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

Orazio Irrera

DALL'*HABITUS* ALL'*ETHOS*

Abstract:

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

Keywords:

Habitus, Symbolic Violence, Truth, Subjectivation, Critique

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

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

1. *L'habitus e la disciplina*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *La tensione tra habitus ed ethos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. *Conclusioni: l'idea di critica*

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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