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

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 contradditori 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 presente[1]. 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 intellettuali[3], 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 olandese[4] 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 Descartes[6].

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 Nietsche, 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 conoscenza[8], 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 Fischer[10]. 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*), compiangerli (*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 Spinoza[12]; Nietzsche si sarebbe concentrato esclusivamente su quest'ultima[13], 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-obiettivista con la quale Foucault, schierando lucidamente Nietzsche nel proprio campo[14], 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 "miseria 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 algori 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 *detestari* 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'intervistato[19]. Nel rileggere oggi le testimonianze raccolte in questa ricerca del lontano 1993, è difficile obliterare che uno dei pregi principali de *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'*allodoxia*: «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 *allodoxie* – 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 compari 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 additare[20]. 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 aletheùein*, 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 prescrittivismo 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'*héxis tôn aletheùein* – 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 étudiantes 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.), Á *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* Penìa*: 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).