

Nuove considerazioni su sociologia e socialismo*

Bruno Karsenti

Abstract: The article proposes a reinterpretation of the relationships between nation, nationalization, and socialism in light of the crisis of liberalism and the rise of nationalisms. Drawing on a processual perspective, in dialogue with Mauss and Elias, it argues that socialism requires a holistic framework capable of articulating individualization and integration. The nation is thus understood not as a substantive identity, but as a historical process of political totalization linked to democratization.

Keywords: Socialism; Sociology of knowledge; Nationalization; Mauss; Elias

Abstract: L'articolo propone una rilettura dei rapporti tra nazione, nazionalizzazione e socialismo alla luce della crisi del liberalismo e dell'ascesa dei nazionalismi. Muovendo da una prospettiva processuale, in dialogo con Mauss e Elias, sostiene che il socialismo richiede un'impostazione olistica capace di articolare individualizzazione e integrazione. La nazione è così intesa non come identità sostanziale, ma come processo storico di totalizzazione politica connesso alla democratizzazione.

Parole chiave: Socialismo; Sociologia della conoscenza; Nazionalizzazione; Mauss; Elias

1. Da una crisi all'altra

Socialisme et sociologie è stato pubblicato nel 2017¹, pochi mesi prima delle elezioni presidenziali francesi che hanno portato Emmanuel Macron al potere e hanno dato il via al declino del Partito Socialista. Il nostro obiettivo era resistere a ciò che tutti vedevano profilarsi all'orizzonte: una stagnazione politica che non avrebbe potuto che portare a una regressione, ovvero, poiché questa è la forma che ha assunto, al trionfo finale del nazionalismo un po' ovunque in Europa, una volta dissipata la nebbia dell'opportunismo. Intendevamo contribuire al ripristino del socialismo nella fase in corso, cosa che poteva avvenire solo ponendosi a livello della politica europea. Per questo, puntavamo su un atto compiuto *dal punto di vista del sapere*: un saggio, certo, ma un saggio che non fosse di puro intervento, poiché si pretendeva abbastanza fondato e argomentato da rispondere agli standard delle nostre rispettive discipline, la filosofia e

* Traduzione di Giovanni Minozzi.

1. Il testo di Bruno Karsenti e Cyril Lemieux è stato tradotto in italiano con il titolo *Il socialismo e il futuro dell'Europa* [Meltemi, 2021]. Nel seguito del testo vi faremo riferimento con la sigla S&S [N.d.T.].

la sociologia, in modo tale da mobilitarle e spingerle in una certa direzione. Il libro comprende inoltre due capitoli indipendenti dal corpo dimostrativo principale, uno dedicato da Cyril Lemieux a Durkheim e l'altro dedicato da me a Polanyi, con l'obiettivo di consolidare questa struttura. Essi sostengono la tesi sul socialismo, le scienze sociali e l'Europa, attraverso la ricostruzione delle visioni d'insieme di due degli autori classici – il terzo è Mannheim – sottesi alla nostra riflessione.

Né Cyril Lemieux né io facevamo parte della cerchia di intellettuali che all'ora candidato socialista, Benoît Hamon, aveva riunito attorno alla sua candidatura. Ma egli aveva comunque colto nel segno sottolineando la necessità, vitale per il socialismo, di ravvivare quel legame – un compito arduo che tuttavia non si riesce a portare a termine nella fretta di una campagna elettorale. Poco dopo la pubblicazione del libro, poco prima delle elezioni, avevamo incontrato lui e il suo team. In seguito, insieme e separatamente, abbiamo esposto le nostre tesi a numerosi dirigenti e militanti socialisti, mentre il declino si aggravava, ma anche in concomitanza con il lavoro collettivo di rifondazione dottrinale che questa situazione ha suscitato. È in quegli stessi anni che è nata la rivista *Germinale*, sotto l'impulso di giovani filosofi e storici socialisti (penso in particolare a Marion Bet, Nathan Cazeneuve e Milo Lévy-Bruhl). È soprattutto su *Germinale*, in dialogo con i rappresentanti di questa nuova generazione, che le linee tracciate in *SSS* hanno trovato il loro miglior proseguimento: sulla scuola, sull'identità, sull'ecologia, sul lavoro, sulle classi popolari, sull'arte, sul femminismo...

Richiamo questi fatti non per avviare una valutazione del libro e della sua portata, ma solo per contestualizzarlo meglio e illustrare l'intenzione paradossale che ne ha guidato la stesura. Volevamo agire contemporaneamente sui due poli del sapere e della politica, ma agire su di essi con un unico e medesimo gesto, dimostrando che la loro correlazione opera a un livello al quale nessuno, nella situazione politica attuale così come la intendevamo, riusciva a porsi – il che ha finito per generare una doppia crisi: nelle scienze sociali, per la perdita del loro stimolo sociologico, e nella politica, per l'indebolimento del socialismo.

La situazione, evidentemente, non è cambiata in dieci anni. È sempre questa correlazione che bisogna ristabilire, e molte delle osservazioni che mi vengono rivolte ruotano attorno a questo punto. Ci tornerò nelle mie risposte; ma lo farò alla luce del decennio appena trascorso, la cui rapida evoluzione, a livello nazionale e internazionale, è caratterizzata da un degrado ancora più marcato, se si prende come criterio lo stato di salute non solo del socialismo in quanto partito politico, ma più in generale della "socialdemocrazia" (in qua-

lunque modo la si definisca) come corrente di pensiero, fino ad arrivare alla stessa democrazia come forma di esistenza e realtà istituzionale.

In *S&S* sottolineavamo la necessità di uno sforzo volto a muoversi più decisamente in direzione di una storia che, pur non potendo essere esente da ostacoli e regressioni – come quelli che ci sollecitavano a intervenire – avanza nondimeno in modo inesorabile al livello profondo delle dinamiche sociali, offrendo così sempre maggiori appigli alla riflessività da cui dipende il socialismo. Credo che la forza del libro stesse proprio nel mettere in luce, nel cuore di quella che ritenevamo essere una fase acuta della crisi – cosa in cui ci sbagliavamo – le leve che il presente continua a offrire affinché le tendenze socialiste si rafforzino, fino a investire un movimento politico più consapevole di sé e, proprio per questo, più potente. Molti fenomeni attuali lo testimoniano: le riconfigurazioni dell'ecologia, la critica del produttivismo e gli sviluppi dell'economia solidale, ma anche le nuove rivendicazioni egualitarie, l'approfondimento dei diritti nei rapporti di genere e il riconoscimento delle identità di cui tali rivendicazioni sono espressione. In ciascun caso, tuttavia, resta aperta la questione di che cosa consista propriamente il tratto socialista inerente a queste tendenze. Questo era il cuore della nostra argomentazione, ed è per questo che non le assumevamo acriticamente.

Il punto non era avallare a priori *ogni rivendicazione di uguaglianza o ogni critica ecologica*, né tantomeno *ogni pratica di solidarietà sociale*, bensì l'affermarsi in esse di ciò che si rivela effettivamente in grado di contrastare il conservatorismo – che abbiamo definito “nazionalismo reazionario”, per ragioni che dovrò spiegare – e il liberalismo – che abbiamo preso nel senso che gli attribuisce la sociologia della conoscenza di Mannheim, in cui la dimensione economica e quella politica del concetto classico di liberalismo sono ricomprese e sovradeterminate dall'elemento fondamentale della valorizzazione sociale della volontà individuale che si dà da sé i propri fini; e quindi, se vogliamo, come l'effetto ideologico più diretto dell'individualizzazione dei rapporti sociali giunta a un certo stadio.

Si pongono dunque due questioni, strettamente connesse e ancora più pressanti nel 2026 rispetto al 2017: da un lato, quella del *criterio del socialismo* all'interno di un contesto in cui questo si trova manifestamente offuscato; dall'altro, quella di *questo stesso offuscamento*, che impone di tornare sul presente, il quale manifesta chiaramente un'ambivalenza che il nostro libro probabilmente non aveva esplorato a sufficienza. È a questo duplice riesame che mi dedico qui.

2. Socialismo e riflessività

Il *criterio del socialismo*, innanzitutto. Una delle critiche formulate fin dall'uscita del libro è stata quella di *intellettualismo*. Quando non è perentoria e non si riduce a opporre artificialmente le pratiche collettive socialiste alle elaborazioni teoriche e ai concetti prodotti dalla sociologia come scienza costituita, essa esprime il timore che l'oggettivismo della sociologia finisca per riprodurre una concezione eteronoma delle società moderne e ostacoli la loro comprensione in quanto società che si differenziano e si unificano proprio nella misura in cui acquisiscono, riflessivamente, strumenti intellettuali e pratici che consentono loro di darsi da sé le proprie leggi.

Questa tensione emerge tuttavia solo nella misura in cui si forza una separazione, che per parte nostra abbiamo invece cercato di superare, tra la riflessività *della sociologia*, o del sociologo, e la riflessività *sociale*, ossia quella all'opera *nelle società stesse*, vale a dire nei corsi ordinari di pensiero e di azione che si manifestano in tutte le pieghe di tali società. L'oggettivismo e la tendenza al dogmatismo sociologico che gli è associata sarebbero effettivamente da temere solo laddove – in una prospettiva che corrisponde piuttosto alla sociologia bourdieusiana, dalla quale prendiamo le distanze – la questione dell'accrescimento della riflessività della sociologia occupasse il primo piano. Ma non è questo il caso. Il primato spetta proprio agli attori stessi, nel processo attraverso il quale si socializzano nel contesto moderno – ciò che un sociologo come Mannheim definiva nei suoi corsi lo sviluppo dell'«atteggiamento sociologico» [Mannheim 2025]. Il nome del laboratorio che abbiamo fondato (*Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités*), che dal 2012 riunisce sociologi e filosofi, lo dice esplicitamente: si tratta di studiare le riflessività sociali, sapendo che sono al tempo stesso *plurali* e *sociali*, con l'obiettivo di mettere in luce in che modo sono sociali, nonché il modo in cui si articola la loro pluralità.

È proprio l'interdipendenza di questi due assi che permette, a mio avviso, di rispondere alla critica di intellettualismo. La pluralità delle riflessività, suscitate e costantemente rilanciate dai *problemi sociali* che emergono con la modernizzazione – sotto la doppia spinta dell'individualizzazione liberale e dei processi di accumulazione capitalistica, con i loro effetti di disuguaglianza, di dominio e di accaparramento spirituale e materiale – deve articolarsi per affrontare, nel senso di una politica realmente autonoma, tali situazioni problematiche, il che richiede la loro messa in relazione. Questa deriva da una comprensione più approfondita delle interdipendenze che sottendono la differenziazione sociale, e quindi da un ritorno su se stessi dei processi riflessivi che

faccia emergere ciò che essi hanno, non solo di sociale, ma di orientato verso la sociologia – la cui costituzione come scienza non fa che dispiegare completamente il suo carattere sociale.

La singolarità del socialismo risiede proprio in questo. Se esso è una corrente politica, lo è innanzitutto in quanto movimento sociale, animato dalla tendenza a rendere questi atteggiamenti sociologici emergenti sempre più visibili a se stessi, grazie al raddoppiamento riflessivo costituitosi in sapere, che cresce man mano che tali riflessività si sviluppano e offre loro socialmente – attraverso diversi canali, che trovano la loro condizione primaria nell'istruzione, diritto sociale fondamentale a questo titolo¹ – il miglior regime di visibilità che possano avere.

3. *Ideologie e atteggiamenti sociologici*

Dalle considerazioni precedenti risulta che il concetto stratificato di riflessività meriti senza dubbio di essere meglio precisato. La via attraverso la quale la difficoltà si risolve è nondimeno chiara. In *S&S*, ciò si traduceva nella nostra volontà di passare attraverso la *sociologia delle ideologie*, in quanto sfaccettatura della *sociologia della conoscenza*. Quest'ultima, va notato, è distinta da ciò che si può chiamare epistemologia. Privilegiare l'epistemologia significa valutare la sociologia dal punto di vista delle sue procedure di conoscenza, dei suoi metodi di indagine e delle sue forme di ragionamento, compito ovviamente legittimo quando ci si colloca a pieno titolo all'interno della scienza costituita. Ma questa prospettiva diventa fuorviante quando ci si interroga sulla costituzione della scienza stessa in quanto forma di conoscenza *sociale*, e quindi in quanto pratica riflessiva specifica inscritta nel quadro generale delle riflessività generate dalla differenziazione sociale, in risposta alle esigenze di integrazione che essa fa nascere. La politica, in quanto si occupa di questi problemi, è quindi intrinsecamente legata ad essa.

È a questo livello che la sociologia della conoscenza diventa sociologia delle ideologie. Infatti, le ideologie non sono altro che prospettive politiche in

1. Durkheim non era affiliato ad alcun partito politico. Non è mai stato un socialista militante. Ha invece costantemente affiancato al suo insegnamento della sociologia quello della pedagogia. Si può ritenere che quest'ultima abbia rappresentato il versante politico della sua attività. Non si trattava di diffondere la sociologia elevandola a nuova dogmatica, ma di instaurarvi quella specifica riflessività educativa implicita nel fatto di vivere all'interno di società in cui la sociologia esiste e si sviluppa. Il che equivaleva, in realtà, ad agire da socialista. Si veda, a questo proposito, il mio testo dedicato a *Il sociologo come pedagogo cosciente* [Karsenti 2025a].

competizione tra loro sul *complesso* della società in differenziazione, messe alla prova dai problemi sociali che tale processo genera. Se le ideologie non sono infinite, ma si inseriscono necessariamente nel triedro che abbiamo descritto, è perché ciascuna di esse privilegia aspetti diversi dello stesso processo – laddove il socialismo è l'unica ideologia a sottomettersi all'esigenza di ricomposizione dell'insieme. Ecco perché, di per sé e in quanto ideologia, esso incarna sul piano politico il più alto grado di riflessività accessibile, dove la volontà di sapere, e quindi l'apertura alla scienza dei fenomeni sociali – l'*atteggiamento sociologico* – è altrettanto necessariamente prodotta.

Si può affermare che con il socialismo si riveli una dimensione *epistemica* della politica. Una dimensione che, paradossalmente, non viene affrontata dall'epistemologia delle scienze sociali, mentre viene messa in luce dalla sociologia della conoscenza, concentrata sul suo nucleo politico, ovvero la sociologia delle ideologie. Quest'ultima ci riesce distinguendo gli ideali sociali che permeano ogni corrente ideologica e ricollegandoli al loro rispettivo *locus* sociale, vale a dire ai gruppi sociali che ne sono i portatori variabili nelle diverse situazioni storiche concrete. La sfida, nella situazione attuale, è evidentemente quella di giungere a una chiarificazione degli ideali socialisti e del loro radicamento sociale. A questo proposito ci è stato spesso rivolto il rimprovero di essere troppo critici nei confronti degli ideali della sinistra radicale che definiamo "spontaneista", quella che si limita ad amplificare l'eco del "grido di dolore" in cui affonda le sue radici il socialismo – ma anche, va sottolineato, il conservatorismo, anche se non si tratta né dello stesso "grido" né dello stesso "dolore". Mi sembra tuttavia che la questione debba essere affrontata partendo da una definizione precisa di ciò che si intende con l'ideale e l'idealizzazione, incorporati nelle ideologie.

È in Durkheim che si trova la definizione più semplice e affidabile². L'ideale è ciò che si aggiunge al reale per spingerlo a superare se stesso verso una giustizia più alta e più esigente. In questo senso, comporta sempre una dimensione normativa, che si esprime non in termini di costrizione, ma di desiderabilità, o ancora di attaccamento a un fine individuato nell'ambito della riflessione condotta da individui e gruppi, a partire dall'ingiustizia di cui fanno effettivamente esperienza, misurandola alla luce di una giustizia ancora da realizzare a livello della società globale. Con la categoria di "spontaneismo", intendevamo indicare il blocco di questa dinamica riflessiva che deriva dal favore a priori accordato all'espressione della sofferenza stessa, con tutta la sua incompressibile parzialità. Blocco che si costituisce non tanto per una mancanza di intellettua-

2. Il testo fondamentale su questo argomento è la conclusione de *Le forme elementari della vita religiosa* [Durkheim (1912) 2013].

lizzazione – di descrizione oggettiva e di spiegazione dei disadattamenti all'origine delle sofferenze – ma prima di tutto per una mancanza di *idealizzazione*. O meglio, la mancanza di intellettualizzazione, in questo caso, si comprende solo a partire dalla carenza più fondamentale che riguarda più specificamente l'idealizzazione. È questo punto che occorre precisare.

Ricordiamo la celebre frase di Durkheim: una società è costituita, «in primo luogo, dall'idea che essa si forma di sé» [Durkheim (1912) 2013, p. 488]. Questa formula non implica che il progetto di autonomia che anima la sociologia miri alla piena trasparenza della società verso se stessa, presupposto che un'accezione strettamente filosofica rischia invece di avallare. Più fondamentalmente, sarebbe fraintendere completamente la tesi durkheimiana considerare questa "idea che la società si forma di sé" come un nucleo di valori omogeneo, in cui essa si rifugerebbe in quanto le dà senso nel suo insieme, e a cui non avrebbe altra scelta che tornare costantemente per attingere nuove energie. *Farsi* un'idea, infatti, è un'attività, non una proprietà.

È proprio in questo contesto che il parallelo con Castoriadis assume tutto il suo significato. Trattandosi di una società moderna, in cui si afferma il progetto di autonomia, l'idea che la società ha di sé stessa si configura espressamente in questa modalità attiva. Per come l'abbiamo ricostruita nel nostro libro, tale idea risiede nel *regime riflessivo* entro cui si svolge il conflitto tra i diversi ideali presenti, che nascono dai rapporti sociali e dalle ingiustizie che questi generano, dal momento che queste ultime sono riferite alla società globale in cui si inseriscono – entità di cui si tratta di modificare le norme. Per inciso, si noti che l'*olismo*, in queste condizioni, non ha nulla di un postulato epistemologico. È semplicemente un aspetto fondamentale della riflessività sociale sui problemi sociali. In altre parole, è la coordinata primaria dell'*idealizzazione* che struttura la riflessività. Non c'è idealizzazione senza riferimento a una totalità. I conflitti di giustizia sono sempre conflitti di idealizzazione, conflitti tra ideali distinti, tutti riferiti alla società globale. Se tendono alla loro risoluzione, nel contesto moderno, è tramite la ricerca di una giustizia che non è mai data. Ciò che unisce la società è la ricerca, rifratta negli ideali, di una giustizia che si presenta come costantemente *da scoprire*, che non si possiede, e il cui campo di applicazione è la società come totalità ricomposta e riaperta attraverso questa stessa ricerca.

4. La giustizia dei moderni

Ora, è proprio ciò a conferire al socialismo una prerogativa di diritto. Sottolineiamo: *di diritto*, e non *di fatto*. È questa l'altra faccia del problema mo-

derno, che ci pone di fronte alla sfida permanente di elevare il pensiero non solo al piano dei diritti, ma *del diritto*, elemento in cui la vita sociale è destinata a muoversi dal momento in cui si ha facoltà di pensare e di valutare le norme: al punto che quando la coscienza del diritto – e non solo dei diritti intesi come beni di cui ogni individuo sarebbe dotato come proprietà a sua disposizione – perde di nitidezza, è il socialismo a essere colpito nel suo cuore.

In poche parole, gli ideali socialisti sono quelli che interpretano *alla lettera* la ricerca della giustizia per *tutti*, cioè per *il tutto* della società; ed è proprio per questa caratteristica che si distinguono dagli ideali liberali o conservatori. Essi assumono pienamente che la giustizia non esista a monte, ma a valle delle pratiche sociali, come qualcosa da costruire, non secondo un modello prestabilito – un’idea di “società giusta” inscritta retroattivamente in un substrato identitario collettivo già esistente, come nel conservatorismo dove il tradizionalismo rimane pregnante, né proiettata dall’assolutizzazione dell’armonia degli interessi e delle volontà, come nel liberalismo, incline in questo a “utopizzare” più di qualsiasi altra ideologia – ma secondo un processo che rimane *di scoperta*, rispetto al quale la posta in gioco è non lasciare che si affievolisca. Il fatto che tale processo abbia una dimensione essenziale di *comprensione* del reale non è dettato da un postulato intellettualista, bensì dal pensiero stesso della giustizia, una volta che si ammette che essa non si possiede, ma si conquista attraverso l’esercizio del diritto di *ripensarla* al fine di *rifarla*³. Aggiungere al reale per superarlo significa quindi necessariamente, come si vede, pensarlo nell’ambito del diritto. È il nodo segreto di ciò che a mio avviso significa “riflessività”⁴.

3. Vi è qui una tesi di fondo che meriterebbe un’ampia trattazione. In sostanza, si può affermare che la libertà di esame è socialista, e non liberale. Lo è solo in apparenza, quando la si riduce a un diritto individuale, che dipende in realtà dall’esistenza collettiva “nell’elemento del diritto”, come ho appena evidenziato. Poiché la crisi che stiamo vivendo è, a mio avviso, una crisi storica dello Stato di diritto – che non è lo Stato dei diritti, o lo è solo in modo derivato – ne consegue inevitabilmente l’indebolimento del socialismo. Ora, ciò è direttamente legato al deficit di intellettualizzazione, subordinato al deficit di idealizzazione. Il diritto, come “elemento”, è ciò che rende la giustizia *pensabile come oggetto di ricerca* (*zâtētis*), meta-ideale delle società moderne in cui si inscrivono i conflitti di ideali, e quindi la lotta ideologica. Vivere nell’elemento del diritto e impegnarsi intellettualmente in questa ricerca – ciò che produce e riproduce le scienze sociali – deriva dal socialismo, dal quale dipende ricorsivamente. Circuito oggi minacciato, per ragioni socio-storiche che restano da comprendere.

4. Non mi discosto da ciò, ma preciso in un certo senso ciò che si intendeva con il termine “denaturalizzazione”, uno dei tre principi del modo di pensare sociologico che allora identificavamo. Il fatto che la sociologia si basi sull’elemento del diritto, riferito essenzialmente al diritto di valutare le norme – riflessivo in questo senso, fondato sulla libertà di coscienza in Europa e risultante dal processo di individualizzazione compiuto all’interno della divisione del lavoro (si vedano a questo proposito le pagine decisive della tesi di Durkheim sull’emergere

Pensare il reale significa pensarlo in quella modalità riflessiva che i moderni hanno inventato creando le scienze sociali, cosa che è avvenuta sotto l'impulso del socialismo, ma da cui il socialismo dipende affinché il suo impulso si mantenga.

Il diritto come elemento vitale della modernità, la riflessività sociale in cui si sviluppano gli atteggiamenti sociologici, il socialismo come ideologia che si rafforza, le scienze sociali il cui tenore politico si approfondisce riflessivamente, ecco il quadrilatero completo di cui *SSS* ha presentato solo un ritratto frammentario, e che si dispiega in modo più rigoroso quando le idee, gli ideali e le ideologie sono meglio compresi dal punto di vista analitico e sintetico.

Negli ultimi anni, da parte mia, mi sono sforzato di farlo tornando soprattutto sulla questione della religione e affrontando il modo in cui la ricerca di giustizia dei moderni, che è al centro dei loro conflitti ideologici e che, *di diritto* – il che non significa *di fatto* – conferisce al socialismo la preminenza, implica una comprensione rinnovata delle questioni normative che le religioni traducono nella vita reale delle società, sia premoderne che moderne – a prescindere da ciò che vogliono far credere le tesi dominanti sulla secolarizzazione.

Come ha perfettamente intuito Christophe Grellard, uno dei miei lettori, in un dossier dedicato dalla *Revue de l'histoire des religions* al mio libro *La place de Dieu* (Fayard, 2023)⁵, mi sono dedicato proprio alla formulazione di una concezione socialista della religione nell'epoca moderna, in contrapposizione a una concezione tanto liberale (incentrata sulla fede individuale) quanto conservatrice (incentrata su una fede comune di fondo che funge da fattore di coesione). E ciò con l'obiettivo di rilanciare la questione della produzione degli ideali in un contesto in cui tale questione fatica sempre più a emergere. In fondo, a questo proposito, sembra necessaria un'operazione analoga a quella compiuta da Polanyi nel campo dell'economia e della critica del capitalismo: il ri-incorporazione [*réencastrement*] del religioso nell'evoluzione di società in cui la doppia spinta della differenziazione e dell'integrazione rende questo gesto sempre più necessario. Un reinserimento del religioso che, del resto, Polanyi stesso aveva percepito in alcuni testi come l'altra faccia dei suoi sforzi di economista e di storico, profondamente animato com'era dallo spirito sociologico⁶.

Aggiungo infine che è proprio per questo motivo che negli ultimi anni ho riletto Castoriadis. In lui non ho visto una presa di posizione a favore dell'auto-

della "coscienza individuale" all'interno dei processi lavorativi e della specializzazione funzionale) – mi sembra oggi la molla profonda di quella che chiamavamo denaturalizzazione.

5. Cfr. Grellard [2024].

6. Si veda Polanyi [2002, pp. 447-464].

nomia secolare contro l'eteronomia religiosa, bensì lo sforzo di definire il ruolo che un pensiero veramente radicale sulle condizioni socio-storiche dell'autonomia deve attribuire a una certa eteronomia. È ciò che ho voluto dimostrare distinguendo, nel suo pensiero, tra anti-religione e contro-religione. Infatti, la contro-religione lascia spazio all'esigenza di riappropriarsi dell'idealizzazione a un livello che, lungi dal postulare l'autonomia individuale e collettiva, si dota dei mezzi per riprenderne lo slancio originario. Il che, in Castoriadis, equivale a riproporre in maniera inedita la questione del rapporto con la trascendenza, in contrapposizione al modo in cui essa appare nelle religioni istituzionalizzate, certamente, ma ricostruendone su altre basi il significato (riportato al livello primordiale del "significato del significato"⁷). Il fatto che qui si delinei un percorso che ricollega il senso del socialismo come sostituto della religione dei moderni (ciò che è stato esplicitamente fin dall'origine), dal momento che questi ultimi si sono dedicati, non alla realizzazione della giustizia così come la possederebbero in anticipo nella sua verità assoluta – ricaduta di cui il marxismo si è invece reso colpevole, come hanno visto sia Foucault che Castoriadis – ma alla sua ricerca continua, epistemica e interrogativa – come è espressa il caso nel durkheimismo – ritengo sia un punto di convergenza con un orientamento presente in Castoriadis.

5. *Autonomia e spinta liberale*

Una constatazione s'impone. Gli sforzi volti a definire con maggiore fermezza il criterio del socialismo, oggi, sono caratterizzati dall'urgenza, non solo perché le sue affermazioni rimarrebbero in uno stato embrionale, sporadico e dispersivo, ma anche perché, in quanto corrente politica, il socialismo è in rovina. Ci si chiede quindi se difenderlo non dipenda da un qualche vano volontarismo.

Diciamo subito che il volontarismo – non più dell'intellettualismo – non è di per sé condannabile, purché lo si comprenda correttamente. Per citare ancora Castoriadis, l'obiezione può essere scartata per principio, proprio nella misura in cui si invoca la riflessività. «Questo termine dispregiativo mi lascia indifferente», diceva. «Posso riflettere senza *voler* riflettere? Posso senza *voler* deliberare? Posso cercare di essere libero (autonomo) se non *voglio* essere autonomo?» [Castoriadis 1997, p. 56, trad. nostra]. Dal momento in cui l'esperienza dell'autonomia è "vissuta", essa è necessariamente riflessiva, e in quanto riflessiva è necessariamente voluta – cioè "da fare". Volerla non è estraneo al fatto

7. Cfr. Castoriadis [1986, pp. 455 e succ.].

di viverla, ma ne fa parte, proprio come ne fa parte la riflessività. Questa coappartenenza della volontà, della riflessione illimitata sulle norme e della libertà (dei moderni, che conviene chiamare “autonomia”, nella misura in cui consiste effettivamente nel darsi leggi riflettute e deliberate) è il fatto storico e sociale da cui l’Europa moderna trae la sua identità. Se vale la pena preservarla e approfondirla, è tramite una dinamica che le è completamente incorporata. Gli sforzi preconizzati derivano a questo proposito solo da decisioni già prese, dal fatto che esistiamo così come esistiamo. Ciò non ne altera il carattere imperativo, ma lo rende solo più chiaro e intelligibile. In breve, il fatto che non possiamo non “sforzarci di...” non toglie nulla al fatto che dobbiamo sforzarci di farlo.

Queste osservazioni dovrebbero portarci oltre l’alternativa tra pessimismo e ottimismo, che rimandano all’intelligenza o alla volontà, secondo il chiasmo spesso rielaborato a partire da Gramsci. Tuttavia, ciò non elimina gli ostacoli. La gravità della situazione, in Europa come altrove, impone di considerare che cosa, in questo stesso “progetto di autonomia” – quantomeno se si sceglie di sintetizzare in questi termini il processo sociale e politico in cui si intreccia il conflitto delle ideologie – rende possibile il degrado constatato.

Tutto dipende qui dalla diagnosi che si formula sul liberalismo. Nel mio testo più recente sulla socialdemocrazia⁸, ho cercato di mostrare come la sociologia delle ideologie renda comprensibile la crisi attuale. Ma occorre allora precisare quale significato si attribuisce alle correnti che si distinguono. Per liberalismo, così come per conservatorismo o socialismo, non si intendono correnti di pensiero che avrebbero come autori dei teorici, né la sovrastruttura di un determinato modo di produzione – quello di società che avrebbero come caratteristica primaria quella di essere, di conseguenza, società *capitalistiche*. A questo proposito, va sottolineato che il capitalismo, in un’ottica sociologica, non è e non può essere un concetto fondante. Ciò è dovuto al fatto che la critica dell’economia politica classica che sta alla base di questa prospettiva, pur radicale quanto quella di orientamento marxista, le è irriducibile. Ciò che vi si sostituisce è la *strutturazione sociale attraverso la divisione del lavoro*, con i suoi effetti in termini di individualizzazione, differenziazione e integrazione. Questa strutturazione divide e aggrega in modo incessantemente rinnovato sia le azioni che i pensieri che prendono forma all’interno dei gruppi parziali, ed è attraverso questa via che si impone agli individui, i quali non cessano in nessun momento di essere socializzati in questi gruppi. È in questo processo, sociale in ogni sua parte, che emergono le idee e gli ideali contraddittori che formano le ideologie, con i gruppi che ne sono i portatori.

8. Cfr. Karsenti [2025b, pp. 49-60].

Significa forse che ciò che l'economia politica definisce "capitalismo" sia, in questo contesto, privo di contenuto o fuori dalla portata della sociologia? Assolutamente no. Esso corrisponde a ciò che Durkheim descriveva come un certo aspetto della «divisione coercitiva del lavoro» [Durkheim (1893) 2016, pp. 355-365], o ancora a ciò che, in Polanyi, viene descritto attraverso il disancoraggio [*désencastrement*] dell'economia. È quindi a uno sviluppo patologico del liberalismo che i fenomeni di desocializzazione dei rapporti economici devono la loro comparsa, da cui si possono descrivere i tratti costitutivi di ciò che chiamiamo "capitalismo" – a cominciare dall'accumulazione e dallo sfruttamento. La critica del capitalismo, dal punto di vista sociologico, è quindi subordinata alla critica del liberalismo, *e non il contrario*. Ciò non significa che sia meno incisiva; ma essa è più esigente dal punto di vista analitico per quanto riguarda i concetti utilizzati nella descrizione dei modi di produzione e delle formazioni sociali che vi corrispondono – ricondotti, in ultima analisi, a configurazioni di rapporti sociali determinati dalla divisione del lavoro –, concetti che non possono in alcun momento essere spogliati del loro significato sociale.

A dire il vero, proprio l'estrema polisemia dell'aggettivo "liberale" si rivela la principale fonte di malintesi⁹. Da parte nostra, ci limitiamo a parlare dell'ideologia liberale, *ovverosia del liberalismo*. Ora, va sottolineato che una società moderna, attraversata da quella che chiamavamo la "spinta liberale", non è una società dominata dal liberalismo – l'unica che meriterebbe di essere definita, a rigor di termini, *liberale*. La "spinta liberale", in effetti, non è che l'altro nome della *differenziazione*, compresa dalla prospettiva dell'*individualizzazione* che essa accentua; tuttavia, in quanto differenziazione, essa rilancia inoltre costantemente la formazione di gruppi secondari – sia trasformando quelli già esistenti, sia facendone emergere di nuovi (in particolare, ma non solo, nel lavoro). Allo stesso modo, la formazione di una società che viene percepita e che si percepisce come strutturata in *classi* – formazione che deriva dall'erosione dei corpi statutari – rimanda a questa spinta. Si può affermare, in queste circostanze, che la spinta liberale abbia il duplice effetto di dare un senso al liberalismo come ideologia – che rappresenta la società globale come se la sua unità derivasse dall'individualizzazione, ovvero dall'affermazione dell'individuo come fonte autonoma di pensiero e di azione – e di dare contemporaneamente un senso alle reazioni conservatrici e socialiste. Queste ultime, infatti,

9. Regolare l'uso dell'aggettivo "liberale", e arrivare addirittura a ridurre il liberalismo a un uso strettamente aggettivale, è ciò che ha intrapreso Michael Walzer nel suo ultimo libro [2023]. Sebbene le sue analisi valgano soprattutto per il contesto americano e per la connotazione che la parola vi assume, sarebbe di grande utilità intraprendere un lavoro analogo riguardo alla tradizione europea.

si definiscono attraverso contro-rappresentazioni della società globale in cui vengono affermati altri principi di coesione e unità.

Decliniamole brevemente. Nel caso conservatore, si tratta della *condivisione di un'identità sostanziale* valida per la società intesa come un tutto (è proprio qui che si colloca il nazionalismo), ma anche per i gruppi secondari intesi come corpi fissi le cui norme sono ricondotte all'ordine della tradizione (tratto propriamente conservatore). Nel caso socialista, al contrario, si tratta della *divisione del lavoro stessa*, considerata nella sua dinamica complessiva e nella sua complessità – e quindi come realtà *processuale*, in cui gli individui si emancipano (si liberano dai vincoli legati alle appartenenze del passato), in cui le sfere dell'azione e del pensiero si differenziano (in quanto si formano nuove appartenenze mentre quelle antiche si modificano), e dove la società globale si riunifica a un livello superiore (fondandosi su legami più numerosi, più ricchi, valutati normativamente e, in questo senso, sempre più liberamente voluti dagli individui).

6. Eteronomia ed eterogeneità. Due precisazioni

Dal punto di vista sociologico, è infatti evidente che esiste solo un'autonomia relativa, e dunque che il sociale conserva sempre una dimensione di eteronomia nelle forme moderne in cui opera l'ideale di emancipazione individuale e collettiva – che attribuisce all'individuo autonomo un valore normativo, e alla valutazione riflessiva delle regole e delle leggi, siano esse ereditate o create, la capacità di legittimarle. Poiché l'individuo esiste solo in quanto socialmente istituito, la sua rappresentazione varia a seconda delle società, e le società moderne si distinguono solo per il modo in cui lo istituiscono effettivamente, o in cui comprendono il suo carattere sociale e il suo status di norma. Attraverso queste differenze socio-storiche a seconda delle società nazionali (giustificherò più avanti l'aggettivo), si può dire, in generale, che il loro paradosso comune consiste nel fare dell'allentamento della sottomissione dell'individuo alle norme emanate da collettivi determinati (i gruppi secondari) il segno distintivo della sua socializzazione propriamente moderna, e quindi il vettore di costruzione di una società meglio integrata e più giusta.

Il fattore scatenante di questo movimento non deriva dal fatto che l'individuo si sia un bel giorno scoperto nella sua purezza e assolutezza, ma dalle trasformazioni dei rapporti sociali in società differenziate dalla divisione del lavoro sociale – essendo il lavoro proprio quell'attività sociale singolare che individualizza e socializza nello stesso movimento della sua divisione, la quale

costituisce in tal misura un modo paradossale di riunificazione, o di coesione (*organica*, direbbe Durkheim).

Pertanto, dire che il sociale è *eteronomo* non significa altro che ripetere che è *sociale*. Non appena c'è socializzazione, c'è istanziazione di norme – e di conseguenza esperienza della giustizia, del giusto e dell'ingiusto, proprietà che non hanno altro piano di applicazione se non i rapporti sociali in tutte le sfere in cui si intrecciano (e quindi, beninteso, al di là delle sfere produttive in cui si attualizza il lavoro). Ciò che la modernità introduce non è un'interiorizzazione in cui il sociale si dissolverebbe nell'individuale – ed è proprio qui che il lessico filosofico dell'autonomia può confonderci – bensì una nuova figura dell'esteriorità che si riproduce *all'interno degli individui* come *esteriorità interiore*, legata al rapporto che ciascuno di essi intrattiene con la propria socializzazione. L'ho chiamata, nel titolo di uno dei miei libri, la “*société en personnes*” riprendendo da Durkheim la distinzione tra individuo empirico e persona (o individuo normativo), questa ultima intesa come “fonte autonoma di pensiero e di azione” di cui le società moderne approfondiscono costantemente il senso e di cui fanno la molla della socializzazione che le caratterizza, cioè il fondamento del loro modo specifico di integrazione [Karsenti 2006]. Da ciò non ne consegue ovviamente che esse si sarebbero un giorno scoperte come “società di individui” – cosa che del resto, alla lettera, non sono mai state.

Queste precisazioni consentono di comprendere che, se da un lato non si può che confermare l'espressione (tautologica) dell'eteronomia del sociale, dall'altro occorre prestare attenzione anche all'*eterogeneità del sociale*. Tale eterogeneità non è una semplice frammentazione dei punti di vista individuali, una dispersione priva di coerenza propria: essa deriva dal fatto che una società globale è sempre composta da sottogruppi, pluralità che costituisce il vero substrato della sua integrazione, da cui emergono le prospettive distinte sulle leggi comuni. Il gradiente del “moderno” è l'individualizzazione a cui questi sottogruppi si espongono in virtù della loro integrazione, il che permette a una sfera politica – in verità giuridica e politica – di costituirsi nella sua autonomia, dove individui liberi e uguali sono istituiti e riconosciuti come soggetti di diritto. Questa istituzione e questo riconoscimento costituiscono il fondamento della legittimità delle leggi comuni, le quali prevalgono sulle pretese delle norme dei gruppi, sia che queste mirino a limitare la libertà e l'uguaglianza degli individui, sia che intendano erigersi a leggi valide per l'intera società. È solo in questo modo che si comprende come il termine *eterogeneità* possa designare quella pluralità intrinsecamente collettiva, e non individuale, del sociale. Sarebbe più esatto parlare di *pluralità interna della società*, fermo restando che

in questo caso non si mira tanto al sociale come livello di realtà, quanto alla totalizzazione delle sue parti costitutive, cioè alla sua totalizzazione in quanto società *politica* composta da gruppi. Questa pluralità – piuttosto che questa eterogeneità – è attraversata da un processo di unificazione che, nel contesto moderno, si caratterizza per la forma che assumono inseparabilmente l'integrazione e l'individualizzazione di ordine giuridico-politico, e per i dispositivi sociali che consentono costantemente di rilanciarle.

È indubbiamente qui che la “socialdemocrazia” acquista senso e validità come corrente politica – il che dovrebbe portare a restituire al socialismo il suo status di ideologia più affine al moderno processo di socializzazione reale. Più precisamente, ciò significa che il socialismo si aggancia al *processo sociale di democratizzazione* che individualizza e integra le società nell'insieme delle sfere d'azione che esse comprendono, penetrando nei gruppi secondari per modificarli e alterarne le configurazioni normative, in modo tale che individui liberi e uguali vi si costituiscano sempre più – in altre parole si emancipino, trovandosi così in grado di partecipare in misura crescente alla riflessione e alla deliberazione sulle leggi comuni, quelle che valgono per la società nel suo complesso.

In queste condizioni, il socialismo si lega internamente alla democrazia, intesa in una certa accezione: non come regime politico, ma come forma di esistenza sociale aperta alla democratizzazione. Mi sembra che questo sia ciò che Norbert Elias ha designato con l'espressione “democratizzazione funzionale”: i differenziali di potere all'interno di tutte le sfere sociali, e dunque nei gruppi secondari, si riducono gradualmente via via che aumentano le interdipendenze. Nel 2017, in *S&S*, non avevamo ancora concentrato l'attenzione su questo tema specifico. Non credo tuttavia di sbagliarmi nel dire che esso è stato, tanto per Cyril Lemieux quanto per me, nelle traiettorie differenti che abbiamo seguito negli ultimi dieci anni, una preoccupazione costante. Nel mio caso, ciò mi ha spinto a tornare sulla questione della nazione alla luce della sociologia di Elias [Karsenti 2022], nonché a indagare i rapporti tra sottogruppi e società globale dal punto di vista delle tensioni che persistono tra minoranze e maggioranza all'interno degli Stati-nazione europei nell'epoca moderna, e che si accentuano in modo particolare nel periodo contemporaneo¹⁰.

10. È quanto ho cercato di fare concentrando l'analisi sul caso degli ebrei, nel suo carattere di limite, come prisma che mi appare oggi essenziale, in Europa, per affrontare il problema delle minoranze nella sua generalità, essendo gli ebrei la minoranza che persiste nel pensarsi come strutturalmente minoritaria e transnazionale – diasporica, nel senso specifico di esilica – pur assumendo al tempo stesso il destino che consiste nell'aderire al processo giuridico-politico di nazionalizzazione moderna. Si veda il mio ultimo libro [Karsenti 2025c].

7. Nazione, nazionalismo, nazionalizzazione

Come si può vedere, le considerazioni precedenti rimandano a una questione cruciale: quella della nazione come forma di società politica – riferimento che consideravamo centrale in *ScS* e che permane fino alla nostra ricostruzione dell'Europa come orizzonte del rilancio del socialismo. È a partire dall'analisi di tale questione che mi sforzerò di precisare l'attuale diagnosi, dieci anni dopo, nel prolungamento del testo recentemente pubblicato su *Esprit*, “Social-démocratie par gros temps” [Karsenti 2025b].

È opportuno innanzitutto ricordare ciò che motivava la nostra posizione nel 2017, e che è oggi più che mai attuale: l'accesso al potere, già avvenuto o imminente, di partiti nazionalisti nella maggior parte degli Stati europei – ossia l'egemonia crescente di formazioni che preferiamo qualificare come “nazionalisti reazionari” piuttosto che conservatori.

Per richiamare in poche parole la posizione da cui partivamo: ritenevamo che il pericolo del nazionalismo fosse *il più rilevante*; che il liberalismo, incapace di opporgli resistenza, gli avesse lasciato occupare una posizione dominante nel corso del primo decennio degli anni Duemila, mentre il socialismo non si presentava in questo conflitto come l'alternativa che dovrebbe essere, principalmente a causa del deficit sociologico da cui era affetto – ossia, come ho mostrato nella prima parte di questo testo, della sua incapacità di articolare una forma di riflessività in cui la conoscenza dei processi sociali si leghi alla costruzione di ideali in cui individualizzazione e integrazione siano promosse congiuntamente, alimentando così una rappresentazione e un desiderio di giustizia condivisi dalle diverse classi sociali e dalla pluralità dei gruppi secondari.

Quanto all'identificazione della causa principale di tale deficit, essa mi sembrava – e continua a sembrarmi sempre più – situarsi sul piano dell'*integrazione*, e non su quello dell'*individualizzazione*, la quale prosegue piuttosto “a ruota libera”, dal momento che la “spinta liberale” non si attenua, anche se il liberalismo stesso si trova in fase di declino a seguito del crollo dell'*idealizzazione* della “società di mercato” come forma di coesione sociale in cui potrebbe incarnarsi la giustizia comune. È ciò che ho cercato di caratterizzare più precisamente nel 2025, in *Social-démocratie par gros temps*, cosa che non può essere fatta senza affrontare la situazione dell'Europa *delle nazioni*, segnata, dopo la reazione salutare suscitata dalla pandemia (le cui lezioni non sono state affatto tratte), da un lato dalla guerra in Ucraina e, dall'altro, dalle ricadute ideologiche disastrose del conflitto in Medio Oriente.

Molte distinzioni andrebbero operate, all'interno del liberalismo, per descriverne l'attuale crisi: l'accumulo di prefissi che gli vengono progressivamente attribuiti mira a inseguirne le distorsioni, fino alle vere e proprie deformazioni che lo attraversano da diversi decenni, in correlazione con le trasformazioni del capitalismo. Analogamente, anche il nazionalismo conosce numerose varianti. Nella stessa prospettiva, bisognerebbe senza dubbio anche chiarificare il modo in cui il rafforzamento dell'affermazione dei diritti umani è integrato al processo per il quale il socialismo si afferma in opposizione alle trasformazioni ideologiche in corso. Questa problematica è certamente essenziale. Per questo è opportuno sottolineare che la sociologia delle ideologie non è ridicibile a una filosofia dei diritti umani. Certamente, come ho già affermato in precedenza, l'elemento del diritto – piuttosto che la mera determinazione e attribuzione dei diritti soggettivi individuali – acquista in questa prospettiva un ruolo cruciale. Ma ciò gli spetta appunto in quanto correlato della fondazione *riflessiva* delle norme, nella misura in cui esse rinviano alla giustizia verso la quale la *società globale* deve tendere. Da qui lo spostamento della questione: attraverso l'accento posto sulla società globale, si vede come l'ottica sociologica sia condotta a mettere l'accento sul polo della nazione, in quanto società politica di un certo tipo, in cui l'elemento del diritto ha raggiunto un certo grado di esistenza. Ora, è proprio qui che sorge inevitabilmente un'altra critica, che questa volta riguarda soprattutto la nazione e il nazionalismo. Per molti interpreti che oggi si impegnano nella rifondazione del socialismo, non vi è alcuna affermazione della nazione che non sia gravata dal nazionalismo. Etnica (naturalizzante) o civica (politica, e dunque aperta a processi di denaturalizzazione), la nazione sarebbe irresistibilmente attratta verso il nazionalismo, e il vero socialismo dovrebbe in queste condizioni far penetrare la propria critica (del liberalismo come del nazionalismo, del resto) fino a emanciparsi dallo schema della nazione *in generale*, qualunque sia la forma in cui viene interpretato.

Ma è proprio qui che risiede tutto il problema. Se non vi è socialismo senza sociologia – senza lo sviluppo di atteggiamenti sociologici con il sostegno delle scienze sociali di cui la sociologia costituisce l'epicentro – è perché l'*olismo* ne rimane il principio direttivo. Ma cosa significa, politicamente, assumere una posizione *olistica*? Significa ammettere il concetto di "società globale" e cercare costantemente di rappresentarla nelle sue trasformazioni reali. Essa è composta da una pluralità di sottogruppi, con i rispettivi membri individuali. Si tratta allora di riconoscere che il processo di modernizzazione, nel complesso delle sue diramazioni socio-storiche, si caratterizza per la *politicizzazione* di questa società globale, ossia per la trasformazione di tali sottogruppi in modo tale che

l'emancipazione degli individui vi sia sempre più affermata e che ne risulti una integrazione superiore di tale totalità. La *nazione*, così come la intendo, non è altro che il nome di questo processo colto in tutte le sue dimensioni. È il nome generico della società politica dei moderni, e in fondo non è altro che questo.

Il primo ad averlo mostrato è Marcel Mauss, nel suo testo incompiuto sulla nazione coevo al *Saggio sul dono*¹¹. Ciò lo ha condotto a legare intrinsecamente nazione e democrazia, o piuttosto nazionalizzazione e democratizzazione sociale. La definizione della nazione a cui giunge Mauss non è in realtà né etnica né civica, poiché è sociologica: essa si fonda sulla costituzione progressiva di un'unità politica attraverso la partecipazione altrettanto graduale di un numero sempre crescente di individui, socializzati in gruppi secondari che si trasformano, alla elaborazione delle leggi valide per la società globale. Processo che, ancora una volta, ha il suo fondamento nell'accrescimento della riflessività sociale e nella portata politica assunta dalle scienze sociali, di cui il socialismo è l'unica ideologia a fare il proprio asse politico.

8. Pensiero processuale e diagnosi di crisi

Riconosco che questo legame tra democratizzazione e nazionalizzazione, che consideriamo la chiave della politica europea come spazio di dispiegamento degli ideali della socialdemocrazia e, di conseguenza, come luogo di co-costruzione, nelle diverse nazioni d'Europa, di un'autentica democrazia sociale, non era sufficientemente chiarito in *S&S*. Ciò dipende dal fatto che la lettura di Mauss non può essere sufficiente a questo riguardo. Senza saperlo – poiché non poteva conoscere il manoscritto completo di Mauss, pubblicato tardivamente – Norbert Elias, nei suoi studi sui processi di nazionalizzazione europei raccolti nel volume *I tedeschi* [1991], ha seguito lo stesso solco, ma lo ha anche significativamente approfondito. È verso la sua opera che mi sono rivolto, negli ultimi anni, per riprendere la questione¹².

11. Si veda l'eccellente commento che ne hanno dato Francesco Callegaro e Johan Giry nella loro nuova edizione di alcuni testi di Mauss [2025].

12. Non sono stato l'unico a farlo. La sociologia politica di Elias ha permesso di far convergere numerosi lavori di sociologi e filosofi del LIER, a partire dalla pubblicazione di *S&S*. Cyril Lemieux, Cédric Moreau de Bellaing, Danny Trom, Julia Christ, Dominique Linhardt, Pierre-Henri Castel e io stesso abbiamo tutti ripreso Elias nei nostri lavori. L'angolo specifico della nostra lettura condivisa di quest'opera (che ha dato luogo a molte altre interpretazioni e appropriazioni, assai diverse dalla nostra, nel periodo recente) è esposto in Moreau de Bellaing, Trom [2022].

Le posizioni di Elias sulla nazione mi sono apparse più penetranti di quelle di Mauss per due ragioni. Anzitutto perché, in quanto allievo di Mannheim (e attraverso di lui di una certa versione di Weber), egli comprende la formazione delle classi e dei rapporti di classe meglio di quanto sia in grado di fare una sociologia di ispirazione durkheimiana, la quale non è mai riuscita – il tentativo più rilevante fu quello di Halbwachs, ma rimase incompiuto, più psicologico che sociologico – ad articolare trasformazione dei gruppi secondari, individualizzazione e formazione delle classi, e a inscrivere – sotto il segno della borghesia, e non del proletariato – il perno attorno a cui gravitano i processi di nazionalizzazione nei diversi Stati-nazione europei e da cui è dipesa la loro rispettiva integrazione.

Non vi è nazione senza classi, il che significa senza lotta di classe, certo. Ma è falso ricondurre in modo univoco la nazione, in senso moderno, al rango di operatore ideologico che permetterebbe alla dominazione della classe borghese, ristabilita sulle rovine di quella aristocratica, di esercitarsi sulle classi subalterne. Ciò che essa rivela è piuttosto l'ambivalenza del processo di nazionalizzazione, che integra la società politica producendo al contempo nuovi differenziali di proprietà e di potere. È qui, nell'alternativa che si gioca essenzialmente nell'atteggiamento di questa classe, e nelle alleanze che alcune sue frazioni riescono a stabilire con altre frazioni di classe, che risiede la *democratizzazione* e, con essa, il rafforzamento di un orientamento socialista nel dispositivo ideologico moderno.

La funzione politica delle appartenenze nazionali ha dunque un senso per il socialismo: questo è tutto ciò che volevamo sottolineare. Essa non risiede in un'identità collettiva fissa, ma in un certo processo di integrazione sociale e politica tuttora in corso. Resta da capire in che modo e secondo quale logica ciò avvenga nel contesto internazionale attuale, segnato dall'accrescimento delle interdipendenze tra società politiche su scala globale, in cui l'Europa, come entità sovranazionale di un certo tipo, si distingue sempre più nella sua specificità, accanto e in competizione con altri blocchi che non hanno seguito la stessa traiettoria moderna.

Il secondo vantaggio dell'approccio di Elias rispetto a quello di Mauss risiede qui: nell'apertura del vasto campo di studio delle figure socio-storiche che questa *ambivalenza* inerente al nazionale ha assunto e può ancora assumere. Ciò che Elias [1991] ha colto sotto la categoria del *breakdown*, del "crollo della civiltà", in continuità con ciò che in Mannheim prende il nome di "reprimittivizzazione" – cosa che il sociologo Dominique Linhardt, membro del LIER, ha messo in luce nei suoi lavori più recenti [Linhardt 2022] – ha una portata

che, per la filosofia delle scienze sociali, supera di gran lunga la “barbarie” totalitaria per come è caratterizzata dagli autori legati a *Socialisme ou barbarie*, quali Lefort e Castoriadis, generalmente sulla scia di Hannah Arendt.

In Mauss, la distinzione tra nazionalizzazione e nazionalismo passava attraverso il rischio di “feticizzazione” – in *SCS* traducevamo: di naturalizzazione – del carattere nazionale, che si sedimenta e si definisce con il progredire dell’integrazione e dell’individualizzazione, in ciò che entrambe hanno di *specifico* nelle storie dei differenti Stati-nazione, con i loro sottogruppi, le loro minoranze e maggioranze, le loro condizioni socioeconomiche di sviluppo particolari, e secondo le diverse configurazioni delle loro classi e dei loro rapporti di classe.

Il tema centrale del “nazionalismo reazionario” è evidentemente quello dell’identità nazionale. Analogamente, le politiche di potenza e le dominazioni coloniali e neocoloniali vi trovano il loro fondamento, in relazione – il che non significa, nell’ottica sociologica, che ne siano *determinate* – alle trasformazioni del capitalismo. L’imperialismo *specifico* del nazionalismo reazionario moderno, in Europa e fuori dall’Europa, procede da questa feticizzazione, così come il razzismo e l’antisemitismo (entrambi secondo logiche che si intersecano ma non si confondono¹³), i quali, fino al secondo dopoguerra, alla Shoah e alla decolonizzazione, hanno potuto esistere come posizioni politiche legittime, cosa che la costruzione politica dell’Europa istituzionale ha invece decisamente messo in crisi.

Ma che cosa significa esattamente “feticizzazione”? Non si tratta forse di una metafora che ricopre un fenomeno altrimenti più complesso? L’argomento maussiano presenta una debolezza – ed è su questo punto che si fonda la critica di Pranchère, il quale ci rimprovera una idealizzazione della nazione “vera”, che l’intera storia oppressiva, coloniale e bellica delle nazioni reali smentirebbe. Si tratta della mancata assunzione dell’*ambivalenza* nella sua piena rigorsità e complessità, come invece consente l’analisi socio-storica dei processi di nazionalizzazione, che costituiscono l’unica realtà. Non vi è, propriamente, da opporre una nazione colta nella sua purezza a una sua deformazione corrotta e impura. Concedo volentieri che le due figure coincidano, precisamente perché esiste un’ambivalenza. Ma allora occorre riconoscere che affermare che la fissazione e l’assolutizzazione identitaria della nazione siano essenziali al concetto stesso di nazione è *altrettanto riduttivo* che considerare che la nazione, nella sua purezza (che in effetti non esiste), sarebbe priva di ogni tendenza reazionaria.

Ciò che non comprende l’approccio “politicista”, non sociologico, a questo tema è che ci si trova di fronte a una realtà processuale nella quale occorre situarsi, individuando le tendenze contraddittorie che ciascuna delle sue ramifi-

13. Su questo punto, si veda in particolare la conclusione di Karsenti [2025c].

cazioni comporta, in cui si delineano le alternative decisive per l'avanzamento del socialismo – il quale si fonda su una certa articolazione, sociologicamente intesa, tra nazionalizzazione e democratizzazione – all'interno di un conflitto ideologico che non si estingue in alcun momento, dove la posta in gioco consiste nel far emergere una dominante da poter tradurre in politiche pubbliche (su questo punto, mi sembra che fossimo stati molto chiari nel 2017, ed è ciò che non viene preso in considerazione nella critica che ci viene rivolta).

Nulla è più difficile, da un punto di vista questa volta propriamente *epistemologico*, che pensare in termini processuali¹⁴. La costituzione delle scienze sociali tuttavia dipende da ciò, e con essa il consolidamento del fondamento *epistemico* del socialismo. La posta in gioco non è soltanto allora il rispetto del carattere socio-storico dei fenomeni sociali – ossia, per riprendere il termine utilizzato in *S&S*, l'osservanza del postulato della “denaturalizzazione”, attraverso il quale ci si protegge effettivamente dai rischi di fissazione identitaria. Si tratta anche e soprattutto di comprendere correttamente l'*olismo* che le scienze sociali presuppongono, nella sua variabilità e dinamicità, cioè in quanto si espone costantemente alla riconfigurazione delle totalità.

I movimenti di individualizzazione, le trasformazioni dei gruppi in senso emancipativo e le interdipendenze crescenti tra società politiche differenti – nella misura in cui corrispondono alla costruzione di una solidarietà internazionale accresciuta, in controtendenza rispetto alle politiche di potenza – fanno emergere, in questo senso, un bisogno di *inquadramento*, ossia di rappresentazione delle nuove totalità inseparabilmente sociali e politiche entro le quali essi acquistano significato. Queste sono al contempo nazionali e internazionali, e si sviluppano congiuntamente senza che i due livelli si confondano. Attualmente, è proprio questo fattore a risultare opaco per l'insieme degli Stati-nazione europei. Alcune prove-limite – guerre ed epidemie, ma anche catastrofi climatiche, rimosse o prese in considerazione – ne fanno riemergere il carattere imperativo. Esse suscitano in tal modo reazioni contraddittorie, in cui il nazionalismo tende tanto più spontaneamente ad avere la meglio quanto più la riflessività si arresta sulla soglia della determinazione delle totalizzazioni richieste dai processi sociali stessi. Vale a dire su *ciò che ne è della nazionalizzazione*, a livello di società politiche che hanno saputo coordinarsi attorno a un progetto comune, cercando di dominare al proprio interno l'ambivalenza che non cessa di abitarle. Ciò che si è ricostruito sotto il nome di Europa dopo il 1945 corrisponde esattamente a questo, ed è qui che risiede tutta la sua importanza.

14. Questo lavoro epistemologico ha avuto recentemente un importante sviluppo in Livet, Conein [2020].

I partiti nazionalisti prevarranno *con ogni probabilità* se questo punto non verrà compreso dalle forze progressiste. Ciò che affermavo in *Social-démocratie par gros temps* è che la carenza di questo inquadramento condurrà infatti tanto più sicuramente al trionfo di tali partiti per il fatto che il liberalismo è ormai giunto al punto estremo della sua crisi – estremo, ma non inedito, poiché anche in passato il superamento di questa soglia di collasso liberale ha aperto la strada al peggio¹⁵ –, svuotandosi di quasi ogni gravidanza ideologica sul versante dell’idealizzazione, ossia della proiezione di una rappresentazione condivisibile e giustificata della società giusta. Non svolgendo più il ruolo che gli spetta nel triedro ideologico, il liberalismo è costretto a propagarsi in qualche modo fuori di sé, a riprodursi sul piano delle altre due ideologie, con l’effetto di bloccarne le rispettive dinamiche. Ma tale blocco è molto più dannoso per il socialismo che per il nazionalismo reazionario, poiché quest’ultimo può facilmente colorarsi di argomenti liberali nel momento in cui questi vengano depoliticizzati e individualizzati all’estremo (come avviene oggi), conservando al contempo il vantaggio di identificazioni collettive assolutizzate, ripiegate su se stesse, escludenti e cariche della promessa di una ritrovata potenza a livello degli Stati.

È questo il momento che stiamo vivendo, almeno finché il socialismo non riprenderà slancio facendo ciò che ha sempre fatto, cioè la diagnosi completa della situazione di cui è parte integrante. La risposta non può venire, in questa fase, che da esso. Ma esso è a sua volta indebolito all’estremo, dal momento che l’olismo che gli è scientificamente e politicamente essenziale rimane dal canto suo inaccessibile.

La crisi presente, quella del 2025, che prolunga quella del 2017 e che ha i suoi prodromi negli anni Novanta del secolo precedente¹⁶, dipende soprattutto da questo: dall’incapacità di elaborare l’olismo adeguato alla nostra situazione. È diventato un luogo comune, in una certa parte della sinistra – che non è certo la meno lucida – affermare che non si debba lasciare ai reazionari l’esclusiva del discorso sulla nazione. Ma essere davvero lucidi richiede di più, se non si vuole ricadere in un nazionalismo che si limiterebbe a rivestirsi superficialmente degli abiti della giustizia sociale. Occorre infatti anche saper riconoscere che un discorso alternativo sulla nazione *semplicemente non esiste* come qualcosa di già disponibile, cui si possa attingere per cogliere la “buona” o la “vera” identità nazionale, che avrebbe il vantaggio di essere di sinistra

15. È questo che intendevo dire quando ho scritto, come ha rilevato Marc-Antoine Sabaté, che il crollo del liberalismo *non è mai una buona notizia*.

16. Sul tema si veda la genealogia che abbozzo nella prima parte di Karsenti [2026], nelle mie risposte alle domande di Bruno Latour.

piuttosto che di destra, e rispetto alla quale tutto ciò che non vi corrisponde sarebbe soltanto una deviazione patologica¹⁷.

Occorre uscire da questo modo di vedere, cosa che solo un pensiero dei processi rende possibile. Più esatto è dire che il socialismo è oggi ostacolato in quella che dovrebbe essere la comprensione *dei processi di nazionalizzazione* e delle loro trasformazioni. E che dunque ci manca *una sociologia comparata di tali processi*, capace di indicare verso che cosa essi tendono contraddittoriamente – attraversati come sono costantemente dai conflitti tra le tre ideologie – e quali forme di integrazione, sia all’interno di ciascuna società nazionale sia tra le nazioni, meritino di essere favorite alla luce di quanto tale sociologia comparata ci insegna [Karsenti 2022].

Mi sono impegnato, in *Social-démocratie par gros temps*, a descrivere i principali sintomi dell’attuale stagnazione politica, resa evidente dalle due prove rappresentate, da un lato, dalla guerra in Ucraina e, dall’altro, dalla rifrazione del 7 ottobre e della guerra a Gaza sulla scena politica europea. Resta tuttavia da identificarne le cause, compito ben più arduo.

Tutto ciò che posso dire, per concludere, è che queste cause si concentrano nel nesso tra democratizzazione e nazionalizzazione. È questo il punto essenziale, e anche il meno compreso: se l’accentuazione nazionalista della nazione ha potuto storicamente agire – peraltro in modo diverso a seconda delle epoche – in controtendenza rispetto alla democrazia in senso politico, lo ha fatto sfruttando forze che giacciono all’interno del processo sociale di democratizzazione. È proprio questo che ci risulta più difficile ammettere. Eppure, è quanto mettono in luce le analisi più acute di Elias: quelle che riguardano le modalità di identificazione profondamente *individualiste* delle nazioni moderne, gli equilibri “noi-io” in cui l’*io* prevale sul *noi* fino a riappropriarsene come di un *io*, dotato delle stesse forze generate dall’assolutizzazione liberale dell’*io*; oppure quelle che mostrano le derive indotte dalla democratizzazione funzionale, vale a dire dalla riduzione graduale dei differenziali di potere tra gruppi o individui interdipendenti, dove l’interdipendenza non implica l’abolizione delle asimmetrie, mentre accresce al contempo il sentimento di uguaglianza.

17. Questa assolutizzazione dell’identità può presentarsi sotto volti molto diversi, alcuni dei quali possono persino fare dell’impurità una nuova purezza. Dire che la “nuova Francia” sia ormai quella del meticcio e non più quella del territorio locale, con il pretesto di farne un tema inclusivo delle minoranze provenienti dall’immigrazione, non è meno nazionalista. La “nuova Francia”, in queste condizioni, è altrettanto poco sociologica quanto quella antica. Sotto la nazione, è la nazionalizzazione a operare, come totalizzazione in atto della società politica presa in tutte le sue componenti.

È per il fatto di non riconoscere queste possibili patologie, non semplicemente della nazionalizzazione, ma della *democratizzazione*, che ci allontaniamo dal socialismo. Tutto quel che si cerca di cogliere sotto la categoria di *populismo* diviene comprensibile a partire da qui. Ma è anche ciò che porta a proiettarsi verso un al di là o un al di qua della politica delle nazioni, per mancato sforzo di costruire a partire da esse il vero internazionalismo di cui siamo capaci. Per riuscirci, occorre rompere con la linearità che sovrappone l'infra-nazionale, il nazionale e il sovranazionale, e che in realtà descrive soltanto la superficie delle cose. Ammetto che sia molto difficile liberarsene. Tuttavia, al livello di riflessività che le scienze sociali dovrebbero incarnare, è necessario andare oltre l'evidenza che consiste nel presentare tre livelli di esperienza che si succedono lungo una stessa linea, qualunque sia il senso in cui la si percorra. Esercitemoci, in conclusione, a delineare questo cambiamento di prospettiva.

L'infra-nazionale non è costituito dagli individui, ma dai gruppi secondari e dalle classi sociali. Nelle società moderne esistono gruppi di ogni genere: alcuni nascono infatti da pratiche di solidarietà emergenti, altri persistono trasformandosi; le logiche di classe li attraversano tutti, e i rapporti di classe si modificano a loro volta lungo l'asse della stratificazione sociale. In ogni caso, tutte queste formazioni collettive si politicizzano *attraverso la loro nazionalizzazione*, vale a dire attraverso l'individualizzazione che si produce al loro interno e attraverso la loro partecipazione, presumibilmente accresciuta, alla ricomposizione della società globale, mediante la riflessione e la deliberazione sulle leggi comuni che sono, in linea di principio, aperte agli individui. A sua volta, questa società globale si trasforma tanto più quanto più si lascia penetrare da ciò che, *a livello collettivo dei gruppi e delle classi*, emerge in termini di giustizia per tutti, man mano che l'analisi dei processi sociali e la presa in carico comune dei problemi sociali (la riflessività) permeano l'insieme della vita sociale. Da questa trasformazione reciproca nascono nuove interdipendenze, all'interno e all'esterno, tra le diverse componenti della società che si integrano, e con altre società animate da un analogo movimento di integrazione, movimento che tuttavia si incarna in forme differenti a seconda delle condizioni socio-storiche concrete.

Ne consegue che l'Europa delle nazioni è un'Europa in cui le nazioni si differenziano *tanto più* quanto più si unificano (punto che Mauss aveva compreso perfettamente, in quanto ragionava già in termini processuali, e non lineari o superficialmente evolutivi). Ora, queste nazioni possono unificarsi in questo modo solo facendo risuonare sempre di più la loro differenziazione interna, sia in termini di rapporti di classe sia di trasformazione dei gruppi secondari. Quanto a questi ultimi, essi non fanno valere semplicemente una loro parti-

colarità essenzializzata (la loro “identità”), ma la loro nuova auto-costituzione e, con essa, la riconfigurazione del loro ambiente di vita, nel senso di un’appartenenza più ampia, che si concepisce necessariamente al tempo stesso come nazionale e internazionale.

Pensare in modo socialista, oggi, significa disporsi ad apprendere la politica in questo modo, in cui i livelli interferiscono anziché succedersi e in cui, più che un’evoluzione lineare, si colgono processi convergenti o divergenti. Un tale modo di pensare è senza dubbio esigente, poiché non ci si può lasciare imporre né le categorie della filosofia politica moderna né una visione delle scienze sociali che, consapevolmente o meno, ne riproduca i limiti. È il compito a cui mi dedico nell’insieme dei miei lavori, sulla religione, le minoranze, le istituzioni dell’individualità, le ideologie.

Bibliografia

- Castoriadis C. [1986], *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, Paris.
- Castoriadis C. [1997], *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, Paris.
- Durkheim É. [(1912) 2013], *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano.
- Durkheim É. [(1893) 2016], *La divisione sociale del lavoro*, il Saggiatore, Milano.
- Elias N. [(1989) 1991], *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, il Mulino, Bologna.
- Foucault, M. [(2004) 2019], *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Grellard C. [2024], Religion ou politique, religion et politique? Les apories de la religion des modernes, *Revue de l’histoire des religions*, 241(4), pp. 541-550.
- Karsenti B. [2006], *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris.
- Karsenti B., Lemieux C. [2021], *Il socialismo e il futuro dell’Europa*, Meltemi, Milano.
- Karsenti B. [2022], Pour une sociologie comparée des processus de nationalisation, in C. Moreau de Bellaing, D. Trom, eds., *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l’EHESS, Paris, pp. 149-184.
- Karsenti B. [2023], *La place de Dieu. Religion et politique chez les modernes*, Fayard, Paris.
- Karsenti B. [2025a], Il sociologo come pedagogo cosciente, in M. Basso, M. Farnesi Camellone, C. Mogno, eds., *La società e le sue discipline*, Padova University Press, pp. 187-202.
- Karsenti B. [2025b], Social-démocratie par gros temps, *Esprit*, 9, pp. 49-60.

- Karsenti B. [2025c], *Les paradoxes de l'intégration. L'Europe et les juifs*, Calmann-Lévy, Paris.
- Karsenti B. [2026], *L'Europa delle scienze sociali. Dialogo filosofico con Bruno Latour*, Castelvechi, Roma.
- Linhardt D. [2022], Les égarements de l'histoire. À propos de la violence des modernes, in C. Moreau de Bellaing, D. Trom, eds., *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 51-89.
- Livet P., Conein B. [2020], *Processus sociaux et types d'interactions*, Hermann, Paris.
- Mannheim K. [2025], *Pouvoir de la sociologie. Cours de sociologie générale (Francfort-sur-le-Main, printemps 1930)*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Mauss M. [2025], *Sociologie générale*, PUF, Paris.
- Moreau de Bellaing C., Trom D. (eds.) [2022], *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Polanyi K. [2002], *Essais*, Seuil, Paris.
- Walzer M. [2023], *Che cosa significa essere liberale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.