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 Galioto, 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
di Gianvito Brindisi e Orazio Irrera 7

Il discorso della filosofia fra Bourdieu e Foucault
di Pierpaolo Cesaroni 19

Du discours à la pratique
di Jean-Louis Fabiani 31

L'irrequietezza delle possibilità.
Appunti sulla meccanica delle forze in Bourdieu e Foucault
di Ciro Tarantino 51

Al di là e al di qua di Spinoza: oggetto e posture dell'*intelligere*
in Bourdieu e Foucault
di Antonello Petrillo 65

Foucault, Bourdieu et la sociologie de la philosophie.
À propos des *Leçons sur la volonté de savoir*
di José Luis Moreno Pestaña 87

Il potere del sapere: il sistema d'istruzione superiore
nell'(auto)critica di due "eretici consacrati"
di Eleonora de Conciliis 99

L'effetto Manet.
Foucault e Bourdieu tra epistemologia della pratica pittorica
e gesto critico
di Ilaria Fornacciari 115

Gettati nell'ordine.
Appunti su assoggettamento e soggettivazione in Bourdieu e Foucault
di Gabriella Paolucci 131

Corps, sexe et genre.
Un dialogue impossible entre Bourdieu et Foucault?
di Philippe Sabot 151

La forza delle parole.
Bourdieu, Foucault e il soldato impossibile
di Daniele Lorenzini 165

Dall'*habitus* all'*ethos*
di Orazio Irrera 179

Sociologia e genealogia delle classificazioni giudiziarie.
Bourdieu e Foucault a confronto
di Gianvito Brindisi 199

Le peripezie dello Stato tra Foucault e Bourdieu
di Clara Mogno 219

Foucault et Bourdieu: à chacun son néolibéralisme?
di Christian Laval 231

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 filosofia[1]. 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 esteriorità 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. Ritornerò 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 obbiettivo 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 2001[2], 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 2004[2]); la seconda comparve invece l'anno successivo nella rivista giapponese *Paideia* con il semplice titolo *Risposta a Derrida* (Foucault 2001[3]).

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-università[2]; 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'obbiettivo 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» (2001[2], 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 2001[2], 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 rispedirla 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 risponderebbe (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-università[5]), 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 2002[3])[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 1990[2], pp. 145-147.

viene praticata e insegnata in Francia» (Foucault 2001[3], 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» (2004[2], 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 Greph (*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'università[7]. 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 critica[8].

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 (Greph) 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 Greph 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 Greph (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 1999[3], 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» (2004[2], 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 (2001[3], 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 istituirsi 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., 2001[2], *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., 2002[3], *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., 1990[2], *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (ed. or. 1989).

Foucault M., 1999[3], *L'archeologia del sapere*, a cura di Bogliolo G., Milano, Rizzoli (ed. or. 1969).
Id., 2001[3], *Risposta a Derrida*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, pp. 101-117 (ed. or. 1972).
Id., 2004[2], *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.