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

Eleonora de Conciliis

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

*Abstract:*

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

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

*Keywords:*

Power, Knowledge, Habitus, Teaching, University

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

la loro diversa postura (*hexis*) accademica, ovvero la loro posizione all'interno del mondo universitario francese[1].

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

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

Rispetto all'esigenza, molto sentita in quegli anni dai giovani studiosi, di "uscire fuori" dalla filosofia e dalla sua scena tradizionale, l'università, si delineano due traiettorie problematicamente eretiche e per così dire chiasmatiche, poiché Foucault va (o meglio ritorna, pur con molte riserve) dalla psicopatologia alla filosofia, sostenendo la doppia tesi di dottorato (*Storia della follia* e l'introduzione-traduzione dell'*Antropologia pragmatica* di Kant), mentre Bourdieu, che si rifiuta di sostenere la tesi (o meglio di sottomettersi al suo rituale) e perciò non potrà a sua volta dirigerne una, va più decisamente dalla filosofia alla sociologia[3]. La sua letterale devia-

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

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

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

zione ha come primo esito manifesto proprio una critica del sistema d'istruzione superiore, *I Delfini* (Bourdieu, Passeron 2006): una radiografia della cultura studentesca, in cui da un lato si profila l'analisi dell'università come campo subordinato (anche economicamente) a quello politico, ma dall'altro si sostiene, con fiducia illuministica nel potere del sapere, che è "all'interno" delle istituzioni che bisogna adoperarsi per universalizzare le condizioni d'accesso all'universale, per compiere, attraverso una sorta di *Realpolitik* pedagogica, una rivoluzione simbolico-cognitiva: un'azione politico-culturale orientata verso la difesa e l'ampliamento della cultura scolastica, intesa non come riproduzione del privilegio di classe, bensì come condizione sociale dell'esercizio della ragione – pur sapendo che questa è completamente storica[4].

Nello stesso periodo in cui Bourdieu si colloca apertamente a sinistra, Foucault partecipa alla riforma Fouchet[5], invitato dal suo ex compagno di studi Jean Knapp; contro tale riforma – che intende finanziare le scuole private, privilegiare il settore scientifico rispetto a quello umanistico-filosofico e ridurre le ore d'insegnamento di filosofia nei licei (esattamente come cinquant'anni dopo accadrà nel nostro paese) – Althusser, Ricoeur e gli stessi Bourdieu e Passeron rivendicano l'abolizione degli esami di accesso all'università, sostenendo che l'insegnamento non deve preparare l'allievo ad assumere un determinato ruolo nella società, ma a darsi un'educazione permanente, mentre Foucault, secondo Eribon, «prende molto sul serio la sua partecipazione al varo della riforma» (1991, p. 179). Se tuttavia si leggono i verbali delle sedute della commissione incaricata di progettarla e discuterla, custoditi nell'Archivio del ministero dell'Educazione Nazionale (Mariani 2000, pp. 169-200), si scopre che egli vi partecipa solo a partire dall'autunno del '64, e prende la parola appena cinque volte, intervenendo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e ciò dopo aver stigmatizzato il "parcheggio" degli studenti nei campus statunitensi, in una straordinaria convergenza col Bourdieu dei *Delfini* sui temi dell'*otium* e dell'*illusio* scolastica[7]:

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

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

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

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

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

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

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

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

Il potere, insomma, "ha sempre il volto del sapere". Ma proprio per ciò Foucault, nella sua silenziosa ripresa di Bourdieu, sembra proporre una via d'uscita "dall'interno": un contropotere dell'insegnante che consisterebbe nell'insegnare un sapere "diverso", e una diversa libido sciendi. Nella celebre intervista del 1976 sulla funzione dell'intellettuale, che apre *Microfisica del potere*, parlando dell'economia politica della verità, egli indica l'università come una delle sue principali sedi di produzione[9]: se la verità è la posta in gioco del potere del sapere accademico, il professore è un detentore di verità – ma, potremmo aggiungere, deve esserlo come intellettuale specifico, e "non" come intellettuale universale: «Non si tratta di affrancare la verità da ogni sistema di potere» – cosa impossibile, giacché «la verità è essa stessa potere», il quale del resto, per Foucault, "non è il male"; né si tratta di de-scolarizzare o, in termini bourdieusiani, di abolire gli habitus scolastici – cosa altrettanto impossibile, se si vuole trasmettere la cultura –, bensì di modificarli, ossia di «staccare il potere della verità dalle forme di egemonia in cui funziona» (Foucault 1977b, p. 28), facendolo funzionare in un altro modo, anche e soprattutto all'interno dell'università[10].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. A questo punto, direi che ci sono due poteri del sapere universitario e nessuna "essenza" dell'università[13]. C'è un potere effettuale, politicamente integrato, in forza del quale essa funziona come dispositivo o campo di potere-sapere, col suo rituale, le sue illusioni, la sua pressione psicologica. Al di sotto di questo c'è però un potere ineffettuale, un contropotere perverso e narcisistico ma anche smascherante, critico-riflessivo, la cui posta in gioco, per dirla con Foucault, è «l'elemento sfuggente». L'espressione «il potere del sapere», applicata all'insegnamento, va dunque intesa in due sensi: quello del dominio, dell'integrazione e della riproduzione del dominio tramite la violenza simbolica, e quello dell'emancipazione, col sovrappiù di godimento nietzscheano, della sconsacrazione. Questo secondo senso si dischiude tuttavia solo come rovescio del primo: ne è il frutto proibito, e agisce sia in Foucault che in Bourdieu. Mentre tuttavia Bourdieu, da illuminista, crede nella sociologia e nella conoscenza come a ciò che può "sfuggire" al cerchio storicista e sociologista (2013, p. 329), credendo così a una paradossale fuoriuscita dalla storia attraverso la storia (è quanto afferma nella *Lezione sulla lezione*, alla presenza di Foucault riconosciuto come "maestro"), Foucault ci sprofonda dentro; da tale punto di vista, il "fuori" foucaultiano è "dentro" la storia: è la storia che devasta il corpo, il corpo tutto impresso di storia (come si legge in *Nietzsche, la genealogia, la storia*). Se inoltre l'università è un terreno di scontro su cui trasformare i rapporti di forza o mantenere le posizioni di potere-sapere, Foucault non cerca di farlo: ne resta fuori pur godendo del privilegio professorale dell'*otium*. Per lui infatti, come per Nietzsche, la filosofia è superiore alla stessa università: il filosofo "non è" un professore, e quando lo è, è un eretico senza corona. Perciò, per dirla con Lacan, oltre ad essere una sorta di pensatore "estimo" alla filosofia, Foucault è una sorta di anti-maître: un genealogista puro riluttante a condurre gruppi di ricerca, tanto che quando ci ha provato avrebbe chiesto aiuto proprio a Bourdieu – il quale invece, da maître riflessivo, ha fatto "scuola". Nel suo sacerdozio sociologico, più che filosofico (ivi, p. 337), egli è stato un eretico che si auto-sconsacra, "ma fino a un certo punto" (come intuivano i suoi allievi divinizzandone il nome: Bour-Dieu), forse perché, in una forma estrema di *illusio* scolastica o di perverso misconoscimento, ha creduto nel potere anti-pastorale del sapere: in una riflessività che si può esercitare solo all'interno dell'é*glise* accademica. In tale prospettiva i noti, sgradevoli giudizi su Foucault, sul suo disprezzo per la sociologia e la sua omosessualità (2005, pp. 24, 77), segnalano forse una differenza insormontabile, più importante delle

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

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

Ritengo tuttavia che in un immaginario rendez-vous sullo stato attuale del sistema d'istruzione superiore (licei e università, in particolare quella italiana), Foucault e Bourdieu sarebbero stati completamente d'accordo sul suo fallimento culturale e politico, nonché sul rischio della sua estinzione storica, paventato di recente da Macherey (2013, pp. 253-256). Dopo l'inversione rituale e simbolica (carnevalesca) del rapporto pedagogico-magistrale, cioè dopo il rovesciamento teatralizzato della struttura del potere accademico che il Maggio aveva potuto mettere in scena grazie all'istruzione di massa, quel cambiamento radicale dei rapporti tra università e società che Bourdieu auspicava proprio nel '68 non c'è stato, né in Francia né tantomeno in Italia[16]: se la maggior parte degli ex eretici contestatori si sono integrati, anche a livello manageriale, nel sistema universitario (Bourdieu 2013, p. 383), d'altra parte la «confusione …tra le gerarchie accademiche

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

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

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

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

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

*Bibliografia*

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

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