituisce un'opera che ha tra i suoi tanti meriti quello di aver mostrato come un nuovo potere di giudicare e una nuova concezione del sé e del proprio rapporto con gli altri fossero derivati dall'assoggettamento degli individui al nuovo potere disciplinare. L'«anima moderna» è infatti una realtà resa possibile da uno specifico esercizio del potere, un'esperienza singolare frutto del divenire classificabile dell'esistenza stessa sotto la spinta della varietà delle tecnologie disciplinari. Basti ricordare che le modificazioni del tasso di credenza nella legittimità e nell'emissione della pena all'interno del "regime della norma" sono state determinate dall'abbassamento della soglia di descrivibilità dell'individuo (nascita delle scienze umane: Foucault 1993, pp. 205-210), ciò che è stato reso a sua volta possibile dall'estensione del potere disciplinare, dalla trasformazione della discorsività psichiatrica e dalla legislazione sulle circostanze attenuanti, il tutto entro un processo che non ha un elemento determinante in ultima istanza e che non si svolge in un campo omogeneo. O ancora, che il concetto di pericolosità sociale è nato all'incrocio dei saperi giuridico e psichiatrico nello spazio del processo (Foucault 1998c, p. 61), e che è una realtà di transazione priva di un referente reale ma non meno reale. Che si tratti dell'anima moderna come anche della carne nell'esperienza cristiana della possessione e delle sue riscritture "psy-2", l'oggettivazione del soggetto avviene sempre all'interno di un campo eterogeneo in cui si riscrivono le tecniche sociali a partire dalle lotte immanenti che ne hanno mostrato i limiti (Legrand 2007). Il fatto che i campi non sono delle omogeneità relativamente chiuse, essendovi al contrario delle traducibilità reciproche (discorsive, teoriche, istituzionali etc.) da un campo all'altro, non impedisce dunque, anzi, una comprensione dei processi di soggettivazione⁵.

5 Nel quadro delle soggettivazioni che avvengono nel campo giudiziario e all'incrocio di forme differenti di normatività, Foucault ha mostrato ad esempio, tra le altre

In generale, pertanto, se per Foucault si tratta di rendere intelligibili i fenomeni all'interno di un campo eterogeneo di conflitti e a partire dall'uso strategico che i gruppi sociali fanno degli enunciati materiali per cercare di condurre le condotte, per Bourdieu ciò avviene all'interno di campi connotati da una certa omogeneità di conflitti e a partire da determinati usi pratici delle giustificazioni in termini di legittimità e in termini di risorse simboliche da mobilitare. Se vi è allora una differenza tra i due, è precisamente questa: il rifiuto di Bourdieu di accedere al grado di "perversità analitica", per usare una sua espressione, proprio dell'analisi del rapporto tra forme di normatività differenti in una "logica di connessione dell'eterogeneo" (Foucault 2005, p. 49), e il suo limitarsi alla logica della lotta all'interno di campi relativamente autonomi nel campo complessivo del potere. Un'oggettivazione, attraverso il concetto bourdieusiano di campo, del processo che ha dato luogo ad esempio alla nozione di pericolosità sociale, faticerebbe a comprenderne l'intelligenza pratica al di fuori delle questioni relative alla legittimazione simbolica. Il concetto di campo non riesce cioè a rendere conto se non limitatamente dell'eterogeneità del dispositivo o della rete medico-legale della nostra società.

4. Campo o rete medico-legale?

Rispetto a quanto appena esposto, sia sufficiente considerare come, mentre nelle sue analisi del dispositivo medico-legale Foucault isola metodologicamente e strategicamente la razionalità specifica di ogni *nomos* (giuridico, psichiatrico etc.) al fine di mostrarne la contraddittorietà dal punto di vista concettuale e la reciproca traducibilità pratica negli usi sociali, Bourdieu enfatizza non solo l'autonomia relativa dei campi e la lotta tra i loro agenti, ma soprattutto le difficoltà di comunicazione tra due *nomoi*, tra due campi differenti, come nel caso dell'irriducibilità e dell'incommensurabilità tra il campo giuridico e il campo scientifico e tra i rispettivi regimi di verità (1998, pp. 102-103).

Tuttavia, se ciò costituisce un fattore di indubbia diversità, non preclude comunque il riconoscimento di una complementarità possibile delle due prospettive, almeno nella misura in cui si intendano come compatibili le analisi della giustizia nella rete dei poteri o nel campo del potere. Sul pun-

cose, come il regime della norma e il discorso psichiatrico abbiano determinato una "buona coscienza" giudiziaria cui opponeva il lavoro condotto dal Syndicat de la Magistrature (Foucault 2001b, pp. 697-698), invitando i giudici ad angosciarsi per il potere che esercitano e a non deresponsabilizzarsi (Foucault 2001a, p. 296).

to, a venirci inaspettatamente in aiuto è proprio Bourdieu, che, ragionando intorno alla giustizia e al suo inserimento nel campo del potere, mostra come essa, più che creare nuove categorie – e sebbene abbia anche tale funzione, naturalmente –, tenda piuttosto a stabilizzare le classificazioni sociali che hanno la loro origine nella struttura della società, data dalla distribuzione differenziale dei capitali sociale, culturale ed economico. Bourdieu mette così in rilievo il discorso giuridico come arma nelle lotte per la classificazione della realtà, ponendo l'accento sull'elemento della legittimazione, dell'ufficializzazione o, come scrive in *La forza del diritto*, della normalizzazione, con un rinvio implicito a Georges Canguilhem, e proprio poco dopo aver parlato dell'importanza del diritto in relazione all'universale imposizione delle rappresentazioni della normalità – soprattutto, sostiene, quando la medicalizzazione viene a giustificare la giuridificazione. E arriva a chiedersi esplicitamente, sorvolando del tutto sulle molteplici analisi di Foucault (nonché su quelle di Robert Castel)⁶ che pure andavano in questa direzione, come fosse possibile che le riflessioni sul normale e sul patologico avessero in scarsa considerazione la forza specifica del diritto come strumento di normalizzazione (Bourdieu 2017, pp. 112-115), vale a dire la sua forza performativa capace di modificare lo statuto ontologico dell'oggetto e di produrre, attraverso la trasformazione della doxa in ortodossia, nuova doxa.

A quest'altezza devono svolgersi un rilievo e almeno due ordini di riflessioni: l'uno, intuitivo, concerne l'ingiustizia della lettura di Bourdieu (nella misura in cui nessuno, sostiene, avrebbe posto il problema della legittimazione reciproca di diritto e medicina in funzione della normalizzazione)⁷; gli altri attengono, rispettivamente, alla coincidenza di almeno una delle finalità della genealogia e della sociologia genetica (la denaturalizzazione della doxa), e a una sorta di resistenza opposta da Bourdieu alla valorizzazione di elementi invero presenti, sebbene in modo più marginale, nel suo stesso discorso.

Per concentrarci sul primo ordine di riflessione, si continui a ragionare sul rapporto tra psichiatria e diritto. Premesso che lo stesso Foucault ha dimostrato come nel XIX secolo gli psichiatri, entrando nel processo, abbiano cercato tra l'altro di soddisfare degli interessi di legittimazione simbolica per costituirsi come nuova razionalità medica e forma di igiene pubblica (Foucault 1998c), va rilevato che l'ontologia storica dell'indivi-

6 Si veda almeno, tra i tanti lavori del sociologo sul tema, Castel 1980.

7 Considerato il rilievo della riflessione intorno al normale e al patologico inaugurata da Canguilhem (1998), che ha inciso sul modo di intendere il potere proprio sia di Foucault, sia di Bourdieu, appare singolare che quest'ultimo ometta di citare la ricerca foucaultiana.

duo pericoloso, l'analisi del modo in cui il concetto di pericolosità si è costituito all'incrocio di diritto e psichiatria⁸ determinando una nuova realtà di transazione, ha palesato tra le altre cose anche la modificazione dello statuto ontologico dell'oggetto e del soggetto, che tra l'altro, rifiutandosi di parlare di sé, è suscettibile di bloccare il funzionamento della macchina penale. Da allora l'opposizione "lecito-illecito" ha cominciato a essere codificata da quella "normale-anormale", che da quel momento ha integrato qualsiasi condotta all'interno del proprio registro, divenuto dunque, nei termini di Bourdieu, "doxa", esattamente come accade oggi con la generalizzazione dell'*homo œconomicus* (Foucault 2005, pp. 217-218). Sembra evidente dunque che Foucault, lavorando nella direzione di un'intersezione tra diritto e psichiatria, ha cercato non solo di disfare le evidenze, o, nei termini di Bourdieu, l'adesione dossica a un mondo che va da sé, ma anche di far risaltare la politicità, la contingenza o comunque i potenziali punti di blocco o di inquietudine della macchina (nella misura in cui, ad esempio, si rifiuti di parlare di sé nei termini psichiatrico-criminologici), e insieme la possibilità di inaugurare, previa assunzione collettiva di ciò, un nuovo funzionamento della macchina stessa.

Quali che siano le ragioni per le quali Bourdieu ha evitato di richiamare il lavoro di Foucault e denunciato l'assenza di analisi relative al peso del diritto nelle riflessioni sul normale e sul patologico, rimane questo un elemento problematico. Bourdieu aveva forse in mente di porre lui stesso rimedio a tale "mancanza"⁹? Se così fosse, perché non ha poi proceduto a farlo? Tacendo del lavoro di Foucault, Bourdieu avvertiva una sorta di familiarità minacciosa? O molto più semplicemente, presentando intorno alla fine degli anni '80 la crisi del servizio pubblico, la perdita di potere del campo giuridico a vantaggio di quello economico, Bourdieu ha preferito rivalutare il giuridico in quanto produttore di universalità (Bourdieu 2009, p. 118; Id. 2010, p. 38)?

8 In un testo inedito intitolato *La raison du crime*, conservato nel Fonds Michel Foucault presso la Bibliothèque nationale de France, Foucault mostra il modo in cui a partire dal XVI secolo il rapporto di implicazione e subordinazione tra campo giuridico e campo medico, per esprimerci nei termini bourdieusiani, progressivamente si rovescia, nella misura in cui dal XIX secolo il rapporto medico nei casi di crimini commessi da folli smette di essere funzionale all'elisione del soggetto di diritto per diventare funzionale alla qualificazione del soggetto psicologico. Un'edizione critica di *La raison du crime* e di altri testi di Foucault concernenti l'internamento e la giustizia sarà pubblicata prossimamente per i tipi di Vrin, nella collana «Philosophie du présent», a cura di G. Brindisi e O. Irrera.

9 Nel volume 76-77 di «Actes de la recherche en sciences sociales», marzo 1989, intitolato *Droit et expertise*, successivo di pochissimi anni a *La forza del diritto*, Bourdieu non pubblicherà alcun contributo.

Se è difficile o addirittura impossibile rispondere a queste domande, esse ci introducono nondimeno al secondo ordine di riflessione sopra richiamato, relativo alla valorizzazione di una potenzialità dell'analisi di Bourdieu che può essere messa a fuoco proprio leggendo le sue analisi alla luce di quelle foucaultiane.

Non sarebbe infatti possibile interrogare l'apparato concettuale bourdieusiano in funzione delle domande sollevate da quello foucaultiano e così svilupparlo in perversità? Non si potrebbe mostrare ad esempio – per arrestarci sul bordo delle possibilità euristiche offerte dall'apparato concettuale bourdieusiano – non solo l'incompatibilità tra «nomos giuridico» e «nomos scientifico», ma al contrario come l'uso di una norma in un campo si converte in legittimità simbolica in un altro campo (intervento della psichiatria nel campo giuridico come legittimazione a operare nel campo sociale)¹⁰? Guardando dunque al funzionamento delle classificazioni sociali e giuridiche nel campo del potere?

Cheché si voglia pensare di questi ulteriori interrogativi, ci sembra ipotizzabile che il mancato confronto con le posizioni foucaultiane abbia avuto l'effetto di precludere a Bourdieu lo sviluppo del concetto di campo in direzione di una maggiore perversità in linea di diritto interna al suo stesso apparato concettuale. Ed è questo tema presente sottotraccia in Bourdieu che riteniamo allora giusto, suo malgrado, valorizzare.

Si è detto che il diritto raddoppia, attraverso il dire, un qualcosa che già esiste e nel dirlo lo costituisce altrimenti (Bourdieu 2015, p. 123), e tale produzione di legittimità è tanto più riuscita quanto più fondata su classificazioni oggettive. Ora, se come ogni campo anche quello giuridico è strutturato da queste classificazioni, e si presenta come uno spazio strutturato dai rapporti di forza intrattenuti dagli agenti al suo interno a partire dalle risorse diseguali di cui dispongono, è chiaro, come Bourdieu stesso afferma, che una tale disegualianza – di posizioni e dei rispettivi capitali, spesso omologhi ad altre posizioni in altri campi – ne fa un sistema instabile, aperto alle trasformazioni derivanti dai rapporti interni agli agenti del campo e ai rapporti con altri campi nel più generale campo del potere. Conseguentemente, l'autonomia relativa del diritto non lo autonomizza mai del tutto dai processi sociali di valorizzazione, e pertanto la critica del campo giuridico non deve far dimenticare di mettere in questione le posizioni di valore, l'ordine delle classificazioni che i giuristi impongono al mondo sociale non senza che il mondo sociale le imponga loro. Quanto sia decisiva

10 Questa ipotesi è stata avanzata – seppur leggendo Foucault a partire da Bourdieu – da Keck, Legrand 2003.

in tal senso un'indagine sulla portata con cui l'oggettività della medicalizzazione si è imposta al mondo giuridico modificandone la pratica è intuitivo, e pertanto c'è solo da lamentare che Bourdieu non abbia intrapreso questo lavoro. Per quel che attiene, infine, all'analisi dei processi di rottura e di trasformazione, altro elemento presente sottotraccia, crediamo risulti evidente che, se la regola può essere mobilitata a partire da un uso, non è affatto escluso in Bourdieu il riconoscimento di quei nuovi usi sociali infinitesimali di una regola come condizione necessaria benché non sufficiente a rompere il contesto codificato di funzionamento degli enunciati giuridici e inaugurare una nuova forma di legittimità, anche se sempre nella misura in cui devono essere tanto ben fondati nella realtà da annunciarla (Bourdieu 2017, pp. 100-102)¹¹.

5. Complementarità delle analisi

Avviandoci alla conclusione di un contributo che abbiamo voluto centrare sulla possibile complementarità della genealogia e della sociologia genetica alla luce delle loro specificità, e prima di chiudere sul punto, teniamo a ricordare che mentre Bourdieu ha riconosciuto in almeno un caso l'utilità della genealogia (1994), Foucault, dal suo canto, non ha mai inteso attribuire un valore di totalità alle sue analisi, auspicando lo svolgimento di analisi integrative rispetto a quelle genealogiche. In *La polvere e la nuvola*, trattando del modo in cui nella storia si sviluppano progressivamente determinati problemi piuttosto che altri, o vengono ripensate le tecnologie relative all'esercizio del potere, Foucault ha sostenuto – benché, probabilmente, pensando più a Robert Castel che a Bourdieu – l'opportunità di svolgere ricerche di sociologia storica sui gruppi e gli individui che li hanno pensati e sui loro interessi: «Voler trattare in modo specifico i rapporti tra tecnologia di potere e genealogia dei saperi non è un modo di interdire agli altri la possibilità di analizzare campi vicini, è piuttosto un modo di invitarli a farlo» (1994, pp. 100-101).

Ciò premesso, per venire all'oggetto complessivo del nostro discorso, è possibile sostenere che, sebbene sia Foucault che Bourdieu riconoscano l'autonomia della giurisprudenza – nel suo versante discorsivo come nel

11 In ciò Bourdieu è direttamente influenzato da Thompson 1989, pp. 282-286, per il quale l'appropriazione di una regola dominante piegata a un nuovo uso può modificare la struttura del dominio. Per quanto riguarda il potere della parola di rompere con il proprio contesto di enunciazione, cfr. il saggio di D. Lorenzini in questo volume.

suo sviluppo storico in quanto sapere relativamente autonomo –, l'invito che ci rivolgono è non già ad analizzare la giurisprudenza in ciò che ha di più specifico nel suo modo di ragionamento, o al contrario a denunciare le preferenze politiche del giudice o l'irrazionalità del giudizio etc., ma a portare in luce l'archivio eterogeneo e la struttura sociale che presiedono alle decisioni giurisprudenziali. Entrambi intendono la storia della giurisprudenza non come storia dell'evoluzione interna dei suoi concetti e dei suoi metodi, ma come storia esterna in rapporto con altri regimi di normatività, storia esterna che nelle trasformazioni subite dalla giurisprudenza individua non una causa profonda e sostanziale, bensì degli insiemi eterogenei di giurisdizione e veridizione, delle reti infranormative (d'Alessandro 2016) o il campo del potere. Per entrambi, insomma, è questione di conoscere non gli oggetti o i soggetti della giustizia oggettivamente, ma il modo di conoscere stesso della giustizia, che è legato a doppio filo alle condizioni socio-trascedentali (e non trascendentali) della giustizia stessa, in una prospettiva relazionale e nominalistica.

Valorizzando il versante pratico della giustizia, Foucault e Bourdieu si spingono oltre la partizione tra soggettivismo e oggettivismo, oltre la prevalenza del soggetto sull'oggetto e viceversa, evitando ogni taglio metodologico e ontologico tra soggetto e oggetto e analizzando l'istituzione del loro rapporto nelle pratiche sociali. In questa prospettiva, una storia genealogica e genetica della giustizia non presumerà l'esistenza di due elementi già dati, il soggetto e l'oggetto, di cui comprendere il rapporto e conoscere le leggi; analogamente, intenderà il giudizio non come un atto intenzionale, ma come un atto politicamente costruito, come un gesto che valorizza un valore, che esprime una specifica codificazione delle opposizioni che determinano la nostra cultura – codificazione che funge da griglia di oggettivazione di altri fenomeni –, e in modo corrispondente ricercherà non le forme della sua correttezza, a seconda delle declinazioni formalistiche o antiformalistiche di questa, bensì il modo in cui è strutturato, i movimenti soggiacenti alla sua oggettività, il modo in cui contribuisce ai processi di oggettivazione e di soggettivazione. Le analisi di Foucault e Bourdieu ci permettono dunque di assumere il processo e il gesto che ne rappresenta l'unità, il giudizio, come scomponibile nelle sue parti costitutive, in una diversa ma complementare politicità. Un'analisi genealogica delle classificazioni giudiziarie mostrerà non come possano darsi le condizioni di un giudizio giusto e di un enunciato vero a partire dai linguaggi esistenti, ma quali sono le tecniche di oggettivazione del soggetto, quali sono le materie soggettive con le quali si identifica il soggetto, qual è il rapporto intrattenuto da queste pratiche con i rapporti di potere, le normatività sociali etc.

Corrispondentemente, un'analisi sociologica delle classificazioni, e nello specifico del contesto interpretativo, indagherà gli habitus giudiziari, le determinazioni inconsce, le lotte tra i detentori dei diversi tipi di capitale e le percezioni dovute alla struttura dello spazio giudiziario, gli usi delle regole e la costruzione conflittuale della legittimità etc., senza tuttavia precludere necessariamente l'analisi della nascita di oggetti all'intersezione di più campi, nonché la domanda relativa alle condizioni di possibilità del giudizio giusto o dell'enunciato vero e fondandole anzi sulla storia, ossia sulla creazione di condizioni sociali di possibilità che consentano un gioco regolato il meno arbitrario possibile (Bourdieu 2012, p. 255). Ma si tratta di un altro discorso, questo sì irriducibile e incomponibile. Avvertendo storicamente la crisi del giuridico e del servizio pubblico, la loro fagocitazione da parte del campo economico neoliberale, Bourdieu rivaluterà infatti progressivamente una forma di ragione fondata nella storia ma ad essa irriducibile (Bourdieu 2009, p. 213-218) – con la conseguenza di trascurare la critica della produzione di verità e dei suoi effetti di assoggettamento –, nonché l'universalità del campo giuridico, sorvolando sul modo in cui questo si trasforma in funzione della logica neoliberale¹².

Gianvito Brindisi
 Università degli Studi della Campania
 “Luigi Vanvitelli”
 (gianvito.brindisi@unicampania.it)

Bibliografia

- Benveniste E., 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi (ed. or. 1969).
- Bourdieu P., 1984, *Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault*, in «L'Indice», n. 1, ottobre, pp. 4-5.
- Id., 1989a, *La noblesse d'État. Grands écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Id., 1989b, *Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», v. 113, n. 1, pp. 15-36.
- Id., 1990, *Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», v. 81, n. 1, pp. 86-96.
- Id., 1991, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti (ed. or. 1982).

12 Al riguardo, si veda il saggio di Ch. Laval in questo volume.

- Id., 1994, *La violenza simbolica*, intervista realizzata da S. Benvenuto nel maggio del 1994 a Parigi, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche* (URL: <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=388>) (consultato on line il 03/08/2017).
- Id., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 2003, *L'objectivation participante*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», v. 150, n. 1, pp. 43-58.
- Id., 2005, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2009, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1994).
- Id., 2010, *I giuristi, custodi dell'ipocrisia collettiva*, in «Kainos Annuario», n. 5, Milano, Edizioni punto rosso (ed. or. 1991).
- Id., 2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, édition établie par P. Champagne, R. Lenoir, F. Poupeau, M.-C. Rivière, Paris, Seuil.
- Id., 2015, *Sociologie générale. Cours au Collège de France 1981-1983*, vol. 1, Paris, Seuil.
- Id., 2017, *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, a cura di Rinaldi C., Roma, Armando (ed. or. 1986).
- Bourdieu P., Maître J., 1994, *Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu*, in Maître J., *L'Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, Anthropos, pp. V-XXII.
- Brindisi G., 2017, *Campo, rete e processi di soggettivazione. Foucault all'origine della virata psicoanalitica di Bourdieu?*, in Colangelo C., Cuomo V., Papparo F.C. (a cura di), *L'invenzione etica. Studi per Bruno Moroncini*, Milano, Mimesis, pp. 89-102.
- Butler J., 2005, *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault*, in Granjon M.-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, pp. 75-101.
- Canguilhem, G., 1998, *Il patologico e il patologico*, Torino, Einaudi (ed. or. 1966).
- Castel R., 1980, *L'ordine psichiatrico: l'epoca d'oro dell'alienismo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1977).
- d'Alessandro L., 2016, «Ceci n'est pas une norme». *Lecture sulla normatività*, in Brindisi G. (a cura di), *Michel Foucault 'maestro involontario'. Rifrazioni etiche, politiche ed epistemologiche*, Pompei-Tricase, Kaiak Edizioni, pp. 45-69.
- Dumézil G., 1943, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, Gallimard.
- Foucault M., 1989, *Il soggetto e il potere*, in Dreyfus H.L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 235-254 (ed. or. 1982).
- Id., 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi (ed. or. 1975).
- Id., 1994, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano Mimesis.
- Id., 1997, *La verità e le forme giuridiche*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, pp. 83-165 (ed. or. 1974).
- Id., 1998a, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Bur (ed. or. 1961).

- Id., 1998b, "Bisogna difendere la società". *Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997).
- Id., 1998c, *L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, pp. 43-63 (ed. or. 1978).
- Id., 2001a, *L'angoisse de juger*, in Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, n° 205, pp. 282-297 (ed. or. 1977).
- Id., 2001b, *Le citron et le lait*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., n° 246, pp. 695-698 (ed. or. 1978).
- Id., 2004a, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1984).
- Id., 2004b, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2003).
- Id., 2004c, *Tavola rotonda*, in «l'espressione», n. 1, pp. 21-43.
- Id., 2005, *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2008, *L'intellettuale e i poteri*, in Id., *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Genova, Marietti, pp. 217-223 (ed. or. 1984).
- Id., 2013, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di Brion F. e Harcourt B.E., Torino, Einaudi (ed. or. 2012).
- Keck F., Legrand S., 2003, *Les épreuves de la psychiatrie*, in G. Le Blanc, J. Terrel (sous la dir. de), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 59-99.
- Legrand S., 2007, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF.
- Macherey P., 2011, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa, ETS (ed. or. 2009).
- Thompson E.P., 1989, *Whigs e cacciatori. Potenti e ribelli nell'Inghilterra del XVIII secolo*, Firenze, Ponte alle grazie (ed. or. 1975).
- Wacquant L., 1993, *From Ruling Class to Field of Power: An interview with Pierre Bourdieu on La noblesse d'État*, in «Theory, Culture & Society», vol. 10, pp. 19-44.

CLARA MOGNO
LE PERIPEZIE DELLO STATO
TRA FOUCAULT E BOURDIEU¹

Abstract:

Traditionally, the State is one of the main objects of political theory, political philosophy and sociology. Bourdieu and Foucault have both attempted to understand the State and its functions, by approaching the topic in two very different ways. They certainly share the will to analyse it through its concrete actions and practices: it is possible to read a redefinition of the gaze that must be adopted in order to handle this peculiar object. After briefly analysing how Bourdieu defines the State, I focus on three specific moments when Bourdieu refers to Foucault's works during the lectures on the State he gave at the Collège de France. In particular, I analyse Foucault's attempt to propose an alternative perspective to the one based on a circular ontology, according to which the State is considered a transcendental entity.

Keywords:

State, Power, Governmentality, Symbolic violence, Transcendence

Esistono dei punti di convergenza tra le analisi proposte da Bourdieu e quelle di Foucault rispetto al tema dello Stato? I due autori possono ritrovarsi su alcune posizioni o lo Stato rappresenta il luogo di un *rendez-vous* impossibile? È a partire da questi interrogativi che ci siamo dedicati ad una rilettura dei testi bourdieusiani e foucaultiani.

1 Con questo titolo sto giocando un po' con il passaggio foucaultiano della lezione dell'8 marzo 1978 del corso *Sicurezza, territorio e popolazione*, con il quale Foucault definisce lo Stato come una "peripezia della governamentalità". Quello che vorrei fare è dunque vedere quali peripezie questi due pensatori hanno fatto vivere all'oggetto "Stato", e con quali risultati.

Il tema dello Stato, analizzato da un punto di vista sociologico, è molto presente nella produzione bourdieusiana e costituisce un nodo centrale del suo pensiero. Si pensi ad esempio a come Bourdieu in *La Noblesse d'État* proponga un parallelo tra la costruzione dello Stato moderno e l'istituzione della scuola pubblica (e, in particolare, con la costituzione delle *grandes écoles*): in questa direzione viene analizzato il modo in cui lo Stato, «banca centrale del capitale simbolico» si dà come garante della legittimità dei titoli scolastici². Per quanto riguarda in modo specifico la riflessione bourdieusiana sullo Stato sono centrali i tre corsi tenuti da Bourdieu al Collège de France tra il 1989-1990 e il 1991-1992 (Bourdieu 2012). È proprio su queste lezioni che vorremmo qui concentrarci, analizzando prima le riflessioni e le definizioni formulate da Bourdieu per poi passare a vedere come, sempre in relazione allo Stato, l'autore contrappone i suoi lavori a quelli di Foucault: sarà infatti attraverso le critiche bourdieusiane alle analisi foucaultiane sullo Stato che ci concentreremo per delineare il confronto tra i due autori.

La prima lezione del corso *Sur l'État*, del 18 gennaio 1990, si apre con la definizione di Stato come oggetto «quasi impensabile» (Bourdieu 2013, p. 13). In che senso l'oggetto “Stato” sfuggirebbe alla comprensione? Secondo Bourdieu risulta “impensabile” se all'analisi non precede una riflessione circa il modo in cui ci avviciniamo a questo oggetto e un esame a proposito delle categorie attraverso le quali lo pensiamo. In questo senso Bourdieu invita alla prudenza e suggerisce che se si vuole studiare lo Stato è necessario «stare particolarmente in guardia nei confronti di ciò che Durkheim definiva “prenozioni”, nei confronti delle idee ovvie e nei confronti della sociologia spontanea» (*Ibidem*). Per studiare lo Stato sono allora necessarie una presa di distanza da parte dell'osservatore e la rottura «di una serie di schermature» prodotte dallo Stato stesso: il rischio che si corre infatti è quello di «applicare allo Stato un pensiero di Stato» e di «dire cose banali in quanto ci troviamo in qualche modo compenetrati da ciò che ci proponiamo di studiare» (ivi, pp. 13-14). In che modo Bourdieu giustifica queste affermazioni? Lo Stato viene definito dall'autore come quel settore del campo del potere (che si può chiamare «campo amministrativo» o «campo della funzione pubblica»: ivi, p. 14) che garantisce e produce l'ordine comune. È

2 Cfr. Bourdieu 1989, p. 538: « Le titre scolaire est en effet la manifestation par excellence de ce qu'il faut appeler, par ce qui peut apparaître comme une étrange alliance de mots, la magie d'État : l'octroi d'un diplôme s'inscrit dans la classe des actes de certification ou de validation par lesquels une autorité officielle, agissant en mandataire de la banque centrale de crédit symbolique qu'est l'État, garantit et consacre un certain état de chose, une relation de conformité entre les mots et les choses, entre le discours et le réel [...]».

un «principio di ortodossia», ossia un principio di produzione e di rappresentazione legittima del mondo sociale all'interno del quale si danno le lotte e i conflitti degli altri campi. Se lo Stato è esso stesso un “campo”, lo è in un modo molto specifico: si potrebbe quasi dire che svolga la funzione di meta-campo, strutturante la possibilità – e le regole – del gioco strategico dei singoli campi. Il campo economico, intellettuale e quello artistico si relazionano tra loro conflittualmente ma seguendo le regole dello Stato: le loro lotte hanno come *enjeux* la determinazione della posizione che essi devono legittimamente occupare gli uni rispetto agli altri. Afferma Bourdieu, riprendendo esplicitamente Durkheim, che lo Stato è «integrazione logica»: permette che vi sia un «accordo sul terreno del disaccordo e sui modi di espressione del disaccordo» (ivi, p. 15). Lo Stato, questo “oggetto impensabile”, si pone come universale e come punto di vista neutro, un luogo che si dà (si fa riconoscere e viene riconosciuto) come indispensabile per avere lo stesso conflitto – e la sua regolazione – all'interno della società³.

Questo passaggio è riconosciuto dallo stesso Bourdieu come pericoloso, in quanto potrebbe riattivare la definizione primaria dello Stato, ossia come gli stati si autodefiniscono. Sarebbe questa la definizione che opererebbe alla base del pensiero politico moderno o, quantomeno, nel pensiero di Hobbes e Locke. Lo Stato, avendo come obiettivo principale l'organizzazione dell'ordine sociale, è preso in una continua tensione per “darsi” ed “essere riconosciuto” nel ruolo di luogo legittimo dell'espressione di un dissenso che deve, per essere espresso, accettare le regole del “gioco” statale ed esserne conforme. Lo Stato come “luogo” non può quindi essere messo in discussione: sempre secondo la teoria hobbesiana e lockiana «sarebbe un'istituzione destinata a servire il bene comune e il governo si proporrebbe di realizzare il bene del popolo» (ivi, p. 16). È da questa visione soggiacente alla teoria classica (individuata nel pensiero filosofico-politico di Hobbes e Locke) che Bourdieu cerca di smarcarsi, ed è a partire dalla presa di distanza da questa definizione “classica” che si spiega anche la messa a critica di quella che Bourdieu chiama «sociologia spontanea dello Stato». Questa si esprime in quella che si chiama a volte «scienza dell'amministrazione, ossia il discorso che gli agenti dello Stato producono a proposito dello Stato e che si configura come una vera e propria ideologia del servizio e del bene pubblico» (*Ibidem*).

3 Bourdieu 2013, p. 15: «Se si amplia tale definizione, si può affermare che lo Stato rappresenta la principale organizzazione del consenso inteso come adesione all'ordine sociale, ai principi fondamentali dell'ordine sociale, adesione che costituisce il fondamento non necessariamente di un consenso ma anzi della stessa esistenza degli scambi che conducono al dissenso».

Sempre nella stessa lezione, l'autore passa a considerare la "tradizione marxista", riferendosi in particolare ai lavori di Marx, Gramsci e di Althusser⁴. Secondo Bourdieu i tre autori non si interrogerebbero tanto sulla natura dello Stato, sui suoi meccanismi logici e sull'illusione ottica che le è propria ma sarebbe invece in opera nelle loro riflessioni un rovesciamento della "definizione primaria" di cui sopra. Lo Stato non sarebbe per la tradizione marxista un apparato orientato verso il bene comune ma costituirebbe invece un apparato orientato alla «coercizione, al mantenimento dell'ordine pubblico al servizio dei dominanti» (*Ibidem*). In questo senso allora l'autore accusa la "tradizione marxista" di un'assenza di critica e di problematizzazione del meccanismo di legittimazione di sé stesso che lo Stato opera; questa tradizione sarebbe piuttosto interessata (e limiterebbe le proprie analisi) alle funzioni che esso svolge: ad un «funzionalismo del meglio» si sostituirebbe un «funzionalismo del peggio», ad un *deus in machina* un *diabolus in machina* (ivi, p. 17). Divino o diabolico, orientato verso la realizzazione del bene di tutti o esclusivamente verso il bene dei dominanti, lo Stato non sarebbe in nessuna delle due tradizioni interrogato sul meccanismo logico che lo sostiene, sulla sua struttura e sulla giustificazione della sua stessa esistenza. Per Bourdieu invece deve essere indagato il modo in cui questo principio di ortodossia si dà: certo, questa finzione collettiva, questo effetto ottico di «punto di vista dei punti di vista» che produce un'«illusione ben fondata» può assolvere le funzioni che la tradizione marxista gli imputa, come quelle, ad esempio, di «conservazione sociale, di conservazione delle condizioni di accumulo del capitale» (ivi, p. 18). È d'altra parte un tema che interessa anche Bourdieu: si pensi, ad esempio, a come in *La Noblesse d'État*, ma anche in *Les héritiers* (Bourdieu, Passeron 1964) e *La Reproduction* (Ibid. 1970), venga analizzato il modo in cui lo Stato riproduca le proprie élites e conservi l'ordine sociale attraverso l'istituzione scolastica (grazie soprattutto all'*illusio* del merito e attraverso il successo e l'insuccesso scolastico). Tuttavia, per comprendere il funzionamento dello Stato, è necessario secondo l'autore capire in primo luogo come possa costruirsi questa finzione collettiva validata dal consenso, questa «realtà misteriosa che esiste in forza dei suoi effetti e per la credenza collettiva nella

4 Ivi, pp. 16-17: «Da Marx a Gramsci fino ad Althusser e oltre, ci si impegna a caratterizzare lo Stato attraverso ciò che esso fa e le persone per le quali lo fa, ma senza interrogarsi sulla struttura dei meccanismi che producono ciò che lo fonda. E così, ci si può soffermare sulle funzioni economiche o ideologiche dello Stato parlando di "egemonia" (Gramsci) o di "apparati ideologici di Stato" (Althusser), ma l'accento cade sempre sulle funzioni, passando sotto silenzio la questione dell'essere e del fare della cosa designata con il nome di Stato».

sua esistenza, che costituisce il principio di quegli stessi effetti» (Bourdieu 2013, p. 24). Aggiunge poi Bourdieu che l'azione dello Stato è "strutturante": impone schemi pratici di percezione (a questo proposito ne sono un esempio la scansione del tempo e la funzione dei calendari, categorie «cognitive reificate e naturalizzate»), categorie di classificazione e identità sociali legittime. È allora proprio a causa della presenza di queste categorie cognitive che risulta difficile pensare lo Stato, in questo senso è un «oggetto impensabile». Secondo Bourdieu, per vedere ed osservare lo Stato è necessario prenderne le distanze, smarcarsene operando un movimento di *recul*: le strutture stesse della coscienza attraverso le quali costruiamo il mondo sociale e l'oggetto "Stato" hanno delle buone *chances* di essere un prodotto dello Stato stesso (ivi, p. 13). Si potrebbe dire che Bourdieu stia cercando un "punto di vista" autonomo e distante dal «punto di vista dei punti di vista» – e per compiere quest'operazione ermeneutica, invece che partire dallo Stato compreso come un'entità trascendente, per «échapper à la théologie» (2012, p. 26), come dice Bourdieu, sarà allora necessario analizzare gli "atti" di Stato, cioè quegli «atti politici legittimi che devono la loro efficacia alla legittimità che possiedono e alla fede nell'esistenza del principio che li fonda» (2013, p. 24). Si ha qui quindi un passaggio dall'analisi del soggetto/oggetto Stato alle azioni concrete di questo: è in questa direzione che devono dunque essere considerate le commissioni statali, alle quali l'autore si dedica in queste lezioni del 1990. L'analisi delle commissioni statali – di cui Bourdieu dice essere possibile rintracciare la "genealogia" (ivi, p. 47) – come la commissione Barre per la *logement* rientra dunque nel tipo atti di Stato che secondo l'autore devono essere il punto di partenza per un'osservazione di quest'ultimo. Sembra che Bourdieu voglia rivendicare qui una posizione empirista: passando dal soggetto/oggetto Stato (troppo astratto) alle azioni "concrete" che vengono fatte in nome di questo si supplisce ad una mancanza della teoria dello Stato, ovvero una necessaria osservazione del «legame con le cose del mondo reale, della vita quotidiana» (ivi, p. 46). Alle proposizioni teologiche che considerano lo Stato come soggetto proposizionale (vero oggetto teologico, perché fondato sulla credenza), Bourdieu sostituisce allora un'analisi dei suoi "atti"⁵.

Torniamo però all'oggetto/soggetto "Stato". Abbiamo detto che questo viene definito da Bourdieu come «un principio di produzione, di rappresentazione legittima del mondo sociale» (ivi, p. 14). È sempre nella prima

5 Ivi, p. 24: «In sintesi, quello che vorrei dire è: attenzione, tutte le frasi che assumono lo Stato come soggetto hanno un carattere teologico. Ciò non significa che siano false, nella misura in cui lo Stato è un'entità teologica, ossia un'entità che esiste in forza della credenza».

lezione del corso del 1990 che Bourdieu ne propone una prima definizione, ampliando la formulazione weberiana: non semplicemente «monopolio della violenza legittima» (come Weber), e nemmeno «monopolio della violenza fisica e simbolica» (come da lui proposto nell'articolo *Sur le pouvoir symbolique*: 1977) ma «“monopolio della violenza simbolica legittima”», nella misura in cui il monopolio della violenza simbolica costituisce la condizione per il possesso dell'esercizio del monopolio della stessa violenza fisica» (Bourdieu 2013, p. 14).

Ma questa definizione è, a detta di Bourdieu, ancora provvisoria. È allo scopo del corso correggerla e precisarla e, soprattutto, analizzare in che modo e con quali strategie lo Stato si assicuri questo monopolio. Il punto è capire come lo Stato si costruisca come “meta-campo”, quali strategie operi per farsi riconoscere come universale, come centri in sé la possibilità di esercizio della violenza simbolica, ovvero la possibilità di definire ciò che è legittimo e ciò che non lo è. Con violenza simbolica infatti l'autore definisce la capacità di dissimulare l'arbitrario nelle produzioni simboliche e farle ammettere come pienamente giustificate, legittime e legittimate. In questo senso lo Stato è allora il «piano geometrico di tutte le prospettive»⁶: per darsi come principio di ortodossia, come punto di vista sui punti di vista, per ottenere questo effetto di deparcicularizzazione, lo Stato deve allora dare lo spettacolo dell'universale e teatralizzare l'ufficiale.

Vorrei ora passare ai momenti in cui Bourdieu cita Foucault in maniera esplicita durante le lezioni dei corsi sullo Stato. La prima occasione in cui Foucault viene nominato è il 15 febbraio 1990: riflettendo a proposito delle gerarchie all'interno del campo accademico e prendendo come esempio il primo numero della rivista di geografia *Hérodote*, Bourdieu pone l'attenzione a come la filosofia sia riconosciuta come gerarchicamente superiore alle discipline storiche e geografiche. In questo senso Bourdieu spiega la presenza di un'intervista a Foucault contenuta in quel numero: la filosofia ha un dominio simbolico sulle altre due discipline e in questo senso il “basso” chiede e trova legittimità facendo intervenire un esponente dell’“alto”⁷.

6 Ivi, p. 53: «supporta uno dei punti di vista sul mondo sociale, che altro non è se non il luogo di conflitto fra i punti di vista. Afferma che un determinato punto di vista è quello buono, è il punto di vista di tutti i punti di vista, “il piano geometrico di tutte le prospettive”». Si tratta di un vero e proprio effetto di divinizzazione, per realizzare il quale deve fare credere di non essere lui stesso un punto di vista».

7 Ivi, p. 151: «Gli storici e, *a fortiori*, i geografi sono vittime di una forma di dominio simbolico che consiste nell'essere, allo stesso tempo, vittime e carnefici. Vi propongo un esempio: nel primo numero di una rivista di geografia che manifesta notevoli pretese, “Hérodote”, è pubblicata un'intervista a Michel Foucault. Si tratta di un lapsus significativo: il basso chiede legittimazione all'alto».

Il secondo riferimento esplicito a Foucault occorre nel secondo corso sullo Stato (dell'anno accademico 1990-1991). In un passaggio della lezione del 10 gennaio 1991 Bourdieu afferma che «solo la ricerca genetica ci può ricordare che lo Stato, e tutto ciò che ne segue, è un'invenzione storica, un artefatto storico e che noi stessi siamo delle invenzioni di Stato», ribadendo poi che anche il modo in cui pensiamo e le categorie che utilizziamo («i nostri spiriti») sono determinati dallo Stato, riferendosi all'azione strutturante di cui abbiamo parlato sopra). La ricerca genetica – e la sociologia come strutturalismo genetico – vengono qui apertamente contrapposte alla ricerca genealogica e nello specifico alla ricerca foucaultiana. «Fare una storia genetica dello Stato, e non una “genealogia” nel senso di Foucault, è il solo vero antidoto a quello che chiamo “l'amnesia della genesi”», oblio caratteristico di ogni «istituzionalizzazione riuscita»⁸. È un richiamo alla determinazione storica dello Stato, alla sua contingenza e alla sua artificialità al fine di scongiurare una perfetta universalizzazione (e giustificazione) della forma Stato.

Passiamo ora a Foucault. L'autore di *Sorvegliare e Punire* rileva una sopravvalutazione dello Stato per proporre invece un'analisi dei poteri: è l'insieme dei poteri, e la sua complessità, che diventano gli oggetti principe d'indagine (Skornicki 2015). Come giustamente osserva anche Arnault Skornicki in *La grande soif de l'État*, questo non significa che il tema dello Stato non interessi a Foucault ma che gli interessi in un modo che lui stesso definisce “differenziale”⁹. Una riduzione del problema dei rapporti di potere alla sola figura dello Stato, privilegiando le analisi sugli *appareils d'État*, non porterebbe a comprendere il funzionamento del potere ad un livello regionale: lo Stato quindi è destituito da un ruolo preminente nell'a-

8 Bourdieu 2012, p. 185: «Aussi, seule la recherche génétique peut nous rappeler que l'État, et tout ce qui s'ensuit, est une invention historique, un artefact historique et que nous sommes nous-mêmes des inventions d'État, que nos esprits sont des inventions d'État. Faire une histoire génétique de l'État, et non pas une « généalogie » au sens de Foucault, est le seul antidote véritable à ce que j'appelle l'« amnésie de la genèse » qui est inhérente à toute institutionnalisation réussie, toute institution qui réussit à s'imposer impliquant l'oubli de sa genèse».

9 Foucault 2001, p. 1680: «Il est vrai que l'État m'intéresse, mais il ne m'intéresse que différenciellement. Je ne crois pas que l'ensemble des pouvoirs qui sont exercés à l'intérieur d'une société – et qui assurent dans cette société l'hégémonie d'une classe, d'une élite ou d'une caste, – se résume entièrement au système de l'État. L'État, avec ses grands appareils judiciaires, militaires et autres, représente seulement la garantie, l'armature de tout un réseau de pouvoirs qui passe par d'autres canaux, différents de ces voies principales. Mon problème est d'effectuer une analyse différentielle des différents niveaux de pouvoir dans la société. Par conséquent, l'État y occupe une place importante, mais non pas prééminente».

nalisi di Foucault: mantiene comunque una dimensione importante ma il focus passa dall'interesse per la nascita dello Stato e per la statalizzazione della società alla governamentalizzazione dello Stato¹⁰.

Che cosa pensa Foucault rispetto alla possibilità di formulare una genealogia dello Stato moderno? Troviamo una possibile risposta a questa domanda in un passaggio importante del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, quando Foucault afferma che è possibile, a condizione però di non partire «da un'ontologia circolare dello Stato» (2005, p. 258). Se si considera infatti lo Stato come auto affermantesi e crescente come un «enorme mostro o una macchina automatica» si rischia in primo luogo di attribuire un'unità allo Stato e di renderlo una figura mitica ed astratta, di renderlo una realtà trascendente e di perdere la complessità delle costellazioni di potere, che certamente non si esauriscono nell'organizzazione statale. Genealogia dello Stato sì in Foucault, ma solo a partire da (e inserendola in) una storia della ragione governamentale: infatti obiettivo del corso è di mostrare come sia possibile, partendo da un'analisi locale e microscopica delle forme del potere che caratterizzano il pastorato, ricongiungersi ai problemi generali che sono quelli dello Stato (ivi, p. 262).

Mi sembra che il punto in comune tra Bourdieu e Foucault sia che entrambi si pongono come obiettivo di smarcarsi da un'analisi dell'oggetto Stato che lo comprenda come un'entità trascendente e universale: si tratta di mettere in questione l'evidenza di questo oggetto smarcandosi però da un'analisi che si limiti ad una descrizione (o ad una valutazione) funzionalistica. Entrambi sottolineano in diversi modi la storicità che contraddistingue questa figura, contestando le analisi che lo assumono come universale e come astratto, l'uno attraverso l'appello ad una ricerca "genetica" e l'altro attraverso la ricerca "genealogica". In Bourdieu però, mi pare che, se da una parte è presente il riconoscimento dello Stato come un qualcosa che si dà storicamente – e di conseguenza una sua de-universalizzazione –, dall'altra è presente proprio quell'ontologia circolare dalla quale mette in guardia Foucault. Benché vi sia un'analisi dell'insieme dei poteri in Bourdieu e che questi non si esauriscano nello Stato, quest'ultimo, essendo posto come il loro garante, sembrerebbe avere una posizione preminente. In questa direzione penso ad esempio a

10 Foucault 2005, pp. 88-89, e in particolare: «Lo Stato – non più oggi che nel corso della sua storia – non ha mai avuto questa unità, questa individualità, questa funzionalità rigorosa e direi anche questa importanza. Dopo tutto, forse, lo stato non è che una realtà composita e un'astrazione mitizzata la cui importanza è molto più circoscritta di quel che si crede. Ciò che è importante per la nostra modernità, cioè per la nostra attualità, non è tanto la statalizzazione della società, ma quella che chiamerei la "governamentalizzazione" dello stato».

come venga affrontato il tema del monopolio della violenza simbolica dello Stato: questo è al tempo stesso ciò che definisce lo Stato e l'oggetto della sua azione. Per dirla più semplicemente, lo Stato fonda il potere simbolico "e" si afferma attraverso di esso, si costituisce cioè per mezzo di un "colpo di Stato", ossia accumulando potere simbolico, presentandosi, di conseguenza, come un già "dato" (come un soggetto d'azione) prima del suo "darsi".

Vorrei ora passare velocemente ad un altro testo e poi tornare di nuovo al corso di Bourdieu. Nel 1990, il sociologo rilascia un'intervista (per *France Culture*) con Antoine Spire, Pascale Casanova e Miguel Bennisayag, trascritta in *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner* (Bourdieu 2002). E a proposito del funzionamento del potere e di come si organizza la dominazione sociale, Bourdieu risponde:

Quando i filosofi parlano di potere, lo cercano da qualche parte, pensano sempre allo Stato, a dei luoghi in cui il potere è incarnato, mentre il potere è inafferrabile, è ovunque e da nessuna parte, il che non vuol dire che non sia piuttosto in certi luoghi che in altri – in una struttura, ci sono dei luoghi centrali. E quindi, fare una genealogia, come dice, della dominazione, è cercare il potere sia nei meccanismi sociali che producono delle strutture ed anche nella testa degli individui. [...] Queste strutture non possono funzionare se non con la complicità degli agenti che hanno interiorizzato le strutture secondo le quali il mondo è organizzato. [...] Si dice: "Abbasso lo Stato!". Bene, lo Stato non agisce se non con ciò che ha messo di lui stesso nel nostro cervello, e vi è dunque una sorta di psicanalisi dello spirito umano che è la condizione di una lotta organizzata. Diciamo che una lotta politica organizzata comincia da sé stessi. Siamo, attraverso questo habitus, attraverso questa storia incorporata, sempre esposti a essere complici di coercizioni che si esercitano su di noi, a collaborare alla nostra propria dominazione (ivi, p. 19)¹¹.

È curioso notare che in questa occasione Bourdieu utilizzi il termine genealogia e non genetica, come d'altra parte fa anche in altri momenti del corso *Sur l'État*. Per esempio, e cito dal primo corso, Bourdieu chiede: «Come è possibile tracciare una genealogia storica di ciò che si è soliti chiamare Stato?» (2013, p. 67)¹². Condizione della lotta politica organizzata è il movimento di auto-riflessione che invita a fare Bourdieu: la presa di distanza dall'«oggetto impensabile» è in primo luogo un movimento di *recul* dal nostro stesso modo di pensare e dalle categorie che utilizziamo, l'analisi che deve essere fatta circa la violenza simbolica di cui lo Stato detiene il monopolio passa in primo luogo, e necessariamente, attraverso una presa di distanza da sé.

11 Traduzione mia.

12 Si veda anche ivi, pp. 94-95.

Tornando al corso bourdieusiano, vorrei ora analizzare la terza occasione in cui viene citato Foucault. Siamo all'altezza della lezione del 12 dicembre 1991 e, in questo passaggio, Bourdieu esprime la propria insofferenza rispetto a quelle che chiama le «*théories éliaso-foucaldeinnes*». Queste si focalizzerebbero unicamente sull'aspetto disciplinare dello Stato: ricordando e sottolineando esclusivamente l'aspetto di domesticazione dimenticano di considerare l'integrazione «dei dominati». La costruzione dello Stato avviene attraverso l'assistenza e la filantropia, l'integrazione è un movimento verso il centro, è la partecipazione all'illusione, cioè al gioco universalista dello Stato¹³.

Ma cosa sarebbe se non precisamente «l'integrazione» quando Foucault pensa alla disciplina? Vorrei riprendere qui un passaggio di *La société punitive*, il corso tenuto da Foucault nel 1972 al Collège de France. Nelle pagine che precedono il passaggio sul quale vorrei focalizzarmi, Foucault si dedica a delineare le differenze tra quelli che chiama strumenti di «*soustraction*» (di sottrazione) e di «*sequestration*» (sequestro):

In tutti questi casi, la funzione dell'apparato rispetto alla marginalità è completamente diversa dal sistema uniforme dell'internamento classico: non si tratta affatto di emarginare, ma di fissare all'interno di un certo sistema di trasmissione del sapere, di normalizzazione, di produzione. [...] La macchina lavora per demarginalizzare e l'emarginazione non è che un effetto laterale (Foucault 2016, pp. 224-225).

Assistenza e filantropia, per come si sono costruite cos'altro sarebbero se non pratiche di integrazione governamentali che si danno nella società disciplinare, caratterizzata dall'*examen*, dalla prova permanente, dalla moralizzazione della classe operaia, dal libretto di risparmio, dall'insegnamento alla previdenza, dalle tecnologie di responsabilizzazione, per un intervento sugli illegalismi? Ad un certo punto non si tratta più di mettere

13 Bourdieu 2012, p. 566: «Les théories éliaso-foucaldeinnes m'énervent un peu parce qu'elles retiennent uniquement l'aspect discipline de l'État. Or l'État ne marcherait pas du tout s'il était seulement domestication: il est aussi assistance, philanthropie, etc. Construire la nation, construire l'État, construire la nation à partir de l'État, c'est favoriser l'«*intégration*» des dominés. Intégration: voilà encore un de ces mots qui a été beaucoup employé dans des contextes politiques différents, qui resurgit aujourd'hui, mais qui veut dire deux choses. C'est un mouvement vers le centre, c'est une participation à l'*illusio* (entrer dans le jeu) et, en même temps, intégration s'oppose à sécession, au fait de sortir de l'État. L'un des choses que l'on oublie, qui resurgit par exemple lorsque les mouvements contre l'État prennent la forme nationale, c'est qu'une des alternatives dans les luttes est l'alternative de l'intégration/assimilation et de la sécession, la sécession pouvant prendre la forme d'une rupture.»

al bando, di esiliare, marginalizzare le soggettività ma di correggerle, normalizzarle, educarle e fissarle. E soprattutto, per Foucault, quello che diventa essenziale e centrale è la fabbricazione del sociale. Questo può essere fatto attraverso le istituzioni di normalizzazione, attraverso la creazione di un'immagine della società e attraverso la creazione di una norma sociale. Riprendo qui sempre da *La société punitive*:

L'istituzione di sequestro [...] ha la funzione di fabbricare il sociale. Tra le classi in cui funzionano questi sistemi di sequestro e lo Stato a cui si appoggiano, questi sistemi hanno la funzione, tra l'altro, di costituire un'immagine della società, una norma sociale. Le istituzioni di sequestro fabbricano qualcosa che è al tempo stesso interdetto, norma e che deve diventare realtà: sono istituzioni di normalizzazione (ivi, p. 231).

Per concludere. In entrambi gli autori è presente l'esigenza di uscire da una rappresentazione trascendente dello Stato ma il movimento che operano è molto differente: né Bourdieu né Foucault localizzano il potere "nello Stato" ma il primo gli assegna un ruolo preminente, paradossalmente, cadendo, a mio avviso, in quell'ontologia dello Stato di cui parla Foucault. È d'altra parte di Bourdieu l'affermazione che «lo Stato è una finzione giuridica prodotta da giuristi che si sono prodotti in quanto tali producendo lo Stato» (2013, p. 95). Quest'ultimo invece, ricorrendo alla figura del governo e intendendolo come una peripezia di quest'ultimo, lo coglie nella sua specificità di concrezione di "esercizio" di potere. A questo proposito, e riflettendo circa la «localizzazione del potere» in un passaggio del corso del '72-'73, afferma Foucault:

Ora, non credo che il potere possa essere descritto in maniera adeguata come qualcosa che sarebbe localizzato negli apparati di Stato. E non basta nemmeno dire che gli apparati di Stato sono la posta in gioco di una lotta, interna o esterna. Mi sembra piuttosto che l'apparato di Stato sia una forma concentrata, o comunque una struttura d'appoggio, di un sistema di potere che va ben oltre e più in profondità. Questo fa sì che in pratica, né il controllo né la distruzione dell'apparato di Stato siano sufficienti a trasformare o a far scomparire un certo tipo di potere, quello in cui ha funzionato (2016, p. 245).

Il ricorso allo studio della ragione governamentale allora sembrerebbe essere una presa di distanza dall'oggetto che, venendo relativizzato, sembrerebbe essere più afferrabile.

Clara Mogno
Università degli Studi di Padova
(clara.mogno@hotmail.it)

Bibliografia

- Bourdieu P., 1977, *Sur le pouvoir symbolique*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», vol. 32, n. 3, pp. 405-411.
- Id., 1989, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit.
- Id., 2002, “*Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*”. *Entretien avec Antoine Spire*, Paris, Éditions de l'Aube.
- Id., 2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Éditions du Seuil.
- Id., 2013, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2012).
- Bourdieu P., Passeron J-C., 1964, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit.
- Id., 1970, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit.
- Foucault M., 2001, *Michel Foucault. Les réponses du philosophe*, in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, n° 163, pp. 1673-1685 (ed. or. 1975).
- Id., 2005, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004).
- Id., 2016, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2013).
- Skornicki A., 2015, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Éditions Les prairies ordinaires.

CHRISTIAN LAVAL
FOUCAULT ET BOURDIEU:
À CHACUN SON NÉOLIBÉRALISME?

Abstract:

Foucault and Bourdieu are often opposed as for their respective relation to neoliberalism. The former would have had sympathy with it, whereas the latter would always have expressed a radical critique of it. This schematic opposition does not make much sense. First both of them don't exactly deal with the same object, then they aren't concerned with it at the same time, and most of all they problematize it in their own specific style. Thus the text tries to show that the only way to learn from their analysis of neoliberalism is to contextualize their distinct approaches historically and theoretically.

Keywords:

Foucault, Bourdieu, Neoliberalism, Theoretical Style, Critical Strategy.

Mon propos portera sur les manières dont Foucault et Bourdieu ont traité du néolibéralisme. Se sont-ils «retrouvés» à son propos? La réponse n'a a priori rien d'évident. Ils n'en traitent pas à la même époque, et leur point de départ sont différents. Foucault récuse la sociologie et entend faire de l'histoire. Il ne fait pas une sociologie du néolibéralisme comme Bourdieu, il fait, à la fin des années 1970, une histoire du néolibéralisme à l'intérieur de l'histoire plus vaste de la gouvernementalité. Il y consacre une partie de ses cours au Collège de France, ceux de 1978 et de 1979, intitulés *Sécurité, territoire, population* et surtout *Naissance de la biopolitique*. Bourdieu lui s'attaque très frontalement dans les années 1990 à l'utopie de la science économique *mainstream*, laquelle devient à ses yeux la matrice idéologique à partir de laquelle se renouvellent les formes de domination. Qu'ils n'en traitent ni en même temps ni dans la même perspective n'enlève rien

à l'intérêt de confronter ce qu'ils en ont dit, à condition de ne pas chercher à les opposer comme un certain «air du temps» y invite.

Un certain nombre de sociologues, d'historiens ou de philosophes, se réclamant parfois de Bourdieu, ont entrepris de dresser une sorte de "procès en néolibéralisme" à l'encontre de Foucault. Ils l'ont fait en opposant implicitement Foucault et Bourdieu, c'est-à-dire en construisant après coup une controverse qui n'a pas eu lieu. L'opération suppose de mettre sur un plan unique leurs analyses, d'homogénéiser leurs points de vue, de les réinscrire plus ou moins insidieusement dans notre actualité politique comme si l'un et l'autre avaient été les contemporains du plein épanouissement du phénomène néolibéral. Tandis que Bourdieu aurait tenu une position critique vis-vis du néolibéralisme, Foucault aurait sympathisé avec le néolibéralisme, et pour certains, il aurait même été l'un des acteurs du grand tournant vers la droite de l'intelligentsia française de la fin des années 1970 et des années 1980. On retrouve ici l'un de ces artifices très académiques qui consiste à vouloir rendre homogène ce qui ne l'est pas, à écraser les contextes, à vouloir mettre sur le même plan des démarches théoriques, des intentions politiques, des disciplines scientifiques, soit pour les concilier soit, comme c'est le cas ici, pour les rendre inconciliables. A l'inverse de cette méthode détestable, je voudrais recontextualiser les démarches de l'un et de l'autre, parce que c'est la condition même pour apprécier la portée de leurs analyses respectives. En un mot, mon propos vise à échapper à cette sorte de règlement de comptes *post mortem*.

En tout cas, soyons clair sur un point. Bourdieu et Foucault n'ont pas donné le dernier mot du néolibéralisme, lequel ne cesse de se métamorphoser en se déployant. L'important est ailleurs et concerne la fécondité respective de leurs analyses. Rien sans doute, pour des auteurs soucieux comme eux des transformations sociales et politiques, ne leur était plus étranger que la fixation d'une doctrine à laquelle il faudrait chercher à faire correspondre coûte que coûte les observations que l'on peut faire dans la réalité sociale et politique.

1. *Différence des temps*

Si Foucault traite des premières expérimentations néolibérales des années 1970, Bourdieu est concerné par la première maturité du néolibéralisme, à la fin des années 1980 et dans les années 1990. Foucault a fait preuve d'une grande précocité dans la détection du phénomène. Ni dans les milieux intellectuels ni dans les milieux politiques, il n'était courant de relever dans les

pratiques politiques des années 1970 une franche discontinuité et à peine prenait-on au sérieux le renouveau dans certaines sphères des idées libérales. Les grandes oppositions qui structuraient la lecture du champ politique et socio-économique étaient encore très classiques: gauche/droite, bourgeoisie/classe ouvrière, Etat/société, capitalisme/socialisme, totalitarisme/démocratie. Ce sont précisément à ces grandes catégories de lecture que les analyses de Foucault veulent échapper pour saisir une transformation insidieuse, «grinçante» comme il le dit, de l'art de gouverner.

C'est dans une situation très différente que va se développer la sociologie bourdieusienne du néolibéralisme. Elle prend corps une bonne décennie plus tard, à une époque où les effets des politiques néolibérales s'inscrivent dans les réalités les plus immédiatement vécues, en particulier dans les réalités du travail, des services publics, du logement, de la ville. Cette sociologie est alors en mesure de s'attacher aux "effets sociaux" du néolibéralisme, comme en témoigne *La Misère du monde* en 1993. C'est à partir de ces effets objectivables que le néolibéralisme est construit sociologiquement, selon une méthode qui va des effets aux causes¹.

Pourtant, cette différence d'époque n'explique pas complètement que Bourdieu ne se soit pas intéressé aux analyses de Foucault. Cela nous renvoie à une question plus large, qui est l'ignorance mutuelle, à quelques moments exceptionnels près, qu'ont entretenue, au moins dans leurs œuvres, les deux auteurs. C'est comme si avait fonctionné à plein un certain fonctionnement du champ intellectuel où des «maîtres» ne se discutent pas, ne se citent pas, poursuivent leurs travaux dans l'indifférence feinte ou réelle mais en tout cas effective à l'égard des recherches vivantes des autres. Bourdieu commence vraiment à thématiser le néolibéralisme à la fin des années 1980. Or, il ne mentionne que rarement et de façon allusive les cours du Collège de France de Foucault. Il ne fait pas plus mention des travaux qui se développent en Italie, en Angleterre ou aux Etats-Unis à partir des cours de Foucault, en particulier dans tout le champ d'études sur la gouvernabilité. Durant plus de vingt ans donc, il y a comme une sorte de grand silence du côté bourdieusien sur les analyses foucauldienne du libéralisme et du néolibéralisme, alors même que Bourdieu a commencé de faire du néolibéralisme l'un de ses objets et l'une de ses cibles politiques privilégiés, au point de devenir après les grandes grèves de décembre 1995, «l'intellectuel anti-néolibéral» par excellence. On dira que l'un des obstacles objectifs à cette connaissance est la publication tardive des cours de Foucault qui traitaient du néolibéralisme (ceux de 1978 et 1979) en 2004, soit deux ans

1 Pour une explicitation de cette remontée des effets aux causes, cf. Bourdieu 2013.

après la mort de Bourdieu. Mais on n'oublie pas que Bourdieu est entré au Collège de France en 1982, avec l'aide d'ailleurs de Foucault, et que les résumés de cours lui étaient parfaitement accessibles. Il est difficile de penser qu'il n'ait rien su de ces deux années de cours consacrées à un objet intellectuel et politique qui était devenu tout à fait central pour lui².

La réception intellectuelle et politique des analyses de l'un et de l'autre est particulièrement décalée dans le temps. Il y a là un phénomène curieux de la vie intellectuelle et politique. Avec *la Misère du monde* en 1993, par les prises de position en faveur des grévistes de 1995 puis des autres mouvements sociaux qui ont suivi (mouvements des sans-papiers, des sans-logement, des chômeurs), du fait de son implication directe dans la création d'outils d'intervention politique comme la petite collection *Raisons d'agir*, Bourdieu a incarné l'intellectuel critique du néolibéralisme. Son analyse du néolibéralisme, proche d'une dénonciation militante, semble amplifier un ensemble de points de vue critiques assez répandus contre les réformes «libérales» ou «néolibérales» (le vocabulaire des années 1990 n'était pas encore très fixé). Jusqu'en 2005, la sociologie bourdieusienne connaît son «grand moment politique». Elle allait dans le sens du «sens commun critique», qui interprétait le néolibéralisme comme un «ultra-libéralisme» ou une «utopie» dangereuse. L'incontestable succès des analyses bourdieusiennes ne fut pourtant pas total. Il a rencontré un certain nombre de limites en particulier organisationnelles: l'articulation, qu'espérait Bourdieu, entre les chercheurs critiques, le mouvement social et les syndicats sera un relatif échec³.

Le contraste avec le destin des analyses foucaaldiennes du néolibéralisme est à cet égard très marqué. Ces dernières sont quasiment absentes de la discussion publique en France jusqu'à la parution en 2004 des cours de 1978 et 1979. Foucault n'est plus un auteur considéré comme une ressource importante pour comprendre ce qui s'est passé depuis les années 1980 et 1990.

Foucault, s'il reste encore un intellectuel de référence, si on le cite encore souvent, est alors en passe de devenir un «classique». Son œuvre est mieux accueillie dans l'université, et le nombre de colloques et de livres ou de publication d'inédits qui lui sont consacrés dans les années 1980 et 1990 ne cessent de croître. Il sera célébré comme jamais auparavant pour la

2 On peut même être certain du contraire, dans la mesure où Bourdieu mentionne dans la bibliographie du cours sur l'État la publication de l'article sur la gouvernementalité parue en 1986 dans *Actes. Revue d'action juridique* (n° 54, été 1986).

3 Très vite, les nouveaux lieux de l'engagement anti-néolibéral, ATTAC ou la Fondation Copernic, seront des lieux où les analyses néokeynésiennes ou marxistes se feront nettement plus entendre que les analyses bourdieusiennes.

commémoration des vingt ans de son décès en 2004. S'ouvre une période nouvelle dans la deuxième moitié des années 2000. La parution des cours de Foucault, les échos qu'ils ont, le grand débat public en France autour du Traité constitutionnel européen en 2005, et une série de publications qui remettent en circulation les analyses foucaaldiennes, vont changer la donne assez profondément au point même de modifier, en quelques années, l'approche du néolibéralisme. On peut alors parler d'une "foucauldisation" de l'approche critique du néolibéralisme, ce qui n'ira pas s'en irriter certains.

La «non rencontre» entre les deux auteurs à propos du néolibéralisme n'est pas seulement une question de dates historiques, c'est aussi une question de «temps théoriques» propres à chacun. Par «temps théoriques», il faut entendre la manière dont la problématique du néolibéralisme s'est inscrite dans leur recherche respective. Avec *Naissance de la biopolitique* le néolibéralisme arrive assez soudainement et pour peu de temps sur la table de dissection de Foucault. Il y consacre tout au plus sept leçons, cinq pour l'ordolibéralisme allemand, deux pour le néolibéralisme américain (essentiellement Gary Becker). Si l'on prend un peu de recul, cette question du néolibéralisme arrive sur une trajectoire extrêmement rapide. En deux années de cours, Foucault parcourt à grandes enjambées une longue histoire de la gouvernementalité: il y expose le modèle du pastorat depuis l'Antiquité et les facteurs de sa crise dans la modernité; il y traite de la raison d'Etat, de la biopolitique et du libéralisme jusqu'à ses formes les plus nouvelles. Il réalise là un travail exploratoire et expérimental qui le conduit en accéléré d'une forme de pouvoir à une autre.

Tout différent est le «temps» de Bourdieu. Il n'opère pas de virage brusque, il réalise un infléchissement complexe de son travail et une réorientation lente, presque inavouée de sa sociologie, tout à l'opposé du glissement accéléré de Foucault. En un peu plus de dix ans, de la fin des années 1980 jusqu'à son décès, l'on voit se constituer pas à pas une objectivation du phénomène néolibéral à partir de recherches sur des objets différents: champ économique, médias, grandes écoles et grands corps d'État, travail, marché de la maison individuelle, etc. Ceci nous amène à une autre différence, qui est celle des "styles théoriques".

2. Différence des styles théoriques

Chez Foucault, la recherche est tout sauf une application d'une grille de lecture préalablement fixée, elle se présente plutôt comme une transformation continue des concepts et de leurs relations. Il ne s'agit pas pour

lui d'appliquer des schémas à des «terrains», mais de produire, en même temps qu'il parcourt de nouveaux domaines, des concepts nouveaux. Foucault aborde le néolibéralisme dans un mouvement essentiellement créateur, selon un style de recherche où les analyses sont très peu stabilisées. Le lecteur est toujours frappé de constater cette irruption permanente de concepts qu'il transforme ou abandonne tout aussi vite. C'est un mouvement permanent qui l'amène à opérer des glissements rapides dans ses analyses, avec des sortes de long travelling historiques audacieux.

A la transformation indéfinie des concepts chez Foucault s'oppose une méthode de transposition contrôlée des concepts chez Bourdieu. Ce dernier a un tout autre style de travail, qui consiste à faire fonctionner un appareil conceptuel assez stabilisé sur différents objets ou domaines avec des variations très mineures. Qu'il traite du champ littéraire, du champ politique ou du champ économique, le lecteur est toujours en terre familière, rarement dépaysé, il y reconnaît le style, le phrasé, la grammaire et la syntaxe bourdieusienne. C'est une démarche moins créatrice que méthodique, mettant en œuvre un système conceptuel très construit. Pour concevoir le néolibéralisme, il réutilise des concepts déjà présents, qu'il fait fonctionner sur de nouveaux terrains, non sans établir des liens audacieux entre des «schèmes générateurs» de sa sociologie générale. Il est remarquable de constater combien Bourdieu mobilise à propos du néolibéralisme des séries conceptuelles qui sont nées dans d'autres contextes d'analyses: champ, habitus, capital, déterminants structureaux, luttes, etc., sont les repères rassurants d'un système⁴.

Cette différence dans le style correspond bien entendu à une opposition plus fondamentale qui concerne le traitement de l'histoire. Foucault part de l'hypothèse qu'il existe de grandes discontinuités entre des périodes qui se distinguent par des formes de pouvoir et des structures de savoir singulières dans l'histoire. Bourdieu, lui, part de l'hypothèse que les formes symboliques et les structures sociales sont douées d'inertie et ne changent que lentement. S'il arrive à Bourdieu d'employer la formule si typiquement foucauldienne de «transcendental historique», c'est pour souligner la permanence dans le présent de catégories anciennes qui continuent d'agir inconsciemment, selon la formule qu'il emprunte à Durkheim: «l'inconscient, c'est l'histoire» (2013, p. 78). En somme, ce qui l'intéresse dans l'histoire c'est la manière dont des structures objectives et subjectives s'altèrent tout en perdurant longtemps. Même s'il accuse Foucault ou d'autres de structuralisme *hard*, c'est plutôt lui

4 Sur ce point, cf. Fabiani 2016.

qui des deux est le plus fidèle au programme structuraliste, même s'il a voulu y incorporer l'historicité. Il n'empêche: «l'événement», s'il y a, est toujours à comprendre par rapport à un système de rapports (entre champs, entre habitus et champs, entre formes de capital, etc.). Foucault de son côté a plutôt accentué le surgissement des événements, des ruptures et des discontinuités. Ce qui l'amène à déclarer: «on admet que le structuralisme a été l'effort le plus systématique pour évacuer non seulement de l'ethnologie mais de toute une série d'autres sciences, et même à la limite de l'histoire, le concept d'événement. Je ne vois pas qui peut être plus anti-structuraliste que moi» (2001, pp. 144-145). Cette différence de choix théoriques est au principe de deux modes d'approche difficilement conciliables dans l'analyse qu'ils font du néolibéralisme puisque pour l'un il s'agit d'un «événement» quand pour l'autre il s'agit plutôt d'une «restauration».

3. Différence des stratégies critiques

Pour Foucault, l'intellectuel se définit par la critique des pouvoirs, de tous les pouvoirs. Mais le libéralisme est aussi une approche critique du pouvoir, une critique externe au nom de droits fondamentaux et/ou une critique interne au nom des effets en termes d'utilité. Le rapport entre le libéralisme comme critique du pouvoir et la fonction critique des intellectuels est une question délicate, nécessairement problématique. Foucault n'est pas «libéral» si l'on suit l'analyse qu'il en fait: un pouvoir qui adopte ou prétend adopter une démarche critique, qui prétend même monopoliser la critique des gouvernés, est sans doute plus rusé qu'aucun autre pour imposer des modes de gouvernement à travers une liberté concédée et contrôlée mais il reste un pouvoir. C'est là tout l'enjeu de son analyse qui ne prend jamais un tour apologétique, mais cherche à comprendre la spécificité du libéralisme. Il faut mettre en regard cette analyse des formes gouvernementales avec toutes les fois où il explique que tout ce qui a relevé jusqu'à présent du socialisme est en échec et qu'il faut inventer autre chose. «Inventer autre chose» ne veut pas dire adhérer au projet néolibéral, cela signifie plutôt inventer un mode propre de gouvernementalité alternatif, c'est-à-dire quelque chose qui n'existe pas encore. Qui mènera ce travail d'invention? On peut penser qu'aux yeux de Foucault, les mouvements nés dans les années 1970 (mouvements homosexuels, mouvements féministes, mouvements contre-culturels, artistiques, etc.) étaient bien placés pour jouer ce rôle historique.

Chez Bourdieu la stratégie critique est assez différente. Non pas qu'il n'ait pas donné de l'importance aux inventions symboliques et politiques, aux formes d'action ou d'organisation nouvelles. Il cherche plutôt une alliance entre les intellectuels menacés dans leur autonomie par la domination économique et les membres des classes populaires ou moyennes en voie de paupérisation et de précarisation. Cette alliance appelle l'invention d'un nouvel intellectuel, «l'intellectuel collectif critique», organisé d'une façon nouvelle, non partielle, et qui constituerait un nouvel organe de lutte à l'intérieur du mouvement social. Ainsi, l'intervention de Bourdieu ne vise pas seulement à appuyer ponctuellement des revendications et à accompagner un mouvement de l'extérieur, elle se veut directe et systématique, elle entend produire des effets "au sein" même du mouvement social et syndical. Bourdieu en appelle à une modification des formes et des géographies de l'action, démarche qui d'ailleurs a été mal ressentie à l'époque par beaucoup d'acteurs du mouvement social qui y ont vu une forme d'ingérence, ce qui explique aussi en partie l'échec à court terme des projets de Bourdieu. Son ambition visait une redéfinition des relations entre chercheurs et militants, entre sciences sociales et mouvement social par la mobilisation la plus directe possible du capital scientifique dans l'action. L'intuition stratégique de Bourdieu tenait que le mouvement social, de son côté, devait tirer le meilleur parti des acquis des sciences sociales pour accroître son efficacité politique et que les sciences sociales, de leur côté, devaient trouver dans le mouvement social et les syndicats des alliés pour défendre leur autonomie scientifique. Il s'agissait donc de prendre appui sur le mouvement social afin d'endiguer l'impérialisme économique, lequel alimentait une "utopie" en voie de réalisation du fait des politiques néolibérales mises en œuvre depuis les années 1980. En somme, la sociologie et le mouvement social avaient exactement le même ennemi à partir du moment où le modèle économique abstrait de l'*homo oeconomicus* est érigé en modèle de société à réaliser et en type humain à accomplir (Bourdieu 1998b).

4. Différence des références et des définitions

Les versions du néolibéralisme selon Bourdieu ou Foucault ne sont pas construites à partir des mêmes auteurs, contenues dans le même corpus. Pour Bourdieu, le néolibéralisme c'est avant toute chose ce qu'on enseigne comme dogme dans les écoles du pouvoir, c'est la croyance économique dans l'équilibre général de Walras, c'est un mythe ou une utopie à effets

performatifs. La «pure fiction mathématique» de la science économique néoclassique est au cœur du néolibéralisme, et la politique néolibérale des gouvernements vise à faire que la réalité devienne conforme à l'ordre pur et parfait de la théorie, laquelle théorie prétendument scientifique, mais en réalité utopique, donne au néolibéralisme son autorité sociale. Le néolibéralisme est donc un scientisme fondé sur «le mythe walrasien de la théorie pure» qui conduit, par son efficacité symbolique, à «dépolitiser» la politique (Bourdieu 2001, p. 57). Le néolibéralisme est avant tout une théorie prétendument scientifique qui appartient au «passé» de la pensée économique. Selon Bourdieu, la critique des doctrines économiques consiste à les renvoyer à une double méconnaissance: celle du théoricien qui met dans la tête des agents sociaux des schémas abstraits qui sont les siens; celle de l'agent social qui méconnaît les conditions historiques et sociales qui l'ont fait faire ce qu'il fait et l'ont fait être ce qu'il est. Le travail de la critique sociologique doit établir le «lien de vérité» entre le schéma abstrait de l'action rationnelle et l'habitus capitaliste en montrant les «fondements sociaux de l'action économique», pour reprendre le titre du cours de Bourdieu au Collège de France durant l'année 1992-1993. La fausse science doit être critiquée par une science sociale mieux fondée, plus réaliste, en un mot plus vraie.

Pour Foucault, les théories néolibérales ne sont ni vraies ni fausses, ce qui compte est leur capacité normative d'informer des politiques qui font agir les individus dans la direction attendue et souhaitée, c'est-à-dire selon un certain régime d'incitations. Le néolibéralisme trouve principalement son inspiration dans l'ordolibéralisme allemand et dans la théorie du capital humain, qu'il cherche à articuler dans un nouveau mode de gouvernement des sujets économiques par les variables du milieu, selon des dispositifs très concrets comme l'impôt négatif ou les interventions sur l'offre et la demande de drogue. Le néolibéralisme ne doit pas être confondu avec un «archéo-libéralisme», un retour à Smith ou à Walras. Foucault entend plutôt en souligner la nouveauté. L'importance du cadre juridico-politique, la manière de contrôler les conduites par un jeu d'incitations liées à la concurrence, la généralisation du modèle de l'entreprise, tout cela n'existait pas comme tel dans l'ancien libéralisme. Le néolibéralisme n'est pas une application dans le domaine politique d'une théorie scientifique, c'est un mode de pouvoir, une «conduite des conduites», ce qui n'est pas la même chose.

Leurs approches restent donc hétérogènes. Pour le dire vite, celle de Foucault est méthodologiquement «positive», celle de Bourdieu méthodologiquement «négative»; la première repose épistémologiquement sur une «histoire politique de la vérité» quand la seconde concerne une lutte interne

aux sciences sociales. Foucault y voit une rupture fondamentale dans la conception de l'homme qui serait due, dit-il, à l'empirisme anglais et qui constituerait un élément décisif dans le nouvel art de gouvernement libéral puis néolibéral. Locke, Hume, Bentham en seraient les grands fondateurs (Foucault 2004, p. 275 sgg.). Ce qui lui importe ce sont les procédures et techniques qui permettent un certain type d'action sur les actions au nom d'une certaine vérité sur l'homme et la société. Bourdieu y voit, de son côté, une erreur théorique logée au cœur de la science économique, reposant sur une abstraction mal fondée, et qui s'est transformée en projet politique de domination mondiale des oligarchies économiques et politiques. Le problème qu'il pose est d'abord celui de la vérité en sciences sociales. Mais la dimension de l'erreur et de l'illusion ne suffit pas à rendre compte de la force du néolibéralisme. Le néolibéralisme procède d'un habitus économique issu des pratiques. Cela donne, on le voit, deux lectures différentes: la lecture de Foucault s'intéresse aux dispositifs et à leurs effets, celle de Bourdieu aux dispositions et à leurs conditions.

Cette différence dans le corpus de référence a également des implications politiques importantes. En apparence, les textes polémiques de Bourdieu ne tranchent pas avec un discours assez répandu à gauche, surtout après 1995, et qui trouvera à s'incarner dans la mouvance altermondialiste, et spécialement dans l'association ATTAC créée en 1998. Selon cette contre-doxa anti-néolibérale, le néolibéralisme est à la fois un utopisme, un scientisme, un naturalisme et un passéisme. En somme, rien de bien nouveau: le néolibéralisme est une «révolution conservatrice» qui entend faire retour à Adam Smith. Les écrits de Bourdieu semblent alors accréditer l'idée très courante selon laquelle le «néolibéralisme» se ramène et se résume à l'apologie «social-darwinienne» du «capitalisme sauvage», c'est-à-dire au refus de toute règle autre que celle du marché autorégulateur et au rejet de toute intervention de l'État. Le néolibéralisme est essentiellement pris sous un angle négatif, comme une logique politique qui «défait», «détruit», «démantèle». Cette conception négative du néolibéralisme mise en œuvre par la haute administration peut ainsi facilement se concilier avec des interprétations keynésiennes ou marxistes qui voient dans la spéculation ou plus essentiellement dans le capital lui-même une puissance autonome qui ne demande qu'à être libérée des entraves politiques. Sur le plan politique, ce type de critique permet d'en appeler à la valeur défensive de l'État en tant qu'organisateur des services publics, regardé comme un dernier rempart devant l'offensive des marchés. Un souverainisme national-populaire peut s'en trouver légitimé, même si Bourdieu a pris parti clairement pour un nouvel internationalisme (Bourdieu 1998a).

La parution très tardive de *Naissance de la biopolitique* a introduit dans cette doxa anti-néolibérale une véritable rupture en mettant en avant le rôle actif de l'État, la gouvernementalisation de l'État, le ciblage des subjectivités, et surtout le passage d'une problématique de la limite de l'action gouvernementale par le marché, qui était le propre du naturalisme libéral classique, à une problématique d'une extension *a priori* illimitée de la logique de marché par l'action gouvernementale. Ce qu'a apporté Foucault sur ce point pourrait se résumer ainsi: alors que la doxa anti-néolibérale interprète les politiques mises en œuvre comme un travail de destruction des règles, de démantèlement des institutions, de libération des forces spontanées du capital et de la finance, Foucault souligne «la positivité du pouvoir», soulignant le travail de construction d'institutions et de diffusion de normes néolibérales. Il permet de saisir non pas ce que ne fait plus l'État néolibéral mais, à l'inverse, ce qu'il fait à la société et ce qu'il se fait à lui-même.

5. *Intersections*

Au-delà de ces différences, quels recoupements peut-on faire entre ces deux analyses? Des jonctions et des articulations sont-elle possibles? Il y a un plan sur lequel à coup sûr ils se rencontrent, c'est celui de l'"historicité de l'homme économique". Le néolibéralisme est un moment d'accélération de la réalisation de l'homme économique par des dispositifs de mise en concurrence et de sanction de mieux en mieux identifiables. C'est ce que constate Bourdieu lorsqu'il écrit: «cette "théorie" originellement désocialisée et déhistoricisée a, aujourd'hui plus que jamais les moyens de se rendre vraie, empiriquement vérifiable» (Bourdieu 1998b, p. 109). Il est un autre terrain commun. Foucault et Bourdieu n'ont eu de cesse chacun à leur manière de se confronter à Marx. Les deux analyses témoignent d'un effort similaire pour sortir du marxisme ossifié. Leur grand point d'accord, le lieu théorique d'une rencontre possible, porte sur la "construction de l'économie capitaliste", laquelle ne suppose pas seulement la destruction des freins, des entraves, des règles, mais réclame la construction d'institutions, de normes, de lois, d'habitus ou de subjectivités. Sur ce point, Foucault est certainement plus cohérent que Bourdieu, qui dans certains de ses propos les plus militants, a donné l'impression que la logique destructrice du néolibéralisme était la seule qui comptait. S'ils sont théoriquement contemporains, c'est qu'ils abandonnent tous les deux, de manière plus ou moins explicite, l'idée selon laquelle le capitalisme serait un mouvement autonome à partir duquel s'édifieraient des superstructures réfléchissant la base économique. La domination de la ratio-

nalité capitaliste ne s'impose pas par le seul dynamisme expansif du capital qui coloniserait par la marchandisation la totalité de l'espace social. Il y faut un levier bureaucratique et une action politique. Le néolibéralisme est œuvre de l'État, lequel ne «démisionne» pas, comme l'a sans doute maladroitement écrit Bourdieu, mais se transforme pour devenir l'agent le plus efficace de la mutation néolibérale des sociétés.

6. *Articulations*

Foucault et Bourdieu ne parlent pas tout à fait de la même chose, à la même époque, et ils n'en parlent pas non plus pour des raisons politiques identiques, avec des intentions théoriques semblables. Cette différence de traitement du néolibéralisme constitue deux «objets» qui sans être totalement étrangers l'un à l'autre, ne se recouvrent pas totalement.

La question à se poser n'est pas seulement de savoir ce que chacun des auteurs a légué à la postérité de la recherche, et ce que l'on peut tirer séparément de leurs analyses respectives. Elle est de savoir ce que l'on peut tirer des "relations" entre des approches distinctes. Rien ne nous empêche d'essayer de les articuler, mais cela suppose de ne pas traiter ces analyses comme des corps théoriques clos sur eux-mêmes qu'il faudrait prendre en bloc et répéter dogmatiquement, mais comme des outils dont nous pouvons disposer librement pour rendre compte de ce qui s'est produit depuis les années 1970 et de ce qui continue de se produire de façon accélérée aujourd'hui.

Les travaux de Foucault et Bourdieu ont connu des prolongements féconds. Ces travaux ont depuis enrichi notre connaissance des conséquences variées, durables et profondes du néolibéralisme. Si l'on ne veut pas se contenter de la seule opération exégétique, le travail consiste plus que jamais à élargir le champ de la réflexion et à corriger ce qui, chez chacun des auteurs, relève d'un stade révolu du néolibéralisme ou procède d'hypothèses invalidées. Mais il consiste aussi, si l'on veut prolonger les travaux de Foucault et de Bourdieu, à apprendre à les croiser en tirant de l'un et de l'autre ce qui en reste le plus précieux. Pour n'en donner qu'un exemple, on ne peut pas traiter aujourd'hui des stratégies néolibérales sans prendre en compte les forces sociales et économiques qui les mettent en œuvre. Une sociologie des oligarchies permettant une analyse du «champ du pouvoir» est à cet égard indispensable. Mais on ne peut supposer, à la façon trop simple de certains marxistes, que ces stratégies sont le résultat de décisions politiques d'une classe déjà-là, en mal de revanche sur les compromis du passé. Il importe plutôt de saisir que la rationalité néolibérale n'est pas seu-

lement une production de classes déjà existantes mais qu'elle contribue par sa mise en œuvre à une recomposition des oligarchies comme des groupes populaires. Cette articulation concrète ne peut pas se faire sans contester les points de vue trop unilatéraux de l'un et de l'autre. La tâche à mener consiste plutôt à faire jouer l'un contre l'autre et à introduire ce qui manque chez l'un et chez l'autre, à la manière de Wendy Brown par exemple quand elle montre que la logique du capital ou la question démocratique sont malheureusement largement absentes des analyses de Foucault (Brown 2015).

La dernière leçon que nous ont léguée et Foucault et Bourdieu est peut-être aussi importante que le contenu de leurs analyses respectives. Le modèle d'intellectuels qu'ils incarnent est directement contraire à toutes les formes de soumission imposées au chercheur, les plus ouvertes ou les plus insidieuses. Parmi ces dernières, il y a cette injonction des pouvoirs d'observer une stricte «neutralité axiologique», voire d'afficher une indifférence politique. Cette injonction très politique de dépolitiser la recherche, intériorisée par certains agents de l'institution universitaire en mal de «professionnalisation» de la philosophie et des sciences sociales, est sans doute la manière la plus perverse aujourd'hui de stériliser et d'anesthésier la pensée. Cette dépolitisation n'est rien d'autre qu'une manière de faire de l'intellectuel un «expert» au service de la «gouvernance», c'est-à-dire un être très politique qui cache sa fonction réelle derrière sa compétence technique. Les transformations actuelles des institutions de la connaissance tendent à interdire ce qu'ont fait et ce qu'ont représenté en leur temps Foucault et Bourdieu. Il importe de défendre leurs exigences et de prolonger leurs libertés. C'était celle de Freud déjà, en butte à toutes les formes de refus de ce qu'il avait à dire, et qui avait bien vu que le problème de l'intellectuel dans une société comme la nôtre est encore et toujours «l'autonomie du travailleur intellectuel» (Freud 1991).

Christian Laval
 Université Paris-Ouest Nanterre La Défense
 (chr.laval@wanadoo.fr)

Bibliographie

- Bourdieu P., 1998a, *Pour un nouvel internationalisme*, in Id., *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Liber-Raisons d'Agir, pp. 66-75.
- Id., 1998b, *Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites*, in Id., *Contre-feux*, cit., pp. 108-119.

- Id., 2001, *Contre la politique de dépolitisation. Une coordination ouverte*, in Id., *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Liber-Raisons d'Agir, pp. 57-72.
- Id., 2013, *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998-2000)*, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, Paris, Seuil.
- Brown W., 2015, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New-York, Zone Books.
- Fabiani J.-L., 2016, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil.
- Foucault M., 2001, *Entretien avec Michel Foucault*, in Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, n° 192, pp. 140-160 (ed. or. 1977).
- Id., 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Freud S., 1991, *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Gallimard (ed. or. 1914).

*Finito di stampare
nel mese di novembre 2017
da Digital Team - Fano (PU)*