

Il rovescio del potere. Michel Foucault e le scienze sociali*

Florence Hulak

Abstract: The article examines the complex relationship between Foucault and the social sciences. Against the two dominant interpretations of his work, it argues that Foucauldian genealogy entails a deeper break with the very idea of the “social” as an autonomous domain of reality, irreducible to either a critique of the knowledge–power nexus or a set of analytical tools. Through a comparison with Weber, Thompson, and Castel, it highlights divergences and interactions between sociology and genealogy.

Keywords: Michel Foucault; Genealogy; Social Sciences; Resistance; Rationality

Abstract: Il contributo esamina il complesso rapporto tra Foucault e le scienze sociali. Contro le due interpretazioni dominanti della sua opera, sostiene che la genealogia foucaultiana implichi una rottura più profonda con l’idea stessa del «sociale» come dominio autonomo della realtà, irriducibile tanto ad una critica del nesso sapere–potere quanto ad un insieme di strumenti analitici. Attraverso un confronto con Weber, Thompson e Castel, vengono messe in luce divergenze e interazioni tra sociologia e genealogia.

Parole chiave: Michel Foucault; Genealogia; Scienze sociali; Resistenza; Razionalità

Introduzione

L’opera di Michel Foucault ha contribuito in maniera decisiva a dissolvere la tradizionale separazione tra l’astrazione filosofica e il lavoro d’archivio caratteristico delle scienze umane e sociali. Ma, pur perseguendo tale apertura, a partire da *Le parole e le cose* egli ha anche assunto queste stesse scienze come oggetto di studio. Se il discorso di Foucault sulla psicologia è esplicitamente critico, quello relativo alle scienze sociali appare più ambiguo, tanto più che egli ha spesso rivendicato una forma di vicinanza alla storia. Come interpretare, dunque, il suo rapporto con le scienze sociali?

Nel dibattito accademico si sono affermate due risposte contrapposte. La prima, spesso adottata dai filosofi, consiste nel presentare Foucault come un critico delle scienze sociali. Tale critica è generalmente interpretata come una

* Traduzione di Annagiulia Canesso.

messa in luce dell'intreccio tra questi saperi e le forme di potere, tanto sul piano della loro origine quanto su quello dei loro effetti pratici. La seconda, più diffusa nelle scienze sociali, tende invece a obliterare questa critica, considerando l'opera foucaultiana come una "cassetta degli attrezzi"¹: i concetti di "disciplina", "governamentalità", "biopotere", "biopolitica", e così via, risultano ormai imprescindibili in diversi ambiti della ricerca. Entrambe queste risposte presentano però delle difficoltà. Da un lato, se l'atteggiamento di Foucault nei confronti delle scienze sociali è effettivamente critico, esso si rivela più sottile di una semplice messa in evidenza della dipendenza pratica tra potere e sapere, in particolare in riferimento alla sociologia. Dall'altro lato, se la lettura dell'opera foucaultiana può risultare feconda per le scienze sociali, essa non si presta però a un uso decontestualizzato, in quanto i suoi concetti perdono significato una volta separati dal problema da cui hanno avuto origine.

Il presente articolo si propone di prendere le distanze da entrambe queste risposte, in primo luogo illustrando la complessità del rapporto che Foucault intrattiene con la sociologia e, in secondo luogo, mostrando come il suo pensiero possa essere impiegato quale strumento di analisi nelle scienze sociali, tenendo conto, allo stesso tempo, degli effetti della profonda rottura tra genealogia e sociologia.

1. Ripensare la rottura tra genealogia e sociologia

La critica che Foucault rivolge alle scienze sociali, in quanto distinte dalle "scienze umane" (che, per Foucault, gravitano attorno alla psicologia), risulta di difficile individuazione non solo perché non è mai stata formulata in modo esplicito, ma anche perché essa ha assunto configurazioni differenti nel corso della sua opera. Per questo motivo, questa critica viene a tratti negata, a tratti invece fraintesa.

1.1 È possibile inscrivere Foucault nella tradizione weberiana?

Quando la critica foucaultiana delle scienze sociali viene accantonata, spesso ciò avviene in nome della sua presunta prossimità a Max Weber, ormai considerato una delle principali figure di riferimento, se non la figura di riferimento, per gran parte della sociologia e delle scienze politiche. Uno dei tentativi più significativi, in Francia, di sostenere tale prossimità è rappresentato dal volume di Arnault Skornicki, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales* [Skornicki 2015]. Al fine di mettere in luce «il contributo di Foucault alla sociologia storica» [*ivi*, p. 23, trad. nostra], egli esamina in un

1. La formula è dello stesso Foucault. Si veda Foucault [(1975) 1994, p. 720].

primo momento la compatibilità metodologica tra l'approccio foucaultiano e quello delle scienze sociali. Skornicki procede quindi a un confronto tra le opere di Foucault e di Weber, da cui emerge l'idea che «le affinità tra genealogia e sociologia [siano] numerose», nella misura in cui esse condividerebbero un approccio «nominalista, processuale, relazionale e agonistico del potere» [ivi, p. 49, trad. nostra]. Tale interpretazione si fonda sulla lettura che Foucault stesso ha proposto di Weber nella fase conclusiva della sua opera. Il celebre testo *Che cos'è l'Illuminismo?* [Foucault (1984) 1998], così come alcune interviste dello stesso periodo [cfr. Foucault (1978) 1994, p. 432; (1982) 1992, p. 135; (1985) 1998, p. 274], contengono infatti alcuni rapidi ma coerenti riferimenti a Weber, sempre tesi a collocare Foucault entro una certa tradizione weberiana.

Per comprenderne il significato, occorre però esaminare più da vicino tali riferimenti. In *Che cos'è l'Illuminismo?*, Foucault si posiziona all'interno di una tradizione di «pensiero critico» che assume la forma «di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità». E precisa inoltre: «è questa forma di filosofia che, da Hegel alla scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber, ha fondato una forma di riflessione all'interno della quale ho cercato di lavorare» [Foucault (1984) 1998, p. 261]. In questo testo, come nelle interviste che l'accompagnano, Weber viene collocato all'interno di una discendenza di filosofi, e non di sociologi. La sua opera appare come una forma di transizione tra Hegel e Nietzsche, da un lato, e tra la Scuola di Francoforte e Foucault, dall'altro. Tutti questi autori risultano accomunati da una riflessione sulla storicità della ragione. Foucault traccia a più riprese un parallelo tra il modo di elaborare la storia della ragione sviluppatosi, attraverso la storia delle scienze, in Francia, all'interno del quale iscrive la propria opera, e quello che si è affermato in Germania sulla scia di Weber [cfr. Foucault (1983) 2001, pp. 310-312]. Si comprende allora come egli non si richiami a Weber in quanto sociologo, ma in quanto quest'ultimo contribuisce a una riflessione filosofica sulla ragione. Il riferimento a Weber, inoltre, conferisce una legittimità empirica e storica a un orientamento che rimane quello della contestazione del progetto sociologico, che Foucault tende sempre a identificare, in realtà, con il progetto della sociologia durkheimiana.

Una citazione del 1984 riassume perfettamente la posizione che Foucault riserva a Weber: «[d]obbiamo allora ricordarci, con Max Weber, che la razionalità non è solamente il prodotto di una società, ma è anche uno dei fattori costitutivi della storia degli uomini» [Foucault (1984) 2001, p. 299]. La questione che conduce Foucault a rivendicare – tardivamente – una prossimità alla Scuola di Francoforte, arrivando a includere la sua tradizione hegeliana,

è il problema del rapporto tra il sociale e il razionale. Foucault contesta il postulato sociologico, fondativo della scuola durkheimiana [cfr. Durkheim, Mauss (1903) 1977], secondo cui la ragione sarebbe essa stessa un prodotto della società. È questo il nucleo del suo conflitto con la sociologia. In questo periodo Foucault insiste sull'importanza di tracciare una storia della ragione, ma ne esclude le versioni hegeliane, che identificano ragione e soggettività, difendendo la costituzione di una storia senza soggetto: le soggettività si collocano sì nella storia, ma in quanto prodotti della storia del dominio della ragione. La ragione, le cui forme non sono anzitutto soggettive, bensì scientifiche, tecniche e politiche, si identifica con il potere e svolge un ruolo costituente – e non costituito – nei confronti di ciò che viene definito il “sociale”. È in questa peculiare forma di storia della ragione che Foucault colloca Weber.

È tuttavia importante ricordare che questa lettura di Weber comporta una deliberata omissione del suo progetto propriamente sociologico. È quanto si tende a dimenticare quando, oggi, si tenta di collocare Foucault nel campo delle scienze sociali invocando la sua dichiarata vicinanza a Weber. Senza poter sviluppare qui tale questione, richiamiamo brevemente le ragioni per cui l'opera di Weber non si inserisce spontaneamente nella storia della ragione entro cui Foucault cerca di integrarla.

In primo luogo, la pluralizzazione dell'esistenza della ragione consiste, nel lavoro di Foucault, nella messa in luce di differenti forme storiche di razionalità, tra le quali egli non stabilisce alcuna gerarchia né, tantomeno, alcun rapporto. Esse sono radicalmente eterogenee tra loro. Ne consegue l'impossibilità di tener conto della distinzione gerarchica, fondamentale per Weber, tra la razionalità rispetto allo scopo – intesa come calcolo mezzo-fine (*Zweckrationalität*) – e la razionalità rispetto al valore (*Wertrationalität*) [cfr. Weber (1922) 1995, pp. 21-22]. Per Weber, infatti, solo la razionalità rispetto al valore, che è presente in tutte le società e consiste nell'agire in modo coerente con i valori socialmente costituiti, è autosufficiente. La razionalità rispetto allo scopo, per Weber, ha senso solamente *in rapporto* a questa razionalità rispetto al valore. Pertanto, il nucleo della razionalità è, per Weber, di natura sociale: si tratta dei valori dei gruppi. La razionalità dipende dal sociale, e non il contrario.

Si può naturalmente ricordare che ciò che Foucault definisce “la storia della ragione” corrisponde, per Weber, alla storia della separazione tra la razionalità rispetto al valore e la razionalità rispetto allo scopo, la quale si realizza attraverso l'ascesa del capitalismo moderno (e della burocrazia), ossia con l'avvento di una pura razionalità rispetto allo scopo, distaccata dai valori che le hanno conferito un senso: la “gabbia d'acciaio” [Weber (1920) 1991, p. 240] di Weber designa

precisamente questa sconnessione. Per Weber, tuttavia, non solo questa separazione non è razionale (esattamente al contrario, essa è irrazionale), ma non costituisce nemmeno il prodotto di una logica autonoma che prevarrebbe sul sociale. Quando incontra una trasformazione storica, Weber si adopera per individuare gli attori sociali che ne sono stati i portatori. Nel caso del capitalismo, questo gruppo portatore è rappresentato dai calvinisti e dai puritani.

È senz'altro possibile individuare alcune affinità tra il modo in cui Weber analizza lo sviluppo del capitalismo e della burocrazia e gli scritti di Foucault. Tale analogia è spesso mobilitata per giustificare il parallelo tra i due autori. Rimane tuttavia una differenza fondamentale tra i due approcci: anche se Weber individua una forma di autonomizzazione della razionalità che finisce per ritorcersi contro le società che l'hanno prodotta, egli vi riconosce però una rottura del legame sociale normale tra le due, ossia di quel legame che risulta prevalente in ogni altra società. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* si colloca infatti all'interno di un ampio lavoro comparativo sulle grandi religioni del mondo, che mira a far emergere, per contrasto, l'assoluta originalità di questo fenomeno storico. In tutte le società, ovunque e in ogni epoca, la razionalità è innanzitutto per Weber una razionalità rispetto al valore, mentre l'autonomizzazione della razionalità rispetto allo scopo costituisce un fenomeno unico e storicamente circoscritto, anche se tende a diffondersi nel mondo attraverso il capitalismo.

Questo punto è fondamentale perché getta le basi per una critica sociologica di tale autonomizzazione della razionalità rispetto allo scopo, la quale può essere concepita come un fenomeno patologico (sebbene, per Weber, inevitabile). Un analogo fondamento normativo della critica all'autonomizzazione della ragione non è però rintracciabile in Foucault, poiché quest'ultimo non mobilita un equivalente della distinzione gerarchica tra razionalità rispetto al valore e razionalità rispetto allo scopo. Egli si limita a dispiegare le forme storiche di razionalità senza metterle in relazione, ma insistendo, al contrario, sulla loro radicale eterogeneità. L'ambizione di avvicinare Foucault a Weber conduce così a occultare il fatto che Weber, al pari dei durkheimiani, fa dipendere la ragione dal sociale, anche se in modo differente. Egli fornisce così le basi per una critica propriamente sociologica dell'autonomizzazione moderna della razionalità rispetto allo scopo.

1.2 Foucault, critico delle scienze sociali

Una volta riconosciuto il divario che separa il progetto foucaultiano da quello delle scienze sociali, possiamo precisare la natura delle critiche che egli rivolge a tali saperi. La critica più immediata riguarda la loro dipendenza dalle

forme di potere dalle quali derivano e che, al contempo, contribuiscono ad alimentare. Nella sua formulazione più radicale, questa critica non si indirizza tuttavia alla sociologia, bensì a saperi più visibilmente implicati nelle forme di potere: l'economia politica o la demografia per quanto riguarda il governo biopolitico delle popolazioni [Foucault (2004) 2005a; (2004) 2005b], e la psicologia per quanto riguarda la disciplina [Foucault (1961) 2025; (1976) 2006], in entrambi i casi con l'affiancamento dei saperi medici. Foucault non affronta invece la questione, ripresa da Gildas Salmon, della nascita dell'antropologia nel contesto coloniale, che si colloca al di fuori del suo campo di analisi, né tantomeno quella della dipendenza della sociologia dai saperi amministrativi prodotti dagli Stati europei. Ciò dipende dal fatto che la critica, pur fondata, al radicamento pratico della sociologia non avrebbe la stessa incisività che essa mostra, in maniera evidente, nel caso della psicologia o dell'economia.

La critica alla sociologia risulta per questo motivo più complessa e il discorso di Foucault a tale riguardo è molto più indiretto e ambivalente. La questione viene in qualche modo elusa in *Le parole e le cose* [Foucault (1966) 1967, pp. 374-392], in quanto la sociologia vi è semplicemente classificata tra le scienze che assumono l'uomo a proprio oggetto, senza prendere in considerazione il decentramento operato dalla sociologia rispetto alla figura psico-antropologica dell'uomo delle scienze umane. Ma Foucault ha poi elaborato versioni molto più articolate di questa critica alla sociologia, che prendono sul serio l'idea dell'autonomizzazione del sociale come piano di realtà: a partire dagli anni Settanta, la scienza sociale appare come il sapere correlativo di un potere con il quale costituisce la matrice dell'esistenza del sociale.

Resta tuttavia il fatto che, se pure questa critica della sociologia costituisce una delle linee direttrici del progetto genealogico di Foucault, egli fatica a svilupparla [Salmon 2016]. È forse per questo che non l'ha mai sistematizzata. Leggendo le lezioni al *Collège de France*, si ha l'impressione che ogni corso esplori una nuova via per formulare questa critica alla sociologia, come se essa gli sfuggisse a ogni tentativo. Salmon ha mostrato in modo convincente che *La società punitiva* [Foucault (2013) 2016] può essere letta come una genealogia della sociologia, nella quale quest'ultima appare come il sapere correlativo al potere disciplinare. Ma in *Nascita della biopolitica* il concetto sociologico di società, erede del concetto di "società civile", diventa l'oggetto della governamentalità liberale [Foucault (2004) 2005b, pp. 241-243]: non è più la disciplina, bensì la governamentalità a costituire la forma di potere che produce l'oggetto di cui la sociologia è il sapere. Tra questi due cicli di lezioni, Foucault abbozza inoltre un ulteriore progetto: nel 1976, *"Bisogna difendere la società"*

[Foucault (1997) 2009] presenta il concetto sociologico e storico di “società” come il risultato di una progressiva appropriazione statale del concetto nobiliare di “razza”, cioè di un gruppo identificato a partire dai propri costumi, dal proprio retaggio e in conflitto con altri gruppi dello stesso tipo². L’idea di società diviene qui correlativa a quella di guerra civile e, una volta assorbita dagli Stati-nazione, può trasformarsi in principio di lotta contro il nemico interno, riconducibile a un’altra razza.

Abbiamo quindi tre tentativi successivi di ricondurre la sociologia a una forma di rapporto di potere, senza però fare riferimento al medesimo tipo di potere, né al medesimo approccio. Inoltre, sebbene si tratti di uno dei fili conduttori delle sue lezioni, esso è solo raramente oggetto di formulazioni esplicite. Come se, a ogni tentativo, Foucault fosse troppo incerto dei risultati per poterli assumere pienamente. Tale difficoltà rimanda a un problema fondamentale nell’opera di Foucault: egli non ha mai smesso di interrogarsi sul tipo di storia che pratica, nonché sulle forme e sulle conseguenze della sua rottura con il discorso delle scienze umane e sociali. Il corso di filosofia che pronuncia nel 1954-1955 mostra già le tracce di questa interrogazione [Foucault 2022].

2. Leggere Foucault nella filosofia delle scienze sociali?

2.1 Interrogare la costituzione storica e politica delle scienze sociali

Pur esitando circa la forma da dare alla sua critica della sociologia, Foucault non ha mai messo in dubbio la necessità di tale critica. Ai suoi occhi, la genealogia si contrappone in modo fondamentale alla sociologia, perché la genealogia si oppone, in generale, alle scienze umane, ma anche, più specificamente, perché essa contesta l’idea che il “sociale” possa costituire un piano fondamentale della realtà, e non l’effetto di un potere. Si deve allora concludere che, per praticare e per pensare le scienze sociali, sia necessario rifiutare Foucault? Questa non sembra essere la proposta più costruttiva, per almeno due ragioni.

Innanzitutto, perché l’opera di Foucault non è un sistema chiuso. Piuttosto che respingerla dall’esterno, è più interessante analizzare il movimento permanente di autocritica che la attraversa. Nel tentativo di decostruire un discorso foucaultiano, spesso si ritrovano gli elementi di tale decostruzione già formulati dallo stesso Foucault, a volte in modo esplicito, altre volte in modo più discreto. Quando, all’inizio del corso del 1976, Foucault afferma che le nozioni di “repressione” e di “guerra” devono «essere considerevolmente modificate se

2. Ho sviluppato l’analisi di questo corso in un altro articolo: Hulak [2018a].

non forse, al limite, abbandonate» [Foucault (1997) 2009, p. 24], egli lascia trasparire una messa in questione dell'intero dispositivo genealogico precedente, fondato sull'idea di guerra civile. Quando nel 1979 suggerisce a Paul Veyne, con grande disappunto di quest'ultimo, una forma di prossimità del suo lavoro alla prasseologia dell'economista liberale Ludwig von Mises [Foucault 2025], rivela una preoccupazione per le conseguenze della sua rottura con lo studio delle norme sociali: essa rischia di ricondurlo al primo avversario della sociologia, vale a dire all'economia politica, nella misura in cui quest'ultima si fonda sull'analisi delle strategie individuali. L'opera di Foucault risulta più feconda se considerata come una forma di dialogo critico con le scienze sociali, piuttosto che come l'opera di un loro avversario.

Ma c'è un'altra ragione, più rilevante, che si ricollega alle riflessioni di Salmon³: Foucault ci costringe a interrogarci sulla costituzione politica e storica dei concetti e delle pratiche delle scienze sociali. Prendere sul serio il pensiero foucaultiano ci impedisce tanto di lasciare che i concetti restino sospesi nell'etere del pensiero puro, quanto di accontentarci di una semplice contestualizzazione politico-sociale dell'ascesa di queste scienze. Foucault non contestualizza (né spiega in termini deterministici) l'emergere delle scienze sociali, ma si propone di mostrare come l'oggetto di queste scienze, il "sociale", sia anche e innanzitutto costituito come oggetto di potere. Ora, accogliere l'interrogativo foucaultiano, pur rifiutando la risposta (o le risposte) che egli fornisce a questa domanda, fa sorgere una nuova esigenza. In un articolo, ho mostrato come Robert Castel si sia dedicato a questo compito: lettore al tempo stesso di Foucault, di Marx e di Durkheim, egli concepisce l'invenzione del "sociale" come un fenomeno storico e politico, senza per questo ridurlo all'espressione di un potere oggettivante. Per Castel, come per i foucaultiani, il "sociale" non preesiste alla "questione sociale". Quest'ultima, tuttavia, non costituisce per Castel (a differenza dei foucaultiani) l'espressione di una logica autonoma del potere, bensì il risultato di lotte sociali che hanno imposto l'imperativo di risolvere il problema delle carenze della solidarietà attraverso il lavoro. Questa altra storia del "sociale" consente di tenere conto del fatto che le istituzioni possono essere allo stesso tempo il prolungamento e lo sviamento delle aspirazioni collettive – ed è precisamente questa alternativa che viene meno nell'analitica foucaultiana del potere.

2.2 I limiti della prospettiva foucaultiana

L'opera di Foucault costituisce dunque una fonte di interrogazione fondamentale per lo studio delle scienze sociali. Essa non può tuttavia sostituirsi

3. Si veda il contributo in questo numero.

alle scienze sociali né alla filosofia delle scienze sociali, poiché la sua volontà di eludere l'esistenza stessa delle norme sociali, il suo rifiuto di considerarle irriducibili alle strategie di potere che le mobilitano, lo conduce a un'aporia che ne compromette la capacità di pensare, e persino di descrivere, le forme di resistenza al potere.

Affronterò tale questione sulla base di un mio articolo precedente [Hulak 2021]. Quest'ultimo tratta del modo in cui Foucault ha utilizzato l'opera dello storico inglese di ascendenza marxiana Edward P. Thompson, la cui produzione mette in evidenza la capacità delle classi popolari di agire collettivamente per resistere al potere. Foucault cita brevemente l'opera di Thompson in *La società punitiva*, prima di prenderne le distanze. L'individuazione delle divergenze tra Foucault e Thompson consente di comprendere più chiaramente ciò che separa Foucault dalle scienze socio-storiche, nonché le difficoltà che questa separazione comporta per lui. Per cogliere questo punto, prendiamo le mosse da uno dei rari passaggi de *La società punitiva* in cui Foucault si avventura a descrivere una dimensione esterna al potere e in cui adotta una sorta di discorso ontologico, una forma di ontologia anti-sociologica.

È falso dire, come alcuni famosi post-hegeliani, che l'esistenza concreta dell'uomo è il lavoro. Il tempo e la vita dell'uomo non sono *lavoro* per natura, bensì piacere, discontinuità, festa, riposo, bisogno, attimi, caso, violenza, ecc. Ora, è proprio questa energia esplosiva che bisogna trasformare in una forza lavoro continua e continuamente offerta sul mercato [Foucault (2013) 2016, p. 248, corsivo dell'autore].

Thompson e Foucault condividono l'idea che sia il capitalismo a trasformare il tempo discontinuo della vita umana in una «forza lavoro continua e continuamente offerta sul mercato». Per contro, per Thompson la discontinuità del tempo precapitalistico non è incompatibile con una forma non capitalista di regolarità. Thompson si avvale di tutta una serie di lavori storici, sociologici e antropologici dedicati all'organizzazione del lavoro prima del capitalismo, e sottolinea l'esistenza di norme che regolano tale temporalità del lavoro, sulle quali gli individui mantengono una presa, contrariamente al tempo astratto e meccanizzato che governa la fabbrica. Egli mostra che questo tempo precapitalistico, pur non essendo regolato come un orologio, possiede una propria regolarità, nella quale il lavoro occupa un posto essenziale senza per questo essere separato dal tempo della vita e dal tempo libero [Thompson (1967) 1993]. È tuttavia la violenta collisione, durante la Rivoluzione industriale, tra questi modi di vita e la disciplina capitalistica a trasformarli, pur non essendo

originariamente tali, in «cultura [...] ribelle» [Thompson (1991) 1993a, p. 9]. Questa cultura non è di per sé ribelle: non esiste una ribellione propria della cultura popolare; ma quando queste norme tradizionali entrano in conflitto con la logica capitalista, esse divengono una cultura ribelle. Su questo punto si manifesta chiaramente tutta la distanza che separa Thompson e Foucault.

Questo divario è evidente anche quando Foucault riprende le analisi di Thompson sulle sommosse di piazza del XVIII secolo [Thompson (1971) 1993]. Thompson mostra come i rivoltosi invochino antiche forme di legalità per giustificare la propria azione: essi fanno appello a norme sociali, ma anche giuridiche, preesistenti per concettualizzare l'ingiustizia. Foucault, tuttavia, descrive le loro azioni e i loro discorsi come appartenenti a una forma paradossale di "illegalismo": «in questo gioco dell'illegalismo il rispetto della legalità non è altro che una strategia» [Foucault (2013) 2016, p. 160]. Così, anche quando gli individui invocano delle norme per giustificare tanto la legittimità quanto la legalità delle loro azioni, Foucault avverte la necessità di dire che essi praticano una forma di "illegalismo" che si esercita attraverso vie legali. Questo uso sorprendente del termine "illegalismo" finisce però per rendere del tutto invisibili le aspirazioni popolari a una forma di giustizia diversa da quella del mercato, aspirazioni alle quali Thompson dedica invece tutta la propria attenzione.

Si comprende allora perché Foucault respinga le norme tradizionali del giusto prezzo e del giusto salario invocate dai rivoltosi: tali norme tradizionali possono infatti, al pari di ogni altra norma, giustificare l'oppressione. Thompson ne è ben consapevole e non elude queste contraddizioni caratteristiche della vita storica di ogni norma. In un altro articolo egli si interroga, infatti, sull'oppressione che queste norme tradizionali potevano esercitare sulle donne [Thompson (1991) 1993b]. Più in generale, tutta la sua opera si propone di mostrare come le stesse norme, tradizionali, religiose o politiche, possano, a seconda dei loro usi storici, svolgere un ruolo oppressivo o emancipatorio⁴. La portata oppressiva di ogni norma induce invece Foucault a screditarla a priori. Ma, nel momento in cui compie tale operazione, egli si priva degli strumenti necessari per descrivere positivamente le azioni di questi individui, se non al prezzo di essenzializzare la resistenza, presentando la loro azione come mossa da un puro desiderio di opposizione, privo di aspirazione a un diverso ordine sociale.

Ciò che colpisce in modo particolare nel brano de *La società punitiva* citato sopra, inoltre, è che questo modo di descrivere la vita al di fuori della disciplina presenta evidenti analogie con quello elaborato dalla stessa borghesia industriale a proposito della vita feudale. È la borghesia ad aver concepito il

4. Ho sviluppato questo punto in un altro articolo: Hulak [2018b].

mondo feudale come quello della festa (in contrasto con il lavoro borghese), della violenza (in opposizione alla pace del commercio), del piacere (in contrapposizione al lavoro), dell'istante e della discontinuità (in opposizione alla continuità regolare e prevedibile dell'industria). Come già accennato, però, non si può imputare a Foucault di ignorare questo problema: in un altro passaggio dello stesso corso, lui stesso precisa che è la borghesia disciplinare ad aver costruito l'analogia tra il vagabondo e il feudale [Foucault (2013) 2016, p. 65]. Ciononostante, egli non può non vedere come la sua stessa riflessione sul «tempo e la vita dell'uomo» attinga da questo discorso. Foucault è consapevole che questa analogia tra il vagabondo e il feudale è stata costruita dal potere borghese, ma, privo di un linguaggio descrittivo alternativo, quale quello fornito dalle scienze sociali, non dispone di un altro linguaggio per parlare dei comportamenti precapitalistici.

A partire dal 1977 Foucault risolve, in un certo senso, questa tensione, caratteristica del primo periodo genealogico, attraverso l'elaborazione del concetto di governamentalità [Foucault (2004) 2005a]. Prima del 1977, la disciplina era concepita come la continuazione della guerra con altri mezzi [Foucault (1975) 1993, p. 213]. Ed è proprio nell'ambito di questa analitica dei rapporti di forza che si pone il problema della resistenza di coloro che subiscono la violenza. Ma nel momento in cui il potere viene ripensato come governamentalità, non è più necessario confrontarlo con il suo altro, con ciò che gli resiste. La governamentalità è un fenomeno totalizzante, privo di esteriorità: non vi è quindi più bisogno di individuare un altro linguaggio per descrivere ciò che le è esterno. Nella prospettiva dell'analisi della governamentalità, ciò che si oppone alla condotta non è altro che una contro-condotta, a sua volta destinata alla riappropriazione da parte del potere al quale si oppone [Foucault (2004) 2005a, pp. 144-145].

Ma il problema è in realtà meno risolto di quanto si creda: Foucault riconosce di non poter ricorrere, per descrivere la resistenza, a un linguaggio alternativo a quello del potere. Egli afferma infatti che «[i]l pastorato [...] si è sviluppato contro tutto ciò che, retrospettivamente, possiamo chiamare disordine» [*ivi*, p. 146]. È proprio su questo avverbio che bisogna insistere: anche le pratiche anteriori all'emergere del pastorato possono essere descritte soltanto come ciò che costituisce “retrospettivamente” il disordine agli occhi del pastore. Foucault ammette qui di non poter utilizzare altro linguaggio descrittivo se non quello del potere.

Si insiste spesso sul carattere relazionale e reversibile dei rapporti di potere nell'opera di Foucault, in particolare nei suoi ultimi lavori sulla governamen-

talità. Ma occorre precisare che tale reversibilità si esercita sempre in un unico senso: Foucault mostra infatti come le contro-condotte vengano trasformate in condotte, e siano così messe al servizio del potere governamentale. Al contrario, nella prospettiva di uno storico sociale come Thompson, questa reversibilità opera in entrambe le direzioni: pur attestando che le pratiche sovversive possono essere oggetto di riappropriazione da parte del potere, egli mostra anche come le norme emanate dal potere siano passibili di un uso sovversivo. Così, nell'illustrare come le sette metodiste abbiano costituito uno strumento formidabile di inculcazione dell'autodisciplina operaia, egli evidenzia anche come esse abbiano potuto alimentare movimenti popolari di resistenza quando il loro egualitarismo spirituale si è trasformato in egualitarismo temporale [Thompson (1963) 1969, vol. 1, pp. 392-400].

Allo stesso modo, pur mettendo in luce l'estrema violenza del processo di disciplinamento degli operai nelle fabbriche, egli mostra come l'apprendimento della disciplina sia stato un elemento decisivo nella formazione della classe operaia quale gruppo in lotta: nel periodo delle rivolte del 1817, osserva, ciò che più spaventava la borghesia inglese era constatare che gli operai del partito radicale non costituivano più una plebe sediziosa, ma erano già «una *classe* disciplinata» [*ivi*, vol. 2, p. 232, corsivo dell'autore]. È proprio in quanto disciplinata, e dunque capace di condurre un'azione coerente e continua, che la classe operaia diviene una minaccia reale per la borghesia. Tuttavia, quando Foucault riprende le analisi di Thompson, egli mette da parte quest'idea di una riappropriazione positiva della disciplina.

Si può senz'altro sostenere che si tratti di una scelta consapevole da parte di Foucault, nella misura in cui egli non concepisce alcuna exteriorità al potere, ma ci si può anche chiedere fino a che punto tale scelta sia sostenibile da un punto di vista politico. L'idea di resistenza presuppone l'esistenza di un punto d'appoggio esterno al potere. Ora, se questo punto non si presta ad alcuna forma di descrizione, esso rischia di divenire progressivamente sempre più inconsistente, fino a ridursi all'idea, tipicamente liberale in senso classico, del diritto dei governati [cfr. Foucault 1977].

Infine, ci si può chiedere se la questione fondamentale dell'intreccio tra sociologia e rapporti di potere non si sia rivolta contro Foucault. Si può infatti osservare che le scienze sociali hanno cercato di affrontare tale problema attraverso l'analisi riflessiva del posizionamento del sociologo e della relazione di ricerca. È possibile, a ragione, ritenere che tale riflessività resti molto parziale e che, in particolare, essa non sia sufficientemente storicizzata. Si tratta comunque di un tentativo di avviare un'analisi del rapporto di potere

che la scienza non può non affrontare. Foucault, da parte sua, si mostra profondamente ostile a questo tipo di approccio, che egli assimila a una forma di rapporto di polizia. Foucault ha sempre rifiutato esplicitamente di indicare il posizionamento da cui parla: questa scelta non è priva di difficoltà. Non è un caso che sia proprio Foucault a costituire il bersaglio principale di Gayatri Spivak nel suo celebre articolo *Can the Subaltern Speak?* [Spivak 1988]. Il testo prende avvio da un dialogo del 1972 tra Foucault e Deleuze, in cui Foucault afferma in particolare che «le masse non hanno bisogno [degli intellettuali] per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene» [Foucault, Deleuze (1972) 2001, p. 121]. Spivak sottolinea il carattere vuoto di una simile affermazione all'interno di un discorso prolisso sui rapporti di potere di due intellettuali europei: l'assenza di riflessività sulla propria posizione impedisce a Foucault di mettere a tema il proprio rapporto con gli individui che invoca. Va precisato che Spivak non intende affatto difendere le scienze sociali contro Foucault e Deleuze; al contrario, esse sono incluse nella sua critica. Ma la scelta di prendere di mira Foucault è rivelatrice. Le scienze sociali, infatti, hanno elaborato dispositivi riflessivi per tentare di rispondere a questa critica. Anche se insufficienti o inadeguati, tali dispositivi esistono. Foucault, dal canto suo, si trova invece condannato all'alternativa tra la completa elisione delle forme di resistenza al potere e la trascrizione diretta, non mediata, di un discorso cristallizzato che individuerrebbe quello dei dominati.

In conclusione, Foucault resta un interlocutore fondamentale per le scienze sociali e per la filosofia delle scienze sociali. Le sue domande devono essere prese sul serio. Esse ci spingono ad approfondire la riflessione sulla costruzione storica e politica dei concetti delle scienze sociali. Il riconoscimento della legittimità delle sue domande non implica però necessariamente l'adesione alle risposte che propone, e di cui Foucault stesso ha spesso colto i limiti. A differenza delle scienze sociali, la genealogia foucaultiana non fornisce un linguaggio per descrivere e per pensare le forme di resistenza al potere e, in particolare, le forme di riappropriazione trasformativa delle norme prodotte dal potere. Non consente neppure di sviluppare un discorso critico fondato su una normatività alternativa a quella imposta dal potere, ma si esaurisce nella pura contestazione dell'esistenza del potere. La filosofia delle scienze sociali può trovare la propria strada solamente prendendo sul serio la mediazione delle scienze sociali, senza pretendere di detenere una qualche forma di accesso diretto alle realtà sociali in grado di aggirare le loro indagini.

Bibliografia

- Durkheim É., Mauss M. [(1903) 1977], Su alcune forme primitive di classificazione, in É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 15-92.
- Foucault M. [(1961) 2025], *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1966) 1967], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1975) 1993], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. [(1975) 1994], Des supplices aux cellules, in Id., *Dits et Écrits, II, 1970-1975*, Gallimard, Paris, pp. 716-720.
- Foucault M. [(1976) 2006], *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [1977], Va-t-on extradere Klaus Croissant ?, in Id., *Dits et Écrits, III, 1976-1979*, Gallimard, Paris, pp. 361-365.
- Foucault M. [(1978) 1994], Introduction par Michel Foucault, in Id., *Dits et Écrits, III*, cit., pp. 429-442.
- Foucault M. [(1982) 1992], La tecnologia politica degli individui, in Id., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 135-153.
- Foucault M. [(1983) 2001], Strutturalismo e post-strutturalismo, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino, pp. 301-332.
- Foucault M. [(1984) 1998], Che cos'è l'Illuminismo?, in Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano, pp. 253-261.
- Foucault M. [(1984) 2001], Lo stile della storia, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 293-300.
- Foucault M. [(1985) 1998], La vita: l'esperienza e la scienza, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, pp. 271-283.
- Foucault M. [(1997) 2009], "Bisogna difendere la società". *Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2004) 2005a], *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2004) 2005b], *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2013) 2016], *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [2022], *La question anthropologique. Cours, 1954-1955*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris.

- Foucault M. [2025], Séminaire de Michel Foucault du 17 mai 1979 au Collège de France, *Raisons politiques*, 4, pp. 15-52.
- Foucault M., Deleuze G. [(1972) 2001], Gli intellettuali e il potere, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 119-128.
- Hulak F. [2018a], La guerre et la société. Le problème du savoir historico-politique chez Michel Foucault, *Philosophie*, 138, pp. 61-75.
- Hulak F. [2018b], Le sujet historique de la critique sociale. E.P. Thompson et le concept de “Working class”, *Actuel Marx*, 63/1, pp. 149-170.
- Hulak F. [2021], Michel Foucault et E.P. Thompson : Penser la résistance, in A. Broszat, D. Lorenzini, eds., *Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Vrin, Paris, pp. 185-201.
- Salmon G. [2016], Foucault et la généalogie de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 79/1, pp. 79-102.
- Skornicki A. [2015], *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies ordinaires, Paris.
- Spivak G.C. [1988], Can the Subaltern Speak?, in C. Nelson, L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, pp. 271-313.
- Thompson E.P. [(1963) 1969], *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano.
- Thompson E.P. [(1967) 1993], Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism, in Id., *Customs in Common*, Penguin Books, Harmondsworth, pp. 352-403.
- Thompson E.P. [(1971) 1993], The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century, in Id., *Customs in Common*, cit., pp. 185-258.
- Thompson E.P. [(1991) 1993a], Introduction: Custom and Culture, in Id., *Customs in Common*, cit., pp. 1-15.
- Thompson E.P. [(1991) 1993b], The Sale of Wives, in Id., *Customs in Common*, cit., pp. 404-466.
- Weber M. [(1920) 1991], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.
- Weber M. [(1922) 1995], *Economia e società, vol. 1, Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di comunità, Milano.