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

Gabriella Paolucci

GETTATI NELL'ORDINE.
Appunti su assoggettamento e soggettivazione in Bourdieu e Foucault

Abstract:

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

Keywords:

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

1. *Usi pratici*

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

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

Il rischio di cadere negli errori della ragione scolastica è tanto più foriero di effetti negativi quando si pretende di mettere a confronto due prospettive teoriche su un tema come quello dell'assoggettamento, così carico d'implicazioni nell'ordine della politica. Quale via d'accesso adottare, dunque, nel momento di accingersi a far dialogare il sociologo con il filosofo, ben sapendo, tra l'altro, che di un tale dialogo non vi è traccia alcuna nelle loro opere, salvo i rari e frettolosi riferimenti, per lo più critici, che Bourdieu dissemina qua e là in direzione di Foucault[1]? Come sottrarsi – o, quantomeno, come esporsi il meno possibile – al rischio di imbalsamare concetti e teorie e neutralizzarne così la portata? In questa sede, una delle opzioni

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

più praticabili[2], e probabilmente anche una delle più feconde, è far parlare le due proposte analitiche in un confronto serrato per vedere se, al di là delle differenze che sussistono tra strategie di nominazione, approcci e metodi d'indagine, si possa cogliere un'analoga *libido sciendi* nel modo di interrogare il potere (e il dominio) e una sorta di complementarietà negli esiti cui questa interrogazione perviene. Rintracciare assonanze e differenze può servire non solo a comprendere meglio la pagina di Foucault attraverso quella di Bourdieu, e viceversa, cosa di per sé non trascurabile. La comparazione critica può essere utile anche e soprattutto a verificare la possibilità di "fare un uso pratico" della loro ricerca, tale da permetterci di continuare a dissodare quel terreno che, in modi differenti e in luoghi separati, ambedue hanno reso fecondo. Se un'ipotesi di questo genere gode di qualche fondamento, a dispetto di quanto lo stesso Bourdieu è andato scrivendo contro una possibile lettura che accomuni il proprio operare a quello di Foucault, potremmo scoprire che il dialogo a distanza tra il sociologo e il filosofo mette in luce rapporti inavvertiti e proprietà nascoste che potremmo impiegare «come strumenti utili e perfettibili», appunto, per la comprensione dei «soggetti» che oggi noi siamo, o piuttosto, come suggerisce Foucault, per rifiutare ciò che siamo (1982). Lo sguardo che i due autori rivolgono al potere, con il situarsi al di là e contro il «postulato della subordinazione» (Deleuze 1986, p. 34), con il rifiuto del naturalismo di un soggetto che preesiste all'impatto con il potere e l'affermazione della mutua costituzione di assoggettamento e soggettivazione, questo sguardo può oggi indicarci i modi e le forme per lo sviluppo di una ricerca per la «verità dell'usurpazione». Usurpazione che, come dice Bourdieu citando Pascal, è stata compiuta in passato senza ragione, e sembra oggi diventata «ragionevole» (1998a, p. 101).

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

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

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

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

2.1. *Sbarazzarsi della sovranità*

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

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

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

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

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

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

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

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

Per comprendere in tutta la sua portata questa posizione è importante ricordare che essa affonda le sue radici nella postura relazionale che sorregge l'intero assetto meta-teorico di Bourdieu. L'intera sua opera è segnata dalla sfida al dualismo post-cartesiano e alle filosofie del soggetto, alle quali contrappone un'epistemologia fondata sulle relazioni. Già presente in nuce nei lavori algerini[3], la postura relazionale è ripresa e sviluppata lungo tutta la carriera del sociologo, fino alla definitiva resa dei conti con il dualismo che troviamo in *Meditazioni pascaliane*. La costruzione di un'epistemologia relazionale che non attribuisca priorità ontologica alla struttura o all'individuo – questo «*ens realissimus* ingenuamente celebrato come la realtà delle realtà» (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 94)[4] – ma che colga i legami reciproci tra le dimensioni del sociale, trova il momento della sua massima efficacia nel disegno di quell'economia generale delle pratiche che si articola intorno alla dialettica tra posizioni sociali, disposizioni e prese di posizione. È in questa prospettiva che prendono corpo le nozioni di *habitus*, di campo e di capitale, e la stessa teoria della violenza simbolica. Con l'*habitus* – vera e propria chiave d'accesso al modo relazionale di pensare l'oggettività sociale – ci si rivolge criticamente sia all'oggettivismo della nozione di "individuo", che alla postura trascendentale del "soggetto". L'io bourdieusiano è un «corpo socializzato, che investe nella pratica principi organizzativi socialmente costruiti e acquisiti nel corso di un'esperienza sociale situata e datata» (Bourdieu 1998a, p. 144). Vi è qui

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

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

un'idea di essenza umana che, rovesciandosi nel suo contrario, si risolve nella relazione[5]. Una visione che richiama molto da vicino il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, cui peraltro Bourdieu fa esplicitamente riferimento. Ma ciò non basterebbe a definire la postura bourdieusiana: la centralità della relazione viene a trovare esplicita manifestazione soltanto nella pratica. Sono le pratiche quotidiane che portano alla luce la dimensione della relazione. È in questa prospettiva che va letta la tessitura della prassiologia bourdieusiana, scienza della relazione tra interiorità e esteriorità, o, più precisamente, della «dialettica tra l'interiorizzazione dell'esteriorità e l'esteriorizzazione dell'interiorità» (Bourdieu 2003, p. 206), che è poi la definizione che Bourdieu dà dell'*habitus*. L'*habitus* è la *lex insita* che rende possibile, al modo delle due pendole di Leibniz, l'armonizzazione oggettiva delle pratiche senza che vi sia alcun direttore d'orchestra. Tra l'oggettività del mondo sociale e la soggettività degli individui vi è, insomma, quella complicità ontologica che è al tempo stesso condizione di possibilità per l'incorporazione delle strutture sociali e fulcro della mutua costituzione di individuo e società.

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

---

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

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

3. *Immanenza del potere e produzione della soggettività*

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

3.1. *Fabbricare soggetti*

Scrive Foucault in *Bisogna difendere la società*:

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

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

compatto e omogeno di esercizio del potere, ma soprattutto perché si opera un rovesciamento dei rapporti tra esterno e interno[7]: le discipline e le norme, così come la violenza simbolica, non si attivano in condizioni di esteriorità rispetto al soggetto, ma operano "in" esso. Non si dà alcun soggetto se non entro il perimetro dato dall'orchestrazione delle forme sociali possibili che un individuo può assumere. Come scrive Judith Butler, «non si dà alcuna costruzione del proprio sé al di fuori di una specifica modalità di assoggettamento» (2006, p. 28). L'azione del potere è inscritta nel corpo e nell'"anima" di ogni singolo individuo, che diventa così il principio stesso del proprio assoggettamento. I codici normativi fabbricano soggetti sovradeterminati, «affetti dalle strutture che informano i loro pensieri e le loro azioni proponendo ruoli da giocare, da interpretare, protagonisti di un'opera il cui testo è già scritto, che non attende altro che di mostrarsi andando in scena» (Macherey 2017, p. 76). È così che individualizzazione e assoggettamento sono mutualmente costituiti.

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

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

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

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

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

3.2. *L'adesione al dominio*

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

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

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

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

4. Somatizzazione del dominio

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

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

ce delle nozioni marxiane di falsa coscienza e di ideologia dominante, nelle formulazioni più mature Bourdieu esclude categoricamente che la violenza simbolica si appigli all'ordine delle idee[11]. È il corpo il solo e unico luogo su cui si scarica tutto il suo potenziale. Dalle ingiunzioni dell'ordine sociale alle strutture cognitive prodotte dallo Stato[12] e incorporate nei cervelli (Bourdieu 2012), il dominio si rivolge al corpo. Coerentemente con la postura anti-intellettualista[13], Bourdieu ribadisce come l'effetto di dominio trovi le proprie condizioni di possibilità non nella logica del discorso – nel «consenso a ragioni» – ma nell'addestramento "positivo" del corpo ad agire in conformità con la riproduzione dell'ordine sociale dato: «Le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto ma al corpo», scrive in *Méditations pascaliennes* (1998a, p. 148). Se ciò è possibile, è perché la violenza simbolica opera, come una sorta d'innesco, attraverso le disposizioni dell'*habitus*. «La forza simbolica è una forma di potere che si esercita sui corpi, direttamente, e, come per magia, in assenza di ogni costrizione fisica; ma questa magia opera solo poggiandosi su disposizioni depositate, vere e proprie molle, nel più profondo dei corpi» (Bourdieu 1998b, pp. 48-49). Bourdieu torna a più riprese su questo punto: dall'analisi delle forme di dominio nella Kabilia alla riflessione sui giovani del Bearn, fino a *Il dominio maschile* (ivi), il volume in cui restituisce un'analitica del soggetto assoggettato tra le più convincenti. L'ordine del maschile s'insedia nei corpi di uomini e donne e attribuisce loro, arbitrariamente, un'essenza cui non possono che conformarsi, diventando così ciò che sono chiamati ad essere:

11 «Se a poco a poco mi sono deciso a bandire l'uso del termine "ideologia", non l'ho fatto soltanto per evitare la polisemia che sembra caratterizzarlo e gli equivoci che ne risultano. Mi sembrava piuttosto che, evocando l'ordine delle idee, e delle azioni che si compiono attraverso e su di esse, esso tenda a far dimenticare uno dei meccanismi più efficaci del mantenimento dell'ordine simbolico, e cioè la *doppia naturalizzazione* che risulta dall'inscrizione del sociale nelle cose e nei corpi […], con gli effetti di violenza simbolica che ne risultano» (Bourdieu 1998a, p. 190).

12 Sarebbe di grande interesse confrontare la visione foucaultiana dello Stato con quella bourdieusiana. Apparentemente contrapposte, presentano in realtà molti aspetti comuni, tra i quali possiamo annoverare prima di tutto la postura metodologica: analizzare lo Stato non per quello che "è", ma per "ciò che fa". Ma vi sono aspetti comuni anche nell'analisi sostantiva. La concezione foucaultiana di un'istituzione che è matrice di individuazione, o nuova forma di potere pastorale (Foucault 1982), non è poi così differente dall'idea bourdieusiana che lo Stato – «banca centrale del capitale simbolico» – contribuisca in modo determinante alla produzione e riproduzione degli strumenti di costruzione della realtà sociale (Bourdieu 2012).

13 Su questo aspetto dell'opera di Bourdieu è particolarmente stimolante l'interpretazione di Macherey 2014.

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

Anche in Foucault il corpo è il luogo cruciale di solidificazione del potere (e del sapere). Non è la ragione né, tanto meno l'ideologia[14], ma il corpo a costituire il punto d'attacco delle relazioni di potere che operano nel chiuso dell'istituzione carceraria, della fabbrica e della scuola, nell'ospedale o nel rapporto psichiatrico, nel dispositivo di sessualità, ecc. Come in Bourdieu, le discipline si applicano alle "disposizioni" del corpo. Legrand osserva a questo riguardo: «Le discipline non hanno tanto l'effetto di produrre delle trasformazioni percepibili solo nella configurazione materiale dei corpi, quanto quella di governare il corpo in quanto matrice d'azione, di configurare il corpo virtuale che, come insieme di disposizioni ad agire, oltrepassa e accompagna il corpo virtuale» (2007). Dalla batailliana *dépense* improduttiva dell'epoca classica, che si applica al corpo secondo le modalità della perdita e della distruzione, al modello disciplinare che prende in carico lo spazio, il tempo e l'attività degli individui, fino alla società della normalizzazione e alla biopolitica, che si occupa della vita degli individui e della collettività, è l'economia dei corpi l'oggetto e lo strumento dell'esercizio del potere. Il potere disciplinare, applicandosi al corpo, depotenzia la sua energia politica inserendolo in complessi meccanismi di piccole costrizioni. È un lavoro di dettaglio sul corpo che si appunta sulla sua anatomia e sulla sua fisiologia, a partire dalle funzioni, dai gesti, dalle condotte. Tutte attività che il sapere descrive, in alleanza con il potere. Il padroneggiamento del corpo si articola così nelle sue stesse pieghe, come «tecnologia politica del corpo» (Foucault 1976, p. 29), cui dà una «forma». Forma che, di volta in volta, è quella del delinquente, dell'operaio, del soldato, dello studente, del medico, del bambino, e che diventa oggetto di un sapere che, dalla prigione alla fabbrica, dal manicomio al dispositivo di sessualità, rafforza la presa sul corpo. Tutti i saperi sul corpo sono effetto e, al tempo stesso, funzione dell'assoggettamento, la cui verità è «sotto condizione politica», come Foucault scrive nella *Volontà di sapere* (1978, p. 11). La verità del sapere, conseguentemente, è condizione di possibilità del successo della presa del potere sul corpo, alla cui efficacia le scienze sociali contribuiscono in modo determinante.

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

5. *Rapporti di forza sociali e strategie di potere*

«Il potere è non-violenza» afferma perentoriamente Foucault parlando della natura del potere come governo, e della *gouvernementalité* come modo per «strutturare il campo di azione degli altri» attraverso l'incitamento e la seduzione (1982, p. 789). «Una relazione violenta […] forza, lega, rompe, distrugge, chiude la porta a tutte le possibilità. Il suo opposto può essere solo la passività, che infrange ogni resistenza» (*ibidem*). La relazione di potere può sussistere soltanto se l'altro è mantenuto nella condizione di agire in un campo aperto di risposte, di reazioni e di possibili invenzioni e non se è costretto dalla violenza in una situazione data. È ciò che Macherey definisce «regime di libertà paradossale, che pone in essere la libertà di coloro che assoggetta» (2017, p. 12). La violenza, nella prospettiva foucaultiana, è semmai strumento o risultato delle relazioni di potere, ma non costituisce una modalità dell'esercizio del potere[15].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

di produzione capitalista e la costituzione di soggetti dotati di disposizioni a produrre che il sistema richiede» (ivi, p. 34). In queste pagine possiamo scorgere, in effetti, quella sintesi tra l'oggettivo (le condizioni materiali) e il soggettivo (le disposizioni) che Bourdieu pone al centro del proprio operare e che Foucault sembra invece negare, soprattutto nell'ultima fase della sua ricerca. Potremmo dunque sostenere che, rispetto a questo problema, coesistono in Foucault posture differenti a seconda della specifica questione affrontata, delle fasi della ricerca, nonché del carattere del testo? È possibile. Anche se questa interpretazione fosse suffragata, non potremmo in ogni caso non costatare che, nell'opera di Foucault presa nel suo complesso, il nesso tra le relazioni di potere, dovunque le si incontrino, e il sistema globale delle condizioni oggettive, rimane in qualche modo problematico e indefinito. Conseguentemente, problematico e indefinito appare anche il concetto foucaultiano di "libertà", in particolar modo quando è innestato nell'analitica e nella genealogia della fase attuale del capitalismo[20]. Un costrutto, questo, dal quale potrebbe essere proficuo ripartire per sondare la possibilità di uno sviluppo della ricerca che intersechi le migliori ragioni di Bourdieu con le proposte più radicali e affascinanti di Foucault.

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

Bibliografia

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

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

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

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