

scc

Sociologia Classica Contemporanea

Vol. II
1. 2026

Morlacchi Editore *U.P.*

Direttore

MASSIMO PENDENZA, Università di Salerno

Comitato di Redazione

MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma, LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; EMANUELA SUSCA, Università di Milano IULM; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Staff di Redazione

ENRICO CAMPO, MARCO DI GREGORIO, MATTEO FINCO, ALON HELLED

Comitato Direttivo

FRANCESCO ANTONELLI, Università di RomaTre; EMILIANO BEVILACQUA, Università del Salento; ANDREA BORGHINI, Università di Pisa; LUCA CORCHIA, Università di Chieti-Pescara; MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; ROBERTA IANNONE, Sapienza Università di Roma; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; MASSIMO PENDENZA, Università di Salerno; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma; VINCENZO ROMANIA, Università di Padova; EMANUELE ROSSI, Università di RomaTre; LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; ANDREA SALVINI, Università di Pisa; EMANUELA SUSCA, Università Iulm di Milano; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Comitato Scientifico

RAQUEL ANDRADE WEISS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre; MANUELA BOATCĂ, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; ILENYA CAMOZZI, Università di Milano Bicocca; VINCENZO CICHELLI, Université Paris Cité; CARLOS FORMENT, The New School for Social Research, (NY); MAURIZIO GHISLENI, Università di Milano Bicocca; SARI HANAFI, American University of Beirut; AUSTIN HARRINGTON, University of Leeds; DAVID INGLIS, University of Helsinki; OLAF KÜHNE, University of Tübingen; CYRIL LEMIEUX, EHESS, Paris; CARMELO LOMBARDO, Sapienza Università di Roma; HANS-PETER MÜLLER, Humboldt-Universität zu Berlin; SERGE PAUGAM, CNRS/EHESS/Centre Maurice Halbwachs, Paris; AMBROGIO SANTAMBROGIO, Università di Perugia; STEFANO TOMELLERI, Università di Bergamo; FEDERICO TROCINI, Università di Bergamo; GÉRÔME TRUC, CNRS/Institut des Sciences sociales du Politique, Paris; PETER WAGNER, Universität de Barcelona

Sociologia Classica Contemporanea utilizza i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Copyright © 2026 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Morlacchi Editore
Piazza Morlacchi 7/9, Perugia, Italy.
www.morlacchilibri.com/universitypress

Finito di stampare nel mese di settembre 2026, presso Logo spa, Borgoricco (PD).

Indice

Monografico

Sociologia pragmatica e filosofia delle scienze sociali

(a cura di Nicola Marcucci)

Nicola Marcucci

I luoghi delle riflessività. Un laboratorio interdisciplinare di studi sulle riflessività 6

Tavola rotonda

**Yannick Barthe, Édouard Gardella, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt,
Cédric Moreau de Bellaing**

Fare sociologia al LIER 27

Sociologia, filosofia, politica

Bruno Karsenti

Nuove considerazioni su sociologia e socialismo 58

Cyril Lemieux

La sociologia come pratica conversionista 84

Storia, spiegazione, critica

Valentina Grossi, Dominique Linhardt

Storia e spiegazione sociologica 103

Édouard Gardella, Cédric Moreau de Bellaing

Criticare sociologicamente il mondo sociale 121

Eredità della critica

Florence Hulak

Il rovescio del potere. Michel Foucault e le scienze sociali 139

Gildas Salmon

Un'epistemologia dei saperi impuri. Michel Foucault e le scienze sociali

154

Cédric Moreau de Bellaing, Michel de Fornel

Pierre Bourdieu e la sociologia critica alla prova dello Stato

173

Monografico

*Sociologia pragmatica e filosofia delle
scienze sociali*

a cura di Nicola Marcucci

I luoghi delle riflessività. Un laboratorio interdisciplinare di studi sulle riflessività

Nicola Marcucci

Abstract: The article sketches the program of the *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités* at EHESS examining how groups reflexivity is articulated and how it lies at the heart of the laboratory's epistemic and political concerns. It thus explores the possibility of rethinking critique in light of the ongoing dialogue between pragmatic sociology and the philosophy of the social sciences—a dialogue itself grounded in modern societies' political aspirations for socialism and social justice.

Keywords: Pragmatic Sociology; Philosophy of Social Sciences; Reflexivity; Critique; Socialism

Abstract: L'articolo delinea il programma del *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités* dell'EHESS, analizzando come si articola la riflessività dei gruppi e come essa sia al centro delle preoccupazioni epistemiche e politiche del laboratorio. Esplora così la possibilità di ripensare la critica alla luce del dialogo in corso tra la sociologia pragmatica e la filosofia delle scienze sociali – un dialogo che a sua volta affonda le radici nelle aspirazioni politiche delle società moderne verso il socialismo e la giustizia sociale.

Parole chiave: Sociologia pragmatica; Filosofia delle scienze sociali; Riflessività; Critica; Socialismo

1. Una scienza riflessiva

Esiste un'inveterata visione della storia della sociologia che riconosce nel debito della scuola sociologica francese verso le sue origini positiviste una sorta di colpa originaria, l'elemento probante le sue limitazioni epistemologiche, metodologiche e politiche. Alla luce di questa visione, i vantaggi dell'eredità marxiana, weberiana, e interazionista – sia, quest'ultima nella sua versione simmeliana, che nelle diverse vesti che questa sensibilità ha assunto nell'interazionismo simbolico e nell'etnometodologia – si rendono manifeste proprio all'incontro delle limitazioni sopracitate. Esse possono essere riassunte in tre aspetti: un'epistemologia scienziata che rifiuta il carattere interpretativo della scienza sociale; un olismo metodologico sordo rispetto alla dimensione prasseologica propria all'interazione; una visione irenica e non conflittuale del mutamento sociale.

Ognuno di questi tre aspetti sembra richiamare uno stesso deficit, quello di non riuscire a cogliere il carattere riflessivo della vita sociale, tanto che questa riflessività venga associata alla posizione dell'osservatore, alla natura pratica e relazionale dell'azione sociale o al carattere dinamico dello sviluppo storico. Vi sarebbe quindi un *deficit di riflessività* e, implicito in esso, un limite politico per il quale la scuola sociologica francese sembra condannata ad essere acritica in quanto positivista, appunto. Se rivolgiamo però lo sguardo alla sociologia francese del dopoguerra a partire dagli anni '60 del '900, la situazione appare mutata e un aspetto che sembra non aver mai smesso di attraversare le sue preoccupazioni è proprio quello della riflessività e del suo rapporto esclusivo con la critica sociologica.

Certo, il tema della riflessività è stato declinato alla luce di linguaggi diversi e divergenti. Si tratti di quella vigilanza epistemologica e della riflessività del sociologo caratteristica della sociologia critica di Pierre Bourdieu; della capacità riflessiva degli attori descritti in situazione di disputa nella sociologia pragmatica di Luc Boltanski; o ancora dell'osservazione etnografica del laboratorio di Bruno Latour, capace di renderci riflessivi riguardo alla partizione moderna tra natura e società, umano e non umano. Per quanto divergenti, quando non apertamente ostili gli uni agli altri, questi linguaggi enfatizzano però proprio la possibilità della scienza sociale di essere critica, perché riflessiva. Una *scienza riflessiva*, quindi, quale ossimoro più patente se osservato da una prospettiva, quella kantiana, che aveva radicato la riflessività nell'individuo e nell'universalità della legge morale, di contro alla finitezza della conoscenza della natura.

Incontestabilmente potremmo partire dall'ipotesi secondo la quale questo interesse diffuso della sociologia francese del dopoguerra possa essere interpretato come una resa dei conti con l'originaria "colpa" positivista. I suoi innegabili debiti verso l'eredità marxiana, weberiana e interazionista, dovrebbero quindi essere letti come aspetti probanti a questo riguardo. Ma potremmo partire da una diversa prospettiva, volta a interpretare questa diffusa presenza del tema della riflessività a partire dal pensiero di Bourdieu, non come una sorta di ritorno del rimosso positivista, ma, al contrario, come un recupero di una tradizione, che dal positivismo [Karsenti 2006; Minozzi 2025], alla epistemologia storica [Badino, Ienna, Omodeo 2022; Canesso 2024], passando per il magistero durkheimiano [Karsenti 2005; Callegaro 2015; Marcucci 2023], ha evidenziato il carattere storico, politico e riflessivo della scienza (sociale). Se, senza dubbio, resta ancora molto da dire a questo proposito, è possibile introdurre il lavoro collettivo del *Laboratoire interdisciplinaire des études sur le réflexivités – Fonds Yan Thomas* (LIER) presso l'*Ecole des Etudes en Sciences So-*

ciales di Parigi – che oramai da quasi quindici anni occupa un posto di primo ordine nella riflessione sociologica e filosofica francese e internazionale – nella forma di una *chiarificazione* delle domande di riflessività immanenti alle società moderne e di *esplicitazione* delle ambizioni critiche della scienze sociali e della filosofia moderne. Lavoro che, è importante ricordarlo da subito, non si è limitato a un recupero della scuola sociologica francese ma ha integrato nella propria riflessione stimoli provenienti dalla storia concettuale tedesca e italiana, del programma forte della sociologia della scienza, dalla sociologia della conoscenza tedesca, da diverse correnti della micro-sociologia statunitense e dalla sociologia storica. Laboratorio interdisciplinare, anche questo è essenziale che venga esplicitato fin dalle prime battute, che non si è circoscritto ad articolare il lavoro di sociologi e filosofi ma ha coinvolto giuristi, storici, psicanalisti e socio-linguisti. La ragione per cui si farà qui riferimento, in prima istanza, alla sociologia ed alla filosofia, risiede nel fatto che queste due discipline hanno avuto un funzione fondatrice per il programma di ricerca del LIER. Avremo modo di ritornare brevemente nella conclusione sui possibili limiti che questo approccio può comportare nei riguardi delle altre scienze sociali coinvolte nel progetto del laboratorio.

2. *Le disavventure della riflessività: Bourdieu, Boltanski e Latour*

Per introdurre il contributo del LIER appare quindi necessario cercare di cogliere su quali basi e in che modo sia stato condotto questo lavoro di chiarificazione e di esplicitazione e, per farlo, è essenziale entrare nel cuore interdisciplinare di un programma di ricerca che ha fatto della relazione tra sociologia e filosofia (politica) il proprio elemento costitutivo. Solo così, una volta se ne sia colta l'assoluta originalità teorica, sarà possibile evidenziarne alcuni elementi di criticità, che appaiono oggi come una messa alla prova del suo programma. Per farlo ci sembra necessario illustrare rapidamente l'evoluzione di questo rapporto tra filosofia e sociologia, evidenziando come esso non abbia cessato, a partire da Pierre Bourdieu, di tormentare la riflessione francese su riflessività e critica sociologica.

Che la critica della ragione scolastica si sia accompagnata, nel pensiero di Pierre Bourdieu, al riconoscimento di una sorta di monopolio sociologico della riflessività legittima è cosa nota. È il sociologo, secondo Bourdieu, in virtù dell'epistemologia che contraddistingue la sua disciplina, a poter esercitare in forma esclusiva un ritorno riflessivo sulle condizioni della propria obbiettivazione del mondo sociale [Bourdieu; Chamboredon; Passeron [(1968) 1976;

Bourdieu (1997) 1998; (1983) 2013; 2024]. La filosofia, da parte sua, è destinata in ragione del suo etnocentrismo e intellettualismo a non potere essere riflessiva riguardo alle proprie condizioni di enunciazione. Questo supplemento di riflessività è la sociologia a fornirlo, non solo rifuggendo alle limitazioni dell'accademismo filosofico, ma svelando gli interessi profondi dell'azione sociale e le forme di riproduzione inconsapevole di preesistenti rapporti di dominazione [De Fornel, Ogien 2020].

Il passaggio dalla "sociologia critica" di Bourdieu alla "sociologia della critica" di Luc Boltanski si opera esattamente a questa altezza, cercando di restituire agli attori la capacità riflessiva di cui sono dotati e che essi rendono manifesta in situazioni di conflitto e di contesa in cui sono obbligati a giustificare la propria posizione, estendendo la generalità della propria relazione pratico-argomentativa al mondo sociale attraverso il ricorso a grammatiche di giustizia diversamente universalizzabili [Boltanski 1990a; Boltanski 1990b]. È importante ricordare come queste grammatiche, queste "cités" della critica, fossero costruite da Boltanski e Thevenot attraverso formalizzazioni di argomenti filosofico-politici [Boltanski, Thevenot 1991]. Se dal punto di vista epistemologico si tratta di riconoscere agli attori una loro relativa autonomia pratica, questo riconoscimento va di pari passo con la formalizzazione di schemi di riflessività astratti da classici della filosofia politica. Con un gesto che ricorda la formalizzazione delle "retoriche dell'intransigenza" di Hirschmann [(1991) 2017], Boltanski e Thevenot utilizzano la storia della filosofia come un archivio al quale i moderni devono ricorrere per rendersi riflessivi. Le "cités de la justification" sono questo. Autonomia pratica degli attori e rottura del monopolio della riflessività legittima sono una la condizione dell'altra e intendono restituire pluralità alla realtà sociale rendendola osservabile in situazioni di disputa, ovvero quando la realtà sociale non si accontenta di essere puramente riprodotta ma chiede di essere giustificata [Ferrando, Puccio-Den, Smaniotto 2019].

Restavano da spiegare, e questi sono stati interrogativi che hanno indubbiamente sollecitato la creazione del LIER: le ragioni storiche dell'autonomia relativa nella riflessività dei moderni e il modo in cui essa incide, o dovrebbe farlo, sul modo in cui la filosofia e la sociologia stabiliscono un rapporto alle società in cui si radicano; il rapporto elettivo tra determinati gruppi sociali e determinate forme di riflessività; una dimensione politica olistica in assenza della quale Boltanski rimedierà, a partire da *Il nuovo spirito del capitalismo*, evocando l'irriducibilità costitutiva della dominazione e il necessario recupero di una "critica esterna" al capitalismo contemporaneo [Boltanski (2009) 2014; Boltanski, Chiappello (1999) 2014; Boltanski 2022].

Parallelamente, negli anni di sviluppo della sociologia pragmatica, la riflessione di Bruno Latour, ha sollecitato una rivisitazione delle premesse teoriche che hanno definito la comprensione sociologica del mondo sociale. Se l'etnografia del laboratorio aveva mostrato come gli oggetti tecnici si iscrivessero nelle pratiche scientifiche ibridandole e sovvertendo la nostra precomprensione binaria del mondo naturale in opposizione al mondo sociale, la scienza sociale doveva risultare all'altezza di questa sovversione [Latour, Woolgar 1979; (1987) 1998]. *Rifare la sociologia*, come recita il titolo francese di uno dei libri di Bruno Latour, implica che i moderni, da un lato ritornino riflessivamente su quel binarismo che da Hobbes e Boyle fino a Durkheim ha strutturato la nostra comprensione del rapporto tra scienza e società e dall'altro si dotino di una strumentazione ontologica, tradendo quella partizione tra sociologia e filosofia sulla quale si costituisce il metodo durkheimiano, a favore di una filosofia sociale che riconosce in Gabriel Tarde un proprio antesignano [Latour (1991) 2018; (2005) 2022; Fabiani 2015]. Anche in questo caso quindi le condizioni delle riflessività dei moderni passano per una rivisitazione del rapporto tra filosofia e sociologia, con la conseguenza che l'assorbimento della seconda nella prima, finisca per limitarne l'autonomia, mettendo di fatto in discussione la sua riflessività specifica.

3. *Dalla riflessività sociale alla riflessività sociologica*

Sulla scia di queste riflessioni, e di una presa d'atto dei loro limiti, il LIER è nato quindi con l'obiettivo di esplicitare: il legame che la filosofia moderna intrattiene con la sociologia; quello che la sociologia intrattiene con la filosofia moderna; la relazione che entrambe queste discipline intrattengono con le società moderne nelle quali si radicano. È a partire da queste premesse che al LIER è stata sviluppata una ricerca interdisciplinare sulle riflessività, al plurale. In via preliminare, prima di ritornare su questi tre aspetti, è importante chiarire come il termine riflessività debba essere inteso in due modi distinti e non riducibili l'uno all'altro. In un primo senso, la riflessività indica un rapporto pratico al mondo sociale intrattenuto da diverse società, istituzioni, gruppi e classi. La riflessività, quindi, non è identificata con una disposizione riflessiva del singolo individuo né, tantomeno, con una disposizione scientifica o filosofica. Sono, piuttosto, dei *collettivi* [Kaufmann, Trom 2010] a dover essere considerati i portatori di queste forme di riflessività, le riflessività sono, in altri termini, proprietà delle interazioni tra umani e tra umani e non umani, e si rendono osservabili, secondo il metodo suggerito dalla sociologia pragmatica, in condizioni di conflitto e di disputa. La *riflessività*

sociale va quindi distinta dalla *riflessività sociologica*, in quanto quest'ultima presuppone una distanziamento epistemica del mondo sociale e un *olismo* che intende descrivere le diverse forme di riflessività sociale alla luce di dispositivi capaci di supportare o inibire specifici tipi di riflessività negli attori coinvolti. Parimenti, la riflessività sociale va distinta dalla *riflessività filosofica*, soprattutto quando questa si intende come una pratica concettuale senza presupposti, una meta-fisica, ovvero, come aveva già suggerito Saint-Simon, un sapere della crisi, una forma di conoscenza di transito della realtà sociale. Ci troviamo quindi di fronte a tre forme di riflessività: quella sociale, quella sociologica e quella filosofica.

Dopo avere brevemente descritto che cosa sia la riflessività sociale, cerchiamo adesso di caratterizzare la riflessività sociologica alla luce del legame che essa intrattiene sia con la riflessività sociale che con la filosofia (politica). Il tipo di sociologia praticata al LIER, come esposto con chiarezza dai sociologi del laboratorio nella tavola rotonda contenuta in questo fascicolo, si situa nell'alveo della *sociologia pragmatica* [Lemieux 2018; Caniglia, Spreafico 2021]. Una caratteristica di quest'ultima, influenzata a questo riguardo dall'etnometodologia [Caniglia, Spreafico 2019], ha consistito nel concepire la riflessività sociologica in termini gradualisti. La riflessività, per le ragioni di cui sopra, non rivela un posizionamento esclusivo del sociologo. La riflessività caratterizza gli attori sociali e questo è dimostrato da quella che Boltanski e Thevenot per primi hanno chiamato la "salita in generalità", ovvero un rapporto tendenziale alla generalità argomentativa, e quindi a un maggiore grado di riflessività, che caratterizza gli attori in condizioni di disputa. Questa dimensione mostra in altri termini come la riflessività caratterizzi le attività sociali ordinarie. Il compito del sociologo, o meglio i suoi compiti primari, associabili alla *descrizione* ed alla *comprensione* della realtà sociale, estendono questa riflessività di primo grado a un riflessività di secondo grado, senza rompere il continuum riflessivo del mondo sociale, ma operando un salto epistemico capace di sistematizzare e universalizzare i rapporti tra diverse grammatiche della generalità¹.

Ora è proprio alla luce di questa stessa eredità che il programma originario della sociologia pragmatica di Boltanski e Thevenot è stato profondamente rinnovato [Lemieux 2009]. Se, infatti, questa riflessività di secondo grado può affermare un proprio privilegio epistemico sulle forme di riflessività ordinaria, ciò è possibile perché la sintesi tra diverse tipi di generalità, oltre ad implicare la pos-

1. In particolare la sociologia pragmatica, nella sistematizzazione che di essa ha dato Cyril Lemieux, distingue tra gli obiettivi tecnicamente prioritari TTP (*tâches techniquement premières*) che corrispondono alla *descrizione* e alla *comprensione*, e gli obiettivi tecnicamente secondari TTS (*tâches techniquement seconds*) che corrispondono alla *spiegazione*, alla *previsione* e alla *critica* [Lemieux 2018].

sibilità di un ritorno della sociologia sulle proprie condizioni di enunciazione, ovvero di una sociologia della sociologia, implica una generalità qualitativamente diversa, perché capace di una *totalizzazione del mondo sociale*. Totalizzazione che non si può limitare ad esercitarsi a livello formale – ultimo retaggio strutturalista che ancora abitava la concezione di Boltanski e Thevenot – ma deve implicare un comprensione della totalità sociale che, come vedremo, intrattiene un rapporto privilegiato con le aspirazioni socialiste delle società moderne. A sua volta, questa riflessività sociale si tiene su due premesse fondamentali che hanno delle inevitabili ricadute sulla nostra comprensione della riflessività sociologica. Essa implica una specifica visione della storia e della politica dei moderni. Le società moderne sono società che intrattengono un rapporto riflessivo alla loro storicità, causato da una progressiva tendenza alla *differenziazione sociale*, in ragione dell'estensione della divisione del lavoro, ed un rapporto riflessivo alla loro domanda di autonomia politica, evidenziato nei *processi di statalizzazione* che accompagnano i processi di differenziazione sociale [Durkheim (1950) 2016; Karsenti, Linhardt 2018;]. Differenziazione sociale che crea necessariamente una forma di riflessività tendente alla *denaturalizzazione* dei rapporti sociali, e statalizzazione che comporta invece una domanda di *governo* di questi stessi rapporti. *Governo della società* da distinguere tanto dal dispositivo della *sovranità* quanto da quello della *governamentalità* moderne [Pendenza 2024]. Questa prospettiva sul governo ha altresì suggerito un lavoro diffuso di molti dei sociologi del LIER sulle forme di democratizzazione delle società moderne, sulle loro istituzioni e le loro patologie [Barthe 2017; Gardella 2023; Moreau De Bellaing 2026].

Ora, questa riflessività, prima sociale che sociologica, come osservato, viene portata a un secondo grado, propriamente sociologico, proprio in ragione del metodo empirico-concettuale che permette alla sociologia di intrattenere, in continuità con la sociologia della conoscenza [Elias (1983) 1988; Mannheim 2000], un rapporto situato con la propria produzione intellettuale, radicandolo nella produzione di ideali delle società moderne [Marcucci 2023]. Rapporto alla produzione intellettuale che, sebbene sempre istituzionalizzato, in quanto la ricerca sociologica non può rinunciare a una comunità di specialisti capaci di produrre legittimazione scientifica, rimanda sempre a diversi livelli di istituzionalizzazione, variabili tanto a livello intra-societario quanto a livello inter-societario. È così che la sociologia si mette in una posizione di rottura rispetto a quell'intellettualo-centrismo, che caratterizza la filosofia, garantendosi un accesso privilegiato alla comprensione storica e politica delle società moderne [Lemieux 2021].

Tuttavia, questo apparente primato sociologico non emancipa la sociologia da un suo rapporto elettivo con la filosofia stessa, intesa come una forma di

riflessività specifica, caratterizzata da una concettualità propria e una forma di interrogazione fondata, nelle sue forme più ideologiche, sul “presupposto” di una pratica-teorica priva di premesse. In questo senso la *conversione* dei concetti filosofici in termini sociologici, ovvero la possibilità di trasformare questi stessi concetti in modo che diventino operativi e pertinenti per l’inchiesta sociologica, da cui l’espressione *conversionismo* impiegata da Lemieux, appare una prospettiva ineluttabile e alternativa, tanto alla loro *integrazione*, che metterebbe a rischio la dimensione empirico-concettuale dell’epistemologia sociologica, quanto alla *demarcazione* della sociologia da questi stessi concetti, che ridurrebbe l’autonomia epistemica della sociologia a pura indipendenza metodologica, mettendo in questo caso a repentaglio la natura critica della disciplina, relegandola a un posizionamento irriflessivo nella divisione del moderno lavoro intellettuale [Lemieux 2012a]. Questi due ultimi esiti, lo si dica per inciso, rappresentando spesso due facce della stessa medaglia.

Si tratta, quindi, di privilegiare un rapporto di conversione sociologica dei concetti filosofici e questo rapporto presuppone una relazione dialogica alla filosofia, dialogo che, come vedremo, lontano dal praticarsi in uno spazio storicamente e politicamente vuoto, grazie a una disposizione puramente trascendentale all’ascolto interdisciplinare, può vivere ed alimentarsi soltanto alla luce di un duplice condizionamento. Anzitutto la possibilità che la filosofia trovi in se stessa le ragioni di questo dialogo, interrogando i presupposti storico-politici della sua stessa concettualità altrimenti ideologicamente privata delle proprie premesse². In seconda istanza, trovando degli aspetti che medino e in parte guidino questo dialogo attraverso il riconoscimento di una comune dimensione storico-politico che, come vedremo, coinvolge le aspirazioni socialiste delle società moderne. Si è così cercato, in linea con la distinzione fra tre tipi di riflessività, di stabilire la specificità della riflessività filosofica per poi riconoscere nella riflessività delle società moderne, le condizioni storico-politiche capaci di garantire un effettivo dialogo tra sociologia e filosofia.

4. Dalla riflessività sociologica alla riflessività filosofica

Filosofia politica, quindi. Un lemma in apparenza pacifico, tanto che lo si consideri nella sua classica forma greca, che riconosceva il rapporto elettivo che

2. È a livello di questa interrogazione che i filosofi del LIER hanno negli anni aperto delle importanti interlocuzioni tanto con la tradizione della teoria critica di ispirazione hegeliana quanto con la filosofia pragmatista. Due autori centrali per queste interlocuzioni sono stati Robert Brandom e Axel Honneth.

lega la filosofia alla politica, quanto che si consideri la politica come uno dei possibili oggetti di indagine filosofica, al pari della filosofia morale o teoretica. Pertanto questo rapporto appare nelle società moderne, alla stessa filosofia, tutto fuorché pacifico. Non lo è nel suo senso classico perché la modalità riflessiva dei moderni sulla politica è stata, a partire da Hobbes, scientifica e non filosofica. La politica cessa, a partire da Hobbes, di identificarsi in un rapporto etico al mondo per il quale la filosofia può fornire un'ermeneutica, per darsi nella forma di una scienza della scomposizione della società in individui e della loro ricomposizione in termini di potere sovrano. Certo, si dirà, ma la storia delle democrazie moderne è una storia filosofica che pensa queste società come società capaci di auto-istituirsi. Ovvero, pensa la sovranità in termini popolari e così facendo trasporta qualitativamente la volontà dell'individuo nell'universalità della volontà generale, ritrovando così quella politicità altrimenti persa nella sua fondazione individualista [Dumont (1983) 1993]. Tuttavia, è proprio in questa trasformazione dell'individuale nell'universale, operazione che, la storia concettuale ha contribuito fondamentalmente a chiarificare [Koselleck (1972) 1984; Duso 2001; Chignola, Duso 2012], che la filosofia riafferma la rinuncia moderna alla politica. In questa prospettiva, la politica moderna opera alla luce di una stessa logica argomentativa che fa dell'opposizione tra individui e potere il baricentro della politica moderna, rendendo di fatto impossibile quel rapporto elettivo tra filosofia e politica, in quanto impedisce alla filosofia di intrattenere un rapporto costitutivo con l'opinione collettiva, elemento fondatore della sua pratica nella classicità [Callegaro 2015; Karsenti 2017, Marcucci 2023; Pignatti 2024]. È solo a partire dal pensiero filosofico che segue la rivoluzione francese, tanto nella sua forma conservatrice quanto in quella socialista, che un ritorno critico sui limiti dell'autocomprensione liberale delle società moderne si sviluppa nella forma di una denuncia nel XIX secolo, per poi essere recuperato nei linguaggi della teologia-politica e delle scienze sociali nel XX secolo. Ed è proprio a questo livello che il rapporto alle scienze sociali diventa significativo per la filosofia, perché è nelle scienze sociali che la filosofia non solo riconosce la denuncia dei limiti dell'auto-comprensione liberale delle società moderne, ma esplicita un aspetto proprio al loro divenire storico e agli ideali ad esse immanenti. Ma è la sociologia ad avere esplicitato e istituzionalizzato, grazie alla sua disposizione riflessiva, questo contributo delle scienze sociali a una diversa auto-comprensione delle società moderne.

Tuttavia, eludendo le suddette trasformazioni, la modalità dominante con la quale la politica è stata resa oggetto di indagine filosofica ha ritenuto che, nel mondo moderno, la filosofia potesse preservare un rapporto esclusivo e pri-

vilegiato alla generalità (i “professionisti delle generalità” [Durkheim (1893) 2021] e di conseguenza si potesse conservare il primato filosofico nell’organizzazione dei saperi moderni. È questo notoriamente quello che fa giudicare fin già a Saint-Simon la metafisica come un sapere destinato a occupare una posizione intermedia nella riorganizzazione delle società moderne, la cui organicità è promossa invece dalla sociologia. In sintesi, la filosofia moderna, a partire dall’illuminismo, ha cercato di preservare questo primato filosofico sulla politica in due forme principali. La prima è quella dell’enciclopedismo filosofico, che ha preso forma nel razionalismo illuminista per poi transitare nella tradizione dell’idealismo tedesco. L’enciclopedismo filosofico essendo quindi orientato a ricondurre la prassi nell’idea, con la conseguente perdita dei fondamenti sociali della politica moderna. La seconda è quella della filosofia analitica che ha deflazionato la filosofia ad analisi del linguaggio, scomposizione argomentativa e rigore cognitivo, facendo della politica un possibile oggetto di studio tra gli altri, piuttosto che l’interlocutore privilegiato della pratica filosofica³.

Mossa da un rifiuto di queste due tentativi di uscita della filosofia dalla sua impasse moderna e dal suo rapporto mancato alla politica, che potremmo restituire con la vocazione “imperiale” dell’idealismo (“mistica”, impiegando il vocabolario di Durkheim) e la vocazione deflazionistica e impolitica della filosofia analitica, la filosofia praticata al LIER si fonda sulla constatazione secondo la quale la storia delle scienze sociali deve riconoscere un debito tanto alla storia concettuale quanto al progetto genealogico foucaultiano [Foucault (1966) 1967, (1969) 1999; Karsenti 2016; Salmon 2016]. Ribaltando, ciononostante, gli esiti critici di entrambi questi approcci, visto che il “fuori” alla luce del quale essi hanno voluto pensare la politica moderna, ovvero la loro comune critica al liberalismo, li ha condotti in alcuni casi a un recupero del politico in termini teologico-politici, in altri a una micro-fisica dei poteri, ovvero una comprensione della politica come “continuazione della guerra con altri mezzi” secondo la celebre inversione foucaultiana del motto di Von Clausewitz [Foucault (1997) 2009, Hulak 2018], a scapito di un riconoscimento della dimensione emancipativa dell’autonomia del sociale [Castoriadis (1975) 2022]. In continuità con quest’ultima, la “filosofia delle scienze sociali” proposta al LIER da Bruno Karsenti è una filosofia che parte dalla constatazione per cui, a partire dal XIX secolo, le scienze sociali non appaiono soltanto come dei saperi positivi sulla società ma come forme di istituzionalizzazione di quella

3. Sulla dimensione a-politica della filosofia analitica [Schuringa (2025) 2026]. Questo non toglie ovviamente che la filosofia analitica non possa essere utilizzata di convesso alla tradizione continentale ed alla tradizione sociologica. A questo proposito, un autore verso il quale i filosofi del LIER hanno un grande debito è certamente Vincent Descombes [1995; (1996) 2006; Callegaro, Xie 2020].

riflessività sociale di cui abbiamo parlato in precedenza, senza la quale, una società non può dirsi propriamente moderna [Terrier 2011]. In questo senso il legame con la sociologia diventa centrale per la filosofia, in quanto si riconosce alla prima la capacità di cogliere, in maniera esclusiva, questa specifica forma di ritorno riflessivo delle società moderne su loro stesse attraverso le scienze sociali. In altri termini, sebbene la sociologia sia una delle scienze sociali moderne, al singolare, essa è quella che maggiormente riesce a renderci coscienti della funzione riflessiva delle scienze sociali, al plurale.

In questo senso la filosofia, per recuperare il proprio rapporto elettivo e costitutivo con la politica, ovviando alle precedenti semplificazioni idealiste e analitiche, deve lasciarsi *alterare* da questa autocomprensione, al tempo storica ed epistemologica, che la sociologia porta con sé, declinando così il genitivo di “filosofia delle scienze sociali” in senso possessivo. Una filosofia quindi che “dipende” dalle scienze sociali e che in ragione di questa “dipendenza” si mette in posizione di recuperare una propria specifica relazione alla politicità delle società moderne, oltre la loro l’autocomprensione liberale. Autocomprensione che, per le ragioni brevemente rammentate, impedisce a queste società di pensarsi come società in senso proprio, ovvero come composizioni variabili tra gruppi sociali e individui, ovvero “società politiche”, capaci di tradursi in forme specifiche di autorità piuttosto che in geometrie variabili che articolano il rapporto tra individui e potere. Il deficit politico delle società moderne, quello dell’individualismo liberale, viene contestato nella storia filosofica delle scienze sociali e la relazione storica di queste scienze alle società moderne guadagna una riflessività aggiunta grazie alla sociologia, intesa come scienza capace di esplicitare nel modo più compiuto il posto delle scienze sociali in queste stesse società. Se la filosofia non vuole quindi rinunciare alla propria relazione esclusiva con la politica e con questa recuperare la forma specifica di riflessività su cui essa si istituisce, deve accettare che questa relazione, nelle società moderne, ovvero in società che fanno della differenziazione sociale e della loro domanda di autonomia politica i propri assi portanti, passi per un dialogo esclusivo con la scienze sociali e, in prima istanza, con la sociologia. Per “ritrovare” quindi la propria specifica forma di riflessività, senza che questo ritrovamento implichi un ritorno alle condizioni premoderne, o classiche, della pratica filosofica o uno sfondamento di questa pratica in una dimensione teologico-politica, bisogna quindi che la filosofia tenga attivo questo rapporto con le scienze sociali, anzitutto attraverso il suo dialogo con la sociologia⁴.

4. È lecito a questo proposito domandarsi se questo rapporto elettivo della filosofia con la sociologia non comporti implicitamente una canonizzazione della sociologia e un ricorso pri-

5. *Riflessività socialista: tra politica della sociologia e filosofia politica*

Resta però da chiarire come ed a quali condizioni questo dialogo tra filosofia e sociologia, di cui abbiamo visto, rispettivamente, la traduzione nel *conversionismo* sociologico e nella filosofia delle scienze sociali, non avvenga in una sorta di vuoto fenomenico ma debba ritrovarsi all'interno di una comune visione della storia e della politica dei moderni. È qui che il primo tipo di riflessività, la riflessività sociale entra in gioco e lascia emergere il tema del socialismo [Callegaro, Lanza 2015].

Il socialismo diventa così un comune orizzonte storico-politico perché incrocia sia la visione sociologica sia la visione della filosofia delle scienze sociali. Avevamo visto infatti come l'olismo sociologico garantisca un accesso privilegiato alla storia e alla politica moderne in ragione del suo approccio empirico-concettuale capace di garantirgli una visione più realista delle forme di idealizzazione delle società moderne. Questo olismo si rivela essere in linea con la comprensione socialista delle società moderne, almeno a partire dalla visione del socialismo che è stata ricostruita da Durkheim ne *Il socialismo* [(1928) 1973] e da Marcel Mauss ne *La Nazione* [2013]. Partiamo dalla seconda. La nazione, per Mauss, è la forma di socializzazione specifica delle società moderne, è, in altri termini, un "genere di società", che non ha niente a che vedere con la sua reificazione nazionalista, ma è, piuttosto, «la forma che assumono le relazioni sociali da cui dipende la costituzione della nostra individualità» [Karsenti, Lemieux (2017) 2021, p. 16]. La nazione esiste all'interno di una storia dei rapporti sociali moderni. Se le società moderne non possono fare a meno di identificarsi con delle forme di idealizzazione universalista, questo universalismo si condanna all'astrazione se colto nella sua dimensione puramente concettuale, dimensione alla quale è condannato tanto l'universalismo quanto il correlato cosmopolitismo liberale, come aveva già riconosciuto Durkheim nelle sue *Lezioni di sociologia* nelle pagine dedicate al patriottismo cosmopolita. L'unico universalismo radicato risulta quindi essere una corrente ideologica che consente agli attori sociali di cogliere il loro posizionamento ideologico (nozione comprensibile, sulla scia di Mannheim [(1929) 1999], alla luce di una concezione totale di ideologia) sullo sfondo del loro radicamento (*Embedment*) [Polanyi (1944) 1974] nell'esperienza sociale e di riappropriarsi di questo loro posizionamento in relazione ad altri posizionamenti ideologici, parimenti colti alla luce del loro radicamento nell'esperienza sociale [Karsenti, Lemieux (2017) 2021]. È questa l'essenza di quella corrente ideologica che attraversa la moder-

vilegiato a suoi classici riservando tuttavia una attenzione più ridotta alla vitalità e alla varietà dei dibattiti metodologici nella sociologia contemporanea.

nità fin dal socialismo Saint-simoniano (Ferrando 2017). È in questo senso che le aspirazioni socialiste delle società moderne consistono nella forma di riflessività sociale più alta, se questa “altezza” viene compresa come una maggiore generalità alla luce del gradualismo proprio alla sociologia pragmatica.

La sociologia, in ragione del suo approccio empirico-concettuale, mantiene un rapporto elettivo con questa dimensione storico-sociale della nazione perché, seppur radicando la propria pratica nell’aspirazione socialista delle società moderne, permette di elevarne ulteriormente la riflessività, ovvero di metterla in comunicazione con un olismo altrimenti destinato a restare inesplicitato. L’ambizione riflessiva della sociologia si rivela così politica, ovvero rivela quella “politica della sociologia” implicita nella pratica sociologica [*Ib.*], senza che la sociologia rinunci alla domanda di obiettività e di rottura con le prenozioni proprie al mondo sociale, in altri termini, senza che la sua politica diventi dottrina, regredendo inevitabilmente a una forma di feticizzazione e riportando la nazione alla sua deviazione nazionalistica. È l’Europa quindi, in questa prospettiva, a intrattenere un rapporto elettivo con la sociologia e la filosofia delle scienze sociali [Karsenti (2024) 2026].

Parallelamente, come osservato, la filosofia delle scienze sociali, si fonda su un rifiuto dell’autocomprensione liberale delle società moderne e sulla diagnosi che questa autocomprensione sia iscritta nel binomio individuo-potere che attraversa il pensiero politico moderno e che implicitamente determina anche la forma del suo rifiuto attraverso la reificazione del collettivo che si sviluppa nelle pensiero conservatore post-rivoluzionario. Abbiamo visto, inoltre, come il recupero del rapporto elettivo della filosofia alla politica dipendesse da un recupero di quella dimensione sociale dell’opinione altrimenti esclusa, tanto dalla sua versione liberale quanto da quella conservatrice e come sia in ragione di questa consapevolezza che la sua alterazione sociologica debba realizzarsi. Ne consegue, quindi, che tanto la sociologia quanto la filosofia delle scienze sociali condividono un rapporto comune alla loro specifica forma di politicizzazione che passa per la presa di coscienza delle aspirazioni socialiste interne alle società moderne. Questa presa di coscienza socialista è indissolubilmente legata alle domande di giustizia che i gruppi e gli individui che costituiscono la società politica portano con sé ed alla necessità che queste domande vengano tradotte a livello politico nei processi di statalizzazione che abbiamo visto caratterizzare la riflessività sociale. È all’altezza di questa dimensione che sociologia e filosofia delle scienze sociali hanno inteso, nel progetto del LIER, stabilizzare il loro dialogo, attraverso una sorta di *trascendentale storico*⁵: il so-

5. Ricorro a questa espressione di “trascendentale storico”, che mi sembra possa avere un valore euristico riguardo al ruolo del socialismo nel dialogo tra sociologia e filosofia nel LIER,

cialismo inteso come concezione totale dell'ideologia, rispettivamente tradotto nell'approccio grammaticale della sociologia e in quello storico-concettuale della filosofia delle scienze sociali.

Se, quindi, il socialismo rappresenta una sorta di trascendentale storico che ha voluto radicare il dialogo tra sociologia e filosofia politica nella forma che abbiamo visto essere alla base della prospettiva di ricerca sostenuta al LIER, è proprio al suo interno che sembrano emergere delle criticità e delle tensioni destinate inevitabilmente a prendere una forma al contempo politica ed epistemologica. Queste criticità meritano di essere sollevate e comprese nella forma di una messa alla prova del progetto di ricerca, passibile tanto di suggerire delle sue trasformazioni paradigmatiche, quanto di metterne a repentaglio le ambizioni più intime, compresa la sua vocazione critica ed emancipativa. Per restituirne sommariamente i rischi suggeriamo di ritornare brevemente alla tre forme di riflessività da cui siamo partiti per la presentazione del progetto scientifico del LIER, ovvero la riflessività sociale, sociologica e filosofica.

6. Una messa alla prova delle riflessività dei moderni

Partiamo da quella riflessività sociale che, come osservato, caratterizza la vita dei gruppi e delle istituzioni e in generale di quei collettivi le cui relazioni sono il presupposto dell'esistenza di una società politica. Abbiamo osservato come la riflessività sociale si stabilisse in ragione di un rapporto alla storia orientato alla differenziazione sociale, e per un rapporto alla politica orientato ai processi di statalizzazione. Abbiamo altresì visto come la differenziazione producesse un ritorno riflessivo suggerendo una denaturalizzazione dei rapporti sociali e la statalizzazione producesse un ritorno riflessivo volto al governo di questi stessi rapporti. Infine, abbiamo visto come il socialismo possa essere letto come una estensione di questa domanda di governo interna alla società politica, che lascia riemergere le aspirazioni alla giustizia proprie a ciascun collettivo e le traduce a livello del loro posizionamento nella totalità sociale. In questo senso il socialismo può essere considerato un trascendentale storico. È un trascendentale in quanto rappresenta un condizionamento sociale proprio a tutte le società moderne, ma è storico nella forma in cui questo condizionamento è esposto a trasformazione come tutte le istituzioni. Queste dimensioni sono entrambe

sebbene essa non sia stata di fatto impiegata dai filosofi e dai sociologi del gruppo. Il concetto di "trascendentale" è stato piuttosto impiegato per qualificare la "grammatica dell'azione" [Lemieux 2009; Fabiani 2015].

essenziali ma il loro equilibrio è fragile. Una visione *processuale* delle società moderne se privata della sua natura *evenemenziale* introduce infatti, fatalmente, un *finalismo* nella nostra comprensione delle dinamiche proprie alle aspirazioni alla giustizia di queste società⁶. Finalismo destinato a ridurre le differenze specifiche tra queste società ed a ridurre la nostra vigilanza sulle loro possibili deviazioni anti-democratiche. In altri termini, questo finalismo contraddice uno degli aspetti caratterizzanti la critica sociologica alla filosofia della storia che, seppur con diverse sensibilità, ha caratterizzato tanto la sociologia classica francese quanto quella tedesca [Marcucci 2025] e che definisce uno degli aspetti portanti della politica della sociologia [Karsenti, Lemieux (2017) 2021]. Parimenti, la dimensione evenemenziale, se disconnessa interamente dalla sua dimensione processuale, finisce per pensare la storia, nella forma di una irruzione la cui natura risulterebbe inevitabilmente in contrasto con la denaturalizzazione dei rapporti sociali propria alle società moderne, suggerendo una comprensione a-sociologica del mutamento sociale ed aprendo a un *essenzialismo* storico e politico, in rottura con la comprensione e la descrizione sociologica dei fenomeni sociali e quindi con i compiti primari della sua riflessività.

Potremmo quindi osservare che quando dimensione processuale e dimensione evenemenziale si mantengono in equilibrio il rischio di finalismo e quello di essenzialismo sono scongiurati e il trascendentale storico consente di preservare una stabilità sufficiente per mantenere aperto il dialogo tra politica della sociologia e filosofia politica⁷. Quando questo equilibrio viene fragilizzato dall'irruzione della storia, una conseguenza possibile è che la tenuta stessa di questo dialogo venga messa alla prova e imponga a queste discipline un ritorno sulle forme di riflessività che le caratterizzano. Si è infatti ricostruito come il progetto scientifico del LIER si tenesse sull'idea che le scienze sociali forniscano una forma di riflessività con la comprensione spontanea della realtà sociale propria alla riflessività sociale. Abbiamo visto altresì, come questa forma di riflessività di secondo grado che caratterizza le scienze sociali, sia recuperata e sistematizzata dalla sociologia

6. Va precisato che i sociologi del LIER hanno, a questo riguardo, rivolto un'attenzione particolare al concetto "spiegazione morfologica" che a sua volta rimanda a un "evoluzionismo metodologico" le cui radici vanno ritrovate in una sociologia della conoscenza le cui origini, oltre ai già citati Mannheim e Elias, vanno sicuramente rintracciate in Durkheim e nella scuola sociologica francese. A questo riguardo, la composizione di durkheimismo e sociologia pragmatica, che ha caratterizzato una parte consistente dei lavori del LIER, ha nelle sue intenzioni voluto suggerire una via d'uscita alla classica opposizione tra processo ed evento. Sul durkheimismo pragmatico si veda: [Lemieux 2012b]. Sugli usi critici contemporanei di Durkheim si veda: [Marcucci 2021].

7. Il ricorso alla sociologia storica di Elias ha a questo riguardo suggerito degli aspetti rilevanti [Moreau de Bellaing, Trom 2022; Trom 2026].

in ragione dell'olismo che la contraddistingue. Ci troviamo quindi al cuore del progetto, in quanto la sociologia, in questa prospettiva, assume un ruolo centrale tanto riguardo al posizionamento delle scienze sociali nelle società moderne, le scienze sociali rappresentano infatti l'istituzione di una forma specifica di esistenza di queste società, quanto riguardo a quello della filosofia in queste stesse società. Questo duplice posizionamento della sociologia comporta quindi una specifica comprensione dell'articolazione interdisciplinare del LIER e della sua comprensione della riflessività sociologica e filosofica. Possiamo quindi affermare senza indugi che un ritorno sulla funzione riflessiva dell'una implica necessariamente un ritorno sulla funzione riflessiva dell'altra.

La riflessività sociologica – nella versione in cui essa è stata praticata al LIER – lo abbiamo visto, è inscindibile dal suo olismo e questo olismo la mette in una posizione di vantaggio rispetto alle altre scienze sociali. Tuttavia, proprio questo apparente vantaggio sociologico sulle altre scienze sociali rischia di fatto di ridurre l'autonomia disciplinare di queste scienze. In che modo pensare allora la loro autonomia? In che modo ciascuna – sia essa il diritto, la storia, la psicanalisi o la sociolinguistica – permette di rappresentare una modalità propria alla istituzionalizzazione delle società moderne? È possibile che la sociologia preservi il proprio vantaggio riflessivo? Se questo vantaggio viene mantenuto in che modo è possibile pensare la sua articolazione con le altre scienze sociali senza che queste vengano private della loro forma specifica di riflessività? Si potrebbe ovviare a questa articolazione delle scienze sociali attraverso la sociologia, ridimensionando il vantaggio di quest'ultima a favore di uno stesso "spirito sociologico" capace di mantenere il riconoscimento delle modalità proprie di esistenza istituzionale delle società moderne attraverso le scienze sociali, senza che questa modalità sia subordinata all'esistenza di una disciplina, la sociologia, capace di rivendicare un vantaggio peculiare nella loro articolazione? In che modo però questo spirito o pensiero sociologico [Aron (1967) 1989] può essere restituito se non si riconosce un vantaggio alla riflessività sociologica? Potrebbe essere la filosofia a supplementare riflessivamente questo programma di ricerca? La filosofia non perderebbe però così quel rapporto costitutivo a quella alterazione che abbiamo visto caratterizzare la filosofia delle scienze sociali e quindi il recupero della sua dimensione politica? Pensare che la filosofia debba prendersi l'onere di articolare dei saperi positivi sulla società non rischia di sconfinare in quelle forme di enciclopedismo da cui la filosofia delle scienze sociali aveva voluto emanciparsi? Non si rischia in questo modo una sorta di regressione idealistica che spiritualizza l'autonomia riflessiva degli attori sociali?

Ovunque si vorrà cercare una risposta a queste domande, appare incontestabile che la nostra sia un'epoca nella quale la politica delle società moderne e le loro modalità di esistenza specifica, per la quale le scienze sociali hanno rappresentato tanto un sintomo quanto un ideale, attraversino una crisi profondissima. In ragione di questa crisi, queste scienze, debbono avere il coraggio di una propria messa alla prova se non vogliono rischiare che questa occasione mancata si trasformi in una messa a repentaglio dei luoghi costitutivi delle loro riflessività e quindi delle ambizioni critiche ed emancipative a cui hanno, da sempre, voluto dar voce.

Bibliografia

- Aron R. [(1967) 1989], *Le tappe fondamentali del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.
- Badino M., Ienna G., Omodeo P.D. [2022], *Epistemologia storica. Correnti, temi, problemi*, Carocci, Roma.
- Barthe Y. [2017], *Les retombées du passé. Le paradoxe de la victime*, Le Seuil, Paris.
- Boltanski L. [1990a], De la sociologie critique à la sociologie de la critique, *Politix*, 10-11, pp. 124–134.
- Boltanski L. [1990b], *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- Boltanski L. [(2009) 2014], *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Boltanski L. [2022], *Rendre la réalité inacceptable. À propos de la "La production de l'ideologia dominante"*, Éditions du Seuil, Paris.
- Boltanski L., Chiapello È. [(1999) 2014], *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis.
- Boltanski L., Thévenot L. [1991], *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- Bourdieu P. [(1997) 1998], *Meditazioni pascaliane*, Mimesis, Milano.
- Bourdieu P. [(1983) 2013], *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli.
- Bourdieu P. [2024], *Sulla riflessività*, Meltemi, Milano.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C., Passeron J.-C. [(1968) 1976], *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.

- Callegaro F., Lanza A. (a cura di) [2015], *Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique, Incidence*, Belin, Paris, 11, pp. 5–255.
- Callegaro F., Xie J. [2020], *Le social à l'esprit. Dialogues avec Vincent Descombes*, Éditions EHESS, Paris.
- Canesso A. [2024], *Il governo del normale. Canguilhem e il pensiero sociologico francese*, Meltemi, Milano.
- Caniglia E., Spreafico A. [2019], Luc Boltanski e l'etno-metodologia: alle origini della sociologia pragmatica, *Quaderni di Teoria Sociale*, 2, 153–176.
- Caniglia E., Spreafico A. (a cura di) [2021], La sociologia pragmatica francese: concetti, metodi, ricerche, *SocietàMutamentoPolitica*, 12(23).
- Castoriadis C. [(1975) 2022], *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano.
- Chignola S., Duso G. [2012], *Storia dei concetti e filosofia politica* Franco Angeli, Milano.
- De Fornel M., Ogien A. [2020], *Bourdieu: Théoricien de la pratique*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Descombes V. [1995], *La denrée mentale*, PUF, Paris.
- Descombes V. [(1996) 2006], *Le istituzioni del senso*, Marietti, Genova.
- Dumont L. [(1983) 1993], *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.
- Durkheim É. [(1928) 1973], *Il socialismo*, Franco Angeli, Milano.
- Durkheim É. [(1950) 2016], *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli.
- Durkheim É. [(1893) 2021], *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano.
- Duso G. [2001], *Il potere. Per la storia della filosofia politica*, Franco Angeli, Milano.
- Elias N. [(1983) 1988], *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.
- Fabiani J.-L. [2015], *La sociologie comme elle s'écrit. De Bourdieu à Latour*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Ferrando S [2017]. Le «détournement» de la Révolution. Continuité historique et conflit social chez Saint-Simon, *Archives de Philosophie*, 80, pp. 33–54.
- Ferrando S., Puccio-Den D., Smaniotto A. [2019]. *Sociologia dell'indignazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Foucault M. [(1966) 1967], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1969) 1999], *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1997) 2009], *“Bisogna difendere la società”. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano.

- Gardella É. [2023], *La solidarité individualiste. L'assistance moderne aux sans-abri et ses pathologies*, Economica, Paris.
- Karsenti B. [2005], *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris.
- Karsenti B. [2006], *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris.
- Karsenti B. [(2013) 2017], *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli.
- Karsenti B. [(2024) 2026], *L'Europa delle scienze sociali. Dialogo filosofico con Bruno Latour*, Castelvecchi, Roma.
- Karsenti B., Lemieux C. [(2017) 2021], *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano.
- Karsenti B., Linhardt D. [2018], *État et société politique. Approches sociologiques et philosophiques*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Kaufmann L., Trom D. [2010], *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, Paris, Editions de l'EHESS, collection «Raisons Pratiques», 20.
- Koselleck R. [(1972) 1984], *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna.
- Hirschmann A. [(1991) 2017], *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità e messa a repentaglio*, Il Mulino, Bologna.
- Hulak F. [2018], La guerre et la société. Le problème du savoir historico-politique chez Michel Foucault, *Philosophie*, n°138, pp. 61-75.
- Latour B. [(1987) 1998], *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Latour B. [(1991) 2018], *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- Latour B. [(2005) 2022], *Riassemblare il sociale*, Meltemi, Milano.
- Latour B., Woolgar S. [1979], *Laboratory life. The social Construction of Scientific Facts*, Sage, London.
- Lemieux C. [2009], *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Economica, Paris.
- Lemieux C. [2012a], Philosophie et sociologie : le prix du passage, *Sociologie*, 3, pp. 199–209.
- Lemieux [2012b], What Durkheimian thoughts shares with pragmatism: how the two can work together for the greater relevance of sociological practice, *Journal of Classical Sociology*, 12 (3-4), pp.384–397.
- Lemieux C. [2018], *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.
- Lemieux C. (2021). Uno sguardo altro sulla politicizzazione dei rapporti sociali. A proposito del lavoro concettuale della sociologia pragmatica, *SocietàMutamentoPolitica*, 12, 23, pp. 11–23.

- Mannheim R. [(1929) 1999], *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.
- Mannheim R. [2000], *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.
- Marcucci N. [2021], *Durkheim & Critique*, Palgrave, London-New York.
- Marcucci N. [2023], *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*, Meltemi, Milano.
- Marcucci N. [2025] Decanonizzare/Ricanonizzare. Riflessività sociologica e critica contemporanea, *Sociologia Classica Contemporanea*, 1(1), pp. 7–26.
- Mauss M. [2013], *La nation. Éléments de politique moderne*, PUF, Paris.
- Minozzi G. [2025], *L'ordine delle scienze. Governo, epistemologia e ideologia in Auguste Comte*, Castelveccchi, Roma.
- Moreau de Bellaing C. [2026], *Face-à- face. Mantien de l'ordre et démocratie*, PUF, Paris.
- Moreau de Bellaing C., Trom D. [2022], *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Pignatti G. [2024], *L'opinione dei moderni. Scienza sociale, critica e politica in Durkheim*, Castelveccchi, Roma.
- Polanyi K. [(1944) 1974], *La grande trasformazione. Le origine economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Pendenza M. [2024], *Il governo della società. Durkheim e la critica della società neoliberale*, Castelveccchi, Roma.
- Salmon G. [2016], Foucault et la généalogie de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 79, 79–102
- Schuringa C. [(2025) 2026], *Storia sociale della filosofia analitica. L'irresistibile ascesa di un pensiero impolitico*, Einaudi, Torino.
- Terrier J. [2011], *Visions of the Social. Society as a political project in France: 1750-1950*, Brill, Leiden.
- Trom D. [2026], *Norbert Elias, une politique de la sociologie*, Éditions de l'EHESS, Paris.

Tavola rotonda
Fare sociologia al LIER

Fare sociologia al LIER*

Yannick Barthe, Édouard Gardella, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing

Cyril Lemieux: Lo scopo di questa prima sessione è quello di definire il quadro generale delle discussioni metodologiche che seguiranno. Quindi, ciò che ci proponiamo oggi è cercare di caratterizzare la sociologia del LIER, mettendola in luce attraverso altri tipi di pratiche sociologiche da cui trae ispirazione e alle quali è vicina, ma dalle quali, diremo in che modo, se ne distingue. Queste pratiche affini sono quelle dei tre centri di ricerca in cui sono stati formati gli attuali sociologi statutari del LIER: il CSI, di cui ci parleranno due dei suoi ex membri, Yannick e Dominique, il GSPM, di cui parlerò io, e il CEMS, di cui parlerà Édouard. Cédric parlerà poi del nostro rapporto con la sociologia “dominante”, poiché bisogna essere ben consapevoli che la sociologia che si fa al LIER non è la più comune nel campo della sociologia, sia in Francia che all'estero! Lascio quindi subito la parola a Yannick e Dominique, che ci parleranno di ciò che, al LIER, abbiamo ereditato dal CSI.

Yannick Barthe: Il CSI è il *Centre de sociologie de l'innovation*. Si tratta di un laboratorio creato alla *École de mine* di Parigi alla fine degli anni Sessanta. Inizialmente era incentrato quasi esclusivamente sulle politiche di ricerca, ma a partire dagli anni Ottanta ha subito una svolta radicale: da un lato con l'arrivo di Michel Callon, egli stesso ingegnere, e dall'altro con l'arrivo di Bruno Latour, proveniente dal CNAM (*Conservatoire national des arts et métiers*). Se il CSI è stato importante nel panorama intellettuale della fine degli anni Ottanta, è perché è stato al centro della nascita di una comunità di ricerca internazionale, oggi molto nota, chiamata *sciences studies* o STS (*Science and Technology Studies*). È stata chiamata la scuola francese di sociologia delle scienze, o anche la scuola francese della nuova antropologia delle scienze e delle tecniche. Era un piccolo laboratorio: c'erano pochissimi docenti di ruolo, nemmeno una decina in realtà, e alla fine pochissimi dottorandi, perché il CSI non offriva corsi di master. Questo è anche il motivo per cui il CSI aveva molti contatti con laboratori “amici”, come il GSPM (*Groupe de sociologie politique et morale*), di cui parleremo tra poco, contatti che permettevano di reclutare

* Traduzione di Nicola Marcucci.

dottorandi. Era quindi un piccolo laboratorio che, per comprendere bene il contesto intellettuale, era anche un po' ai margini del mondo accademico francese. Da un lato, perché funzionava molto con contratti di ricerca; dall'altro, perché era meno orientato verso la sfera accademica francese che verso quella internazionale. Allo stesso tempo, era un laboratorio un po' atipico perché, paradossalmente, per una ragione che non ho mai capito bene, godeva di una straordinaria libertà all'interno dell'*École des mines*, che è tuttavia un ambiente piuttosto rigido.

Dominique Linhardt: All'*École des mines*, i membri del CSI godevano effettivamente di una grande libertà e la sociologia godeva di una vera legittimità. Tradizionalmente in questa scuola esisteva un interesse per la sociologia. Ciò può sorprendere, ma deriva dalle questioni sociali che le miniere dovevano affrontare nel XIX secolo, i conflitti sociali in particolare. Fin da allora, molto presto, ci sono stati sociologi alla *École de mines*. Frédéric Le Play, uno dei fondatori della sociologia in Francia, era professore alla *École de mines*. Ciò ha fatto sì che la presenza della sociologia alla *École de mines* non fosse messa in discussione. In realtà, il problema sembra piuttosto porsi ora. Ma in ogni caso, quando noi due frequentavamo la scuola, il CSI rendeva ancora evidente il fatto che si praticasse la sociologia in una scuola di ingegneria e che i sociologi vi tenessero lezioni.

Yannick Barthe: Forse bisognerebbe anche dire, e questa è una differenza rispetto al LIER, che il CSI godeva di una visibilità inizialmente molto legata a un campo di ricerca specifico. Anche se – Dominique ne parlerà più avanti – c'è stata una progressiva diversificazione dei temi di ricerca, inizialmente il CSI era identificato come un laboratorio di sociologia delle scienze e delle tecniche. È proprio nello studio delle scienze che questa sociologia opererà una svolta importante negli anni Ottanta. Questo cambiamento potrebbe essere riassunto così: rispetto ai lavori esistenti in questo campo, in particolare gli studi di Merton [81973) 1981] che analizzavano la scienza attraverso le istituzioni scientifiche o la carriera degli scienziati, il cambiamento avviato dal CSI – e più in generale da questa comunità emergente di STS – è un passaggio allo studio del *contenuto* stesso della scienza. In altre parole, si è passati dallo studio degli scienziati e delle istituzioni scientifiche allo studio della scienza stessa. Si è passati dalla domanda: «Come è organizzato il mondo scientifico?» alla domanda: «Come si fa concretamente scienza?» o «Come viene prodotta la verità scientifica?». Da qui il titolo del libro di Bruno Latour, *La Science en action*

[(1987) 1998]. In *La Science en action* c'è proprio questa famosa distinzione tra la «scienza già pronta» e la «scienza in divenire». C'è qui un argomento centrale nell'approccio che viene implementato in quel momento, che tu, Dominique, volevi precisare.

Dominique Linhardt: Si tratta infatti di un argomento centrale per le scienze sociali: non escludere dall'indagine e dall'analisi il *contenuto* delle attività scientifiche. Per questo motivo i sociologi del CSI si sono concentrati sulle associazioni eterogenee di esseri umani – gli scienziati, il loro pubblico, le istituzioni, i laboratori, le comunità scientifiche, ecc. – e di non umani, così come reagiscono attraverso protocolli, strumenti, test: in altre parole, le prove a cui sono sottoposti. È da questa eterogeneità che si ritiene emerga il fatto scientifico.

Si tratta di un aspetto importante perché comporta due conseguenze dal punto di vista metodologico per qualsiasi indagine sociologica. La prima è quella di richiedere ai sociologi di adottare come unità di osservazione i fenomeni che consentono di documentare e ricostruire queste associazioni eterogenee. È tipico l'esempio di un concetto come quello di «iscrizione» utilizzato in *La vie de laboratoire* [Latour, Woolgar (1979) 1988]. In *La vie de laboratoire*, Bruno Latour e Steve Woolgar seguono le iscrizioni che vengono realizzate in un laboratorio di neuroendocrinologia californiano e descrivono come queste si trasformano attraverso una «catena di traduzione». Queste catene passano attraverso le iscrizioni che testimoniano l'eterogeneità di ciò che compone i fatti scientifici, delle associazioni che si instaurano e che li rendono esistenti. La seconda conseguenza, che si colloca a livello teorico, è che, in questo approccio, il sociale non può mai essere esplicativo. Il sociale non si spiega con il sociale; il sociale, proprio come la natura, si spiega solo a partire dall'eterogeneo che, a sua volta, non obbedisce, almeno non ancora, a questa distinzione, poiché essa è prodotta proprio nel processo che Latour ha chiamato «eterogenesi» [1989, pp. 423-445]. Pertanto, l'unità di osservazione, in questo approccio, sono le eterogenesi in cui si produce la distinzione tra il sociale e il naturale.

Va aggiunto che, sebbene il CSI fosse incentrato sulla sociologia delle scienze e delle tecniche, fin dall'inizio altri oggetti, in particolare l'arte, avevano assunto una certa importanza nel laboratorio, come testimoniano i lavori di Antoine Hennion [1993], che lavorava sulla musica. Inoltre, al CSI sono stati condotti anche lavori sul design, che hanno poi alimentato un asse di ricerca sulla sociologia degli usi. Successivamente, la sociologia praticata al CSI si è estesa ai settori della salute, dei media, dell'economia e della democrazia tecnica.

Yannick Barthe: Passo ora ai principi ereditati dal CSI, che ancora oggi ci guidano al LIER, prima di evocare le differenze o, diciamo, le insoddisfazioni che ci portano oggi a cercare di esplorare altre strade. Questi principi sono piuttosto principi di metodo e, per chi è qui da tempo, non sono una scoperta.

C'è innanzitutto il principio di simmetria. Non torneremo qui sulle diverse versioni che sono state date di questo principio e che hanno dato luogo a polemiche con la cosiddetta scuola del "strong program" nella sociologia delle scienze. Ma diciamo che, per semplificare, il principio di simmetria parte dall'idea che le asimmetrie, evidenti, che caratterizzano il mondo sociale, non devono essere mobilitate come fattori esplicativi della realtà osservabile. Nella sociologia *mainstream*, le disuguaglianze di risorse consentono di spiegare chi è forte e chi è debole, mentre nella sociologia "ispirata" al CSI sono proprio queste disuguaglianze a diventare l'oggetto da spiegare. In altre parole, per spiegare la formazione delle asimmetrie, si parte *metodologicamente* dall'idea che esista una simmetria proprio per poter descrivere e spiegare la formazione delle asimmetrie. In breve, l'idea è quella di non considerare le asimmetrie come un dato di fatto. Ad esempio, in una controversia non si sa in anticipo chi sarà il vincitore e chi il vinto, chi ha ragione e chi ha torto, chi detiene la verità e chi è nell'errore. Al contrario, si cercherà di capire come qualcosa, nel corso di un processo sociale, diventi vero. Il ragionamento, spesso citato per spiegare bene questo metodo, è il seguente: non è perché un'affermazione è vera che si impone, ma è perché si impone che è vera. Non è perché qualcuno è forte che domina, ma è perché domina che è forte. Si può seguire lo stesso ragionamento, basato su una sorta di inversione della causalità, con il concetto di interesse: per evitare qualsiasi anacronismo e ragionamento teleologico, si parte dal principio che non si conoscono gli interessi degli attori. Si cercherà piuttosto di descrivere i processi di «interesse», per riprendere il vocabolario della sociologia della traduzione.

Da ciò deriva un altro principio: è il secondo principio metodologico, che consiste nel sospendere il giudizio sul fatto che gli attori abbiano ragione o torto. Cercheremo piuttosto di seguirli, di capire ciò che dicono e fanno partendo dal loro punto di vista, privilegiando una prospettiva "interna". Si potrebbe dire che si tratta di un approccio comprensivo particolarmente approfondito.

Sia che si tratti del principio di simmetria o del principio che consiste nel "seguire gli attori", in entrambi i casi viene prestata attenzione ai processi, ma senza per questo – vi ritorneremo tra poco – ricorrere alla storia lunga, anche se al CSI è sempre stata prestata attenzione alla storia.

Il terzo principio metodologico che si può ricordare è l'approccio attraverso le controversie per comprendere come vengono formulate le affermazioni scientifiche, come si consolidano le tecniche e, più in generale, come è fatta o prodotta la società. Si tratta di riaprire il momento in cui tutto questo era ancora indeterminato, cioè di studiare come si è passati dal "caldo" al "freddo", di partire, nell'indagine, dall'inizio, quando non si sapeva ancora chi avrebbe vinto e chi avrebbe perso. Ancora una volta, si tratta di evitare ragionamenti anacronistici o teleologici. Da qui la formula, spesso utilizzata, secondo cui si tratta di «studiare la scienza in divenire», formula che sarà poi diffusa per qualsiasi cosa. L'approccio basato sulle controversie, è importante sottolinearlo, perché in seguito ci sono state delle derive, è solo un metodo. Non è un fine in sé. Oggi ci sono persone che dicono: «Io studio le controversie». Sì, ma a che scopo? Per studiare cosa esattamente? Al CSI si trattava di studiare le controversie per comprendere il processo di produzione delle affermazioni scientifiche, e non per le controversie in sé.

Infine, il quarto e ultimo principio da ricordare, che in qualche modo fa parte del nostro DNA, è il concetto di prova e, più in generale, il ritorno degli oggetti e della materialità delle tecniche – e dei "non umani", come si diceva al CSI. Questo principio deriva dalle domande di ricerca che sono state poste: «Come si fa scienza? Come si risolvono le controversie?». Ebbene, da un lato perché gli attori riescono più o meno a interessare altri attori, a stringere alleanze con loro, ma, dall'altro lato, perché passano attraverso prove di realtà e riescono, o meno, ad allinearsi, ad associarsi con alcuni non umani che resistono. Quindi questo ritorno della prova è anche una messa alla prova del costruttivismo o, diciamo, di un certo costruttivismo, quello della "costruzione sociale della realtà". Prestare attenzione alle prove significa dire che esiste un'esteriorità al sociale, ma significa anche che ciò che rimane, al termine della prova, è reale. Non esiste, come in alcuni costruttivismi, la realtà "vera" e la realtà "costruita". Non c'è "manipolazione ontologica", per riprendere la formula di Steve Woolgar e Dorothy Pawluch. È anche per questo che, in un certo senso, Latour può essere considerato un «realista» rispetto al costruttivismo sociale. E del resto, all'inizio, è stato accolto come tale da alcuni, o criticato come tale. Oppure, al contrario, è stato visto come un ipercostruttivista; ma questo è piuttosto il modo in cui è stato accolto negli Stati Uniti, perché rifiutando il "manipolazione ontologica" si ammette che tutto è in definitiva costruito, ma questo modo di costruire passa attraverso assemblaggi eterogenei, come diceva Dominique poco fa, attraverso alleanze tra umani e non umani. La "manipolazione ontologica" rimanda a un articolo di Steve Woolgar e Dorothy Pawluch [1985, pp.

214-227] che critica il costruttivismo, con l'idea che in fondo i costruttivisti non portavano fino in fondo il loro approccio costruttivista, poiché si basavano sempre su una realtà che non veniva messa in discussione. C'era quindi una realtà che non era costruita, il che permetteva di misurare la realtà che era costruita. Quindi il mondo si divideva in due: c'era una realtà "reale", che non si toccava, che era naturalizzata, e una realtà "costruita", che si studiava.

Ciò solleva alcuni problemi – vi rimando all'articolo di Cyril su *Politix*, che alcuni forse conoscono, che ritorna sulla "manipolazione ontologica" [Lemieux 2012, pp. 169-187]. Ciò che interessa a Latour sono quindi le alleanze tra umani e non umani, anche se non tutte le alleanze sono possibili o necessariamente coronate da successo; bisogna addomesticare le Coquilles Saint-Jacques, a un certo punto, altrimenti non funziona. Mi riferisco al famoso articolo di Michel Callon [1986] su *L'Année sociologique* sull'addomesticamento delle Coquillees e sui pescatori nella baia di Saint-Brieuc, un articolo fondamentale di questa nuova sociologia delle scienze.

Dominique Linhardt: Entrambi sono addomesticati, gli esseri umani e i non umani.

Yannick Barthe: Passo ora ai cambiamenti che stiamo cercando di avviare al LIER in relazione a questa sociologia, anche se a volte procediamo a tentoni. Perché, sebbene proveniamo da questa sociologia, ciò non impedisce che vi siano alcuni motivi di insoddisfazione.

Il primo è legato alla questione della critica. È qualcosa che si sente spesso dire dai rappresentanti della sociologia *mainstream*: «Voi seguite gli attori, ma cosa dite voi? Cosa aggiungete a ciò che dicono gli attori? Potete ancora adottare una prospettiva critica?». Torneremo forse sul tema «sociologia della critica *contro* sociologia critica». Ma si tratta in effetti di ritrovare un discorso sociologico che sia diverso da quello degli attori. Detto questo, i ricercatori del CSI lo facevano già, in realtà, poiché, pur «seguendo gli attori», mobilitavano concetti che non erano quelli degli attori.

Nei lavori prodotti dal CSI di quel periodo, la critica, se di critica si tratta, è contenuta nella corretta descrizione dell'attività scientifica. È come se i sociologi della scienza dicessero: «Voi epistemologi credete che la verità si imponga perché è la verità. Ebbene no, non è così. Si impone al termine di un processo durante il quale gli attori hanno mobilitato strumenti, tessuto legami, reti, ecc.».

Ma perché gli attori fanno, in un dato momento, quello che fanno? Questo non lo sappiamo, non è una questione centrale del programma. Non sappia-

mo nemmeno se quello che fanno è quello che dovrebbero fare. Tornando alla questione della storia, per chi era presente l'anno scorso alla prima sessione del workshop dei sociologi, avevamo evocato la necessità di studiare le *pratiche di storicizzazione* e il modo in cui queste pratiche possono evolvere nel tempo. Si può dire che i lavori del CSI, in confronto, studiano certamente le pratiche di "scientificizzazione", ma non ci si interroga sull'evoluzione dei diversi modi di scientificizzare. Non abbiamo nemmeno una spiegazione, una risposta alla domanda sul perché un modo di scientificizzare o di storicizzare si imponga in un dato momento. Da qui la necessità, se si vuole assumere una posizione critica, di ritrovare la profondità storica, ovvero di cercare di caratterizzare un'evoluzione. Questo è il motivo per cui al LIER si pone molta enfasi sulla storia: perché si tratta di passare dalla descrizione – "come fanno gli attori ciò che fanno?" – alla spiegazione – «perché, in un determinato momento della storia, lo fanno e possono farlo?». Questo è il tipo di cambiamento che vorremmo avviare.

Dominique Linhardt: All'interno del CSI esisteva un reale interesse per la storia. Sicuramente conoscete i lavori di Latour su Pasteur¹ o quelli di Hennion sulla «romanticizzazione» di Bach nel XIX secolo [Fauquet, Hennion 2000]. Ma si trattava di un interesse per la storia di un ordine particolare, poiché non era un modo esplicativo di mobilitare la storia. Non si trattava di dire che, ad esempio, a causa di alcune trasformazioni sociali, nel XIX secolo esisteva un modo particolare di praticare la microbiologia. Il punto di partenza è sempre stato quello di considerare innanzitutto ciò che accadeva in laboratorio, ciò che accadeva in quelle associazioni eterogenee, e solo in un secondo momento la storia serviva a misurarne gli effetti. La storia permetteva di cogliere la portata di ciò che era accaduto in laboratorio o di ciò che era accaduto tra gli appassionati di musica. Quindi, il fatto che la Francia possa essere definita "pasteurizzata" in un dato momento ha origine soprattutto nei lavori di Pasteur, iniziati in alcune piccole fiale. Si è *poi* verificato un movimento di espansione che non mira a spiegare perché Pasteur sia stato possibile, abbia potuto condurre queste ricerche, abbia potuto produrre questo effetto in quel momento, perché sia riuscito a interessare gli igienisti, perché sia riuscito a interessare i poteri pubblici. Tutti questi elementi sono trattati in termini di effetto e non affrontano la questione del perché, in un determinato momento, siano accadute certe cose. Questo è invece un aspetto che cerchiamo di approfondire al LIER.

1. L'opera più importante è sicuramente Latour [(1984) 1991].

Yannick Barthe: Per farla breve, il terzo piccolo spostamento che cerchiamo di fare al LIER riguarda il costruttivismo, il concetto di prova e la questione dell'esteriorità al sociale. Si tratta di uscire da una forma di naturalizzazione di ciò che resiste, che talvolta si ritrova in alcuni latouriani.

Dominique Linhardt: Il CSI si è costruito in opposizione al costruttivismo sociale, cioè al costruttivismo nel senso di Berger e Luckmann [(1966) 1969]. Questo costruttivismo vuole essere agnostico su ciò che è o non è: la parola "realtà" viene messa tra virgolette. Il CSI si oppone a questo approccio, in particolare basandosi sui non umani, sulle associazioni eterogenee, sulla natura così come si presenta in laboratorio, portando a un orientamento che Latour ha finito per etichettare come "realista" [Latour 1999a]. È possibile ritenere che sia per questo motivo che Bruno Latour ha avuto successo in un certo momento e che il "latourismo" si sia diffuso in altri settori delle scienze sociali. Ciò è ovviamente legato anche al problema ecologico, all'idea che "Gaia" *reagisca*. Un famoso articolo di Latour si intitola *When things strike back* [1999b] e intende dimostrare che è l'esteriorità al sociale che impedisce agli esseri umani di fare ciò che vogliono con le cose. Da questo punto di vista, il divario che il LIER cerca di creare presuppone un ritorno a una comprensione più sociologica del principio di resistenza, considerando che l'oggettività stessa trova la sua fonte nell'organizzazione sociale e nell'evoluzione di tale organizzazione. Uno tsunami come fenomeno oggettivo corrisponde a un tipo di esperienza che non era possibile vivere ancora qualche centinaio di anni fa, quando un simile tsunami era interpretato come una manifestazione dell'ira divina. Questa differenza è dovuta al fatto che l'organizzazione sociale dell'epoca era molto diversa da quella che caratterizza le società moderne. L'organizzazione sociale precedente permetteva di interpretare lo tsunami come una manifestazione dell'ira divina, mentre oggi è considerato l'effetto di un terremoto oceanico.

Cyril Lemieux: Vorrei riprendere ciò che hai appena detto. A un certo punto, non ricordo più chi di voi due ci ha detto che al CSI non bisognava spiegare il sociale con il sociale. Il che è esattamente l'opposto della posizione durkheimiana, poiché Durkheim afferma che il sociale può essere spiegato solo con il sociale. Ora, dal momento in cui non si accetta questa clausola durkheimiana, il rischio è ovviamente quello di ricadere nella manipolazione ontologica, cioè nel naturalismo. E, in fondo, se ho ben capito quello che dici, Latour, con *nonchalance*, sarebbe ricaduto nella manipolazione ontologica.

Yannick Barthe: Sì, forse si può dire così. O, più precisamente, si può considerare che la linea dell'eterogenesi sia difficile da mantenere fino in fondo in ogni circostanza. Ed è qui che può presentarsi il rischio di un ritorno al "manipolazione ontologica".

Cyril Lemieux: Passo ora a parlare di un altro gruppo di ricerca, chiamato *Groupe de sociologie politique et morale* (GSPM). Si tratta di un gruppo creato a metà degli anni Ottanta da persone che potremmo definire "dissidenti" della scuola bourdieusiana, ovvero ex collaboratori di Pierre Bourdieu che avevano preso le distanze dal suo approccio teorico e metodologico. Ciò vale soprattutto per due di loro: Luc Boltanski e Michael Pollak, che erano stati stretti collaboratori di Bourdieu, e, in misura minore ma comunque in parte, per Laurent Thévenot, che proveniva piuttosto dal mondo dell'economia. In questo laboratorio nascente c'erano dottorandi e giovani dottori promettenti come Francis Chateauraynaud, Nicolas Dodier o Nathalie Heinich. Boltanski e Thévenot cominciavano allora a farsi conoscere per aver scritto un libro pubblicato per la prima volta nel 1987 con il titolo *Les économies de la grandeur* in una piccola collana poco conosciuta, i *Cahiers du centre d'études de l'emploi*, e che era stato poi ristampato nella prestigiosa collana *NRF Essais* della Gallimard, con il titolo *De la justification. Les économies de la grandeur* [Boltanski, Thévenot 1991]. Si può dire che sia uno dei libri fondatori di quella che in seguito è stata definita "sociologia pragmatica". Per questo motivo mi propongo di presentare ciò che si faceva all'epoca al GSPM basandomi sul piccolo manuale che ho dedicato a questo tipo di sociologia [Lemieux 2018]. Mi servirò in particolare del primo capitolo del manuale, in cui espongo dieci principi fondamentali della sociologia pragmatica. Non li riprenderò tutti, ma mi concentrerò su alcuni che erano particolarmente importanti, credo, al GSPM.

Uno dei più importanti è l'empirio-concettualismo, ovvero il principio secondo cui non ci si limita alla teoria, né alle indagini empiriche. È una mentalità che deriva dai bourdieusiani: non è possibile fare sociologia senza indagini empiriche, ma allo stesso tempo è necessaria anche una teorizzazione, una concettualizzazione, perché non è possibile fare sociologia senza teorizzazione e senza concettualizzazione dei dati empirici. Quindi l'idea è di fare entrambe le cose, e di fare sempre l'una tenendo presente l'altra.

Un secondo principio molto importante era la riflessività, intesa come il fatto che il ricercatore inserisse nell'oggetto il proprio rapporto con esso. Questo porta i bourdieusiani alla famosa "auto-socio-analisi", ovvero alla necessità di precedere l'indagine con un'analisi del proprio rapporto spontaneo con

l'oggetto che si vuole studiare e di ciò che questo rapporto spontaneo deve alle proprie posizioni e traiettorie sociali. Nel GSPM, lo stesso principio assume una forma diversa: si tratta di cercare di comprendere la normatività che è oggettivamente insita nell'analisi sociologica. Un autore che è stato importante da questo punto di vista per le riflessioni del GSPM è Albert Hirschman, che ha dimostrato che nozioni banali in sociologia come "interesse" o "effetto perverso" hanno una storia che le lega a una posizione critica molto forte di cui è possibile tracciare la genesi storica [Hirschman (1977) 1990; (1991) 2017]. In altre parole, questi termini considerati neutri o tecnici sottendono operazioni critiche, ad esempio la denuncia della logica dell'onore nei comportamenti umani (nel caso dell'"interesse") o la denuncia del riformismo sociale (nel caso dell'"effetto perverso"). Hirschman ha quindi dimostrato che, dietro questi termini, ci sono progetti di società, una forma di ideologia, se vogliamo. Da parte del GSPM, questo veniva applicato alla sociologia bourdieusiana, che allora si rivelava procedere a operazioni critiche legate a un certo progetto di società, a una certa ideologia, come in particolare quell'operazione critica privilegiata dai bourdieusiani che gli autori di *De la justification* chiamavano "svelamento". Ma, mostrando questo, l'obiettivo non era quello di sradicare questa normatività. Si pensava piuttosto che essa fosse consustanziale all'approccio sociologico. L'idea era quindi piuttosto quella di prenderne coscienza e di chiarirla, di renderla visibile e consapevole. Non si trattava affatto di un discorso positivista, del tipo: «bisogna fare solo scienza, non si deve essere normativi, non si deve giudicare la società, ecc.». Questo discorso positivista è proprio quello dei bourdieusiani, ed è ovviamente in contraddizione con ciò che tutti hanno capito: che la sociologia bourdieusiana ha forti implicazioni normative. Quindi la riflessività praticata al GSPM consisteva nel rifiutare questa malafede positivista e nell'assumere in modo più chiaro e consapevole la dimensione intrinsecamente politica della sociologia.

Terzo elemento: il principio che ho chiamato, nel manuale, "capacità". Voi ed io, le persone in generale, siamo dotati di competenze che manifestiamo, o che non riusciamo a manifestare, in una determinata situazione. Quindi competenze, o mancanza di competenze, che ci rendono descrivibili dagli altri come persone in grado, o non in grado, di svolgere il ruolo che pretendono o che viene loro assegnato. È l'idea che esista una dinamica permanente di giudizi sociali negativi e positivi sulle azioni e le parole di ciascuno, e che da ciò derivi un giudizio sociale sulle sue "reali" capacità. Ed è indispensabile cogliere questa dinamica di giudizi per rendere conto dei processi di integrazione o di esclusione degli individui interessati. Tra queste competenze vi

sono, precisamente, quelle di esprimere un giudizio sugli altri e su se stessi che rispetti le norme vigenti nel proprio gruppo sociale; ciò che al GSPM veniva chiamato competenze critiche e che concentrava una parte importante dello sforzo analitico. Ma queste competenze non erano le uniche. Boltanski ha così pubblicato nel 1990 un libro intitolato *L'amour et la justice comme compétences* [Boltanski 1990a]: se le competenze alla giustizia rimandano all'idea di competenze al giudizio critico, le competenze all'amore rimandano invece all'idea di competenze a sospendere il giudizio critico. Quindi non tutte le competenze si riducono a una competenza critica, tutt'altro.

L'internalismo, inoltre. Si tratta di un punto in comune molto importante con il CSI. Si traduce nella famosa direttiva: «seguire gli attori», ovvero l'obbligo di descrivere e comprendere ciò che fanno piuttosto che cercare immediatamente di spiegarlo e criticarlo. L'accento posto sull'internalismo è all'origine dell'interesse che i ricercatori del GSPM hanno sempre avuto per la tradizione interazionista e per la fenomenologia sociale.

Punto ulteriore: l'antiriduzionismo. Questo rimanda a una “scoperta”, se così posso chiamarla, che Boltanski aveva fatto in un articolo pubblicato su *Actes de la recherche en sciences sociales* nel 1984, l'ultimo articolo che avrebbe pubblicato su questa rivista, intitolato *La dénonciation* e che ha accelerato le sue divergenze con Bourdieu [Boltanski, Darré, Schiltz 1984]. Ciò che Boltanski scoprì in questo articolo è il fatto che ciò che più tardi, insieme a Thévenot, chiameranno il «regime di giustificazione» ha una logica propria, irriducibile alla questione delle lotte di posizionamento all'interno dei rapporti sociali. In altre parole, Boltanski scopre l'esistenza di una logica specifica al regime di giustificazione, legata all'esistenza di vincoli argomentativi nelle situazioni pubbliche. È per questo che denunciare pubblicamente dei fatti non è riducibile a una semplice questione di azione strategica e di ottimizzazione dei propri interessi da parte del denunciante: non obbedisce agli stessi vincoli, alla stessa logica. Quindi, per il GSPM, antiriduzionismo significa essere in grado di analizzare ciò che accade in un regime di giustificazione pubblica senza ridurlo al registro strategico. Non bisogna dedurne che l'agire strategico sia escluso: bisogna solo dedurne che esiste una logica propria della denuncia che non può essere ridotta a tale agire. E, più in generale, che ciò che rientra in un determinato regime di azione non deve essere ridotto a ciò che rientra in un altro regime.

Ultimo elemento che menzionerò: il “pluralismo”, ovvero l'idea che esista un'eterogeneità dell'azione. Ciò si traduce in particolare nell'idea di «regime di azione», che Laurent Thévenot chiamerà in seguito «regimi di impegno». Una

stessa persona è portata, nel corso di una giornata, a impegnarsi in regimi di azione le cui logiche sono diverse, se non addirittura contraddittorie. Da qui deriva anche un modello di attore in cui l'attore non è considerato come monolitico, ma al contrario come influenzato da tensioni, con problemi di adattamento a situazioni le cui logiche possono rivelarsi contraddittorie. Insomma, è «l'uomo plurale» ben prima di Lahire [2005]. E, a dire il vero, questo pluralismo non è nemmeno un'invenzione del GSPM: chi ha letto Anselm Strauss e George H. Mead sa che l'idea della molteplicità dell'io è una banalità nella tradizione della sociologia interazionista e, prima ancora, nella filosofia pragmatista.

Ecco quindi, in pochi tratti sommari, un ritratto intellettuale del GSPM. Era un laboratorio che si posizionava essenzialmente in contrasto con la sociologia di Pierre Bourdieu. La maggior parte dei suoi membri erano persone che si erano formate inizialmente alla sociologia di Bourdieu, ma che a un certo punto si erano trovate insoddisfatte di alcuni aspetti di questa sociologia e che ora si ritrovavano insieme per cercare di elaborare un approccio più soddisfacente ai loro occhi. È stato estremamente creativo e libero, molto ricco. Allo stesso tempo, forse a volte ha portato i membri di questo laboratorio, per quanto riguarda Bourdieu, a gettare via il bambino con l'acqua sporca, ad esempio per quanto riguarda la questione della socializzazione e delle disposizioni interiorizzate che hanno, in gran parte, ma non del tutto, lasciato da parte.

Ma vengo proprio alla questione delle insoddisfazioni, non più nei confronti della sociologia di Bourdieu, ma nei confronti di quella del GSPM. In altre parole, vengo a ciò che distingue il programma del nostro laboratorio, il LIER, da quello del GSPM. Nel 2009 ho pubblicato un libro che si intitola *Le devoir et la grâce* [Lemieux 2009], che è proprio un libro su questa insoddisfazione. È un libro che cerca di assumersi pienamente l'eredità della sociologia pragmatica e che, allo stesso tempo, cerca di indicare in che senso sarebbe ora necessario prolungarla e approfondirla, perché ci sono cose che, allo stato attuale, non sono molto ben fatte o rimangono insoddisfacenti. E l'argomento centrale del libro è la distinzione, che presento nell'introduzione e che struttura il piano dell'opera, tra quelli che chiamo i compiti tecnicamente primari della sociologia e i compiti tecnicamente secondari. I compiti primari sono, secondo me, la comprensione e la descrizione dell'azione. I compiti secondari sono la spiegazione, la previsione e la critica. L'eredità del GSPM e, più in generale, della sociologia pragmatica, è quella di aver ricordato alla sociologia francese, e alla sociologia contemporanea più in generale, che i compiti tecnicamente primari devono venire prima. E quindi che bisogna prima svolgere correttamente il compito di comprendere le azioni, senza impedire questa comprensione con critiche

premature. Ciò significa che è necessario ricostruire le logiche dell'azione senza riduzionismo e ammettendo anche il pluralismo. Sono questi elementi – l'anti-riduzionismo e il pluralismo – che contribuiranno a migliorare la comprensione. Allo stesso modo, occorre innanzitutto svolgere correttamente il compito di descrivere le azioni nella situazione, senza ostacolare tale descrizione con spiegazioni o previsioni premature. Ciò significa che occorre ricostruire i corsi d'azione dando prova di internalismo. Su questi compiti primari, la sociologia praticata al GSPM ha dato un contributo gigantesco. In un contesto in cui l'approccio bourdieusiano tendeva a subordinare la comprensione alla critica e la descrizione alla spiegazione, essa ha rimesso in piedi la sociologia. Ma ha avuto un approccio meno efficace per quanto riguarda i compiti secondari. Certo, è un po' come al CSI, non credo che questi compiti fossero del tutto assenti da ciò che si faceva al GSPM. Perché in realtà non possono mai essere totalmente assenti da un lavoro sociologico, qualunque esso sia. D'altra parte, e questo è il caso più frequente, possono non essere pienamente assunti, non compresi, non radicalizzati, lasciati in una sorta di limbo.

Qual era la situazione al GSPM? Per quanto riguarda innanzitutto la spiegazione, c'è, in particolare in Luc Boltanski (a mio avviso è meno vero in Laurent Thévenot), il desiderio di avere un approccio che si rivolga alla storia per chiarire i fenomeni attuali. Ad esempio, in un libro come *La Souffrance à distance* [(1993) 2000], Boltanski cerca di risalire al XVIII secolo per ricostruire la genesi, nelle società occidentali, dei modelli contemporanei di impegno nei confronti della sofferenza altrui. Va anche detto che Boltanski e Thévenot sono stati piuttosto criticati, dopo *De la justification*, per non aver detto nulla sulla genesi storica degli ordini di giustificazione – quelli che loro chiamano «città» – che secondo loro sono mobilitati oggi nelle società occidentali. In seguito hanno cercato di rispondere a questa critica. Così, in *Le nouvel esprit du capitalisme*, Luc Boltanski ed Ève Chiapello [(1999) 2014] hanno cercato di mostrare come, negli anni Novanta, sia nata una nuova «cité» – la «cité par projets» – di cui ripercorrono il processo di emergere a partire dagli anni Settanta. Si tratta certamente di una storia su un arco temporale molto breve, ma attraverso la quale, nonostante tutto, gli autori si impegnano a descrivere un processo di trasformazione sociale che, secondo loro, è accompagnato dalla nascita di un nuovo tipo di giustificazione pubblica. Ma il problema è che si tratta pur sempre di una storia descrittiva, ovvero di un uso descrittivo della storia: alcuni hanno fatto questo, altri hanno reagito facendo quello, e i primi hanno poi reagito a questa reazione, e così via, fino al punto in cui ci troviamo ora. Si descrive, più o meno bene, una sequenza, un processo, ma il potere

esplicativo rimane debole. Si spiega semplicemente perché oggi abbiamo a disposizione certe cose, perché oggi ho a disposizione una nuova città, la città dei progetti. Ma non si spiega quale sia stata la necessità sociale che ha fatto sì che questa nuova città apparisse, che la sequenza che ha avuto luogo abbia avuto luogo. Ad esempio, Boltanski parla in alcuni testi di «società critiche» per caratterizzare le società moderne. Ma non dice mai perché le nostre società sono diventate critiche. E questa è una domanda alla quale, al LIER, ci proponiamo di rispondere e per la quale, tra l'altro, forniamo delle risposte.

La posizione che sembra trovare consenso nel nostro laboratorio è che se vogliamo andare oltre il lavoro esplicativo svolto dal GSPM, se vogliamo produrre spiegazioni in senso più forte – ed è proprio quello che vogliamo! –, allora è necessaria una teoria sociologica della storia. Cioè non ci si può accontentare di presentare la storia come una sequenza di azioni-reazioni o di epoche e configurazioni. A questo proposito, penso che il fatto di aver rifiutato di elaborare una teoria sociologica della storia fosse un punto su cui i dissidenti bourdieusiani del GSPM erano in sintonia con Bourdieu stesso. Perché anche Bourdieu si è sempre rifiutato di farlo. La storia, secondo Bourdieu, è costituita da rapporti di forza contingenti, che danno origine al mondo in cui viviamo oggi, ma che non si spiegano da soli con una necessità. Cioè, Bourdieu descrive l'evoluzione delle società e la loro modernizzazione – nel caso della società cabila, per esempio –, ma non esiste una teoria generale che spieghi l'evoluzione delle società o una teoria generale che spieghi la modernizzazione. Eppure è proprio questo ciò di cui abbiamo bisogno per svolgere bene i compiti secondari. La nostra ambizione è quindi quella di continuare a fare sociologia empirica, ma collegandola a una teoria sociologica della storia. È questo il tipo di empirico-concettualismo che cerchiamo. Per questo motivo, negli ultimi anni abbiamo investito molto collettivamente nella rilettura di Durkheim e di Elias². Questi due autori hanno in comune lo sviluppo di teorie sociologiche della storia, che tra l'altro risultano molto simili tra loro. Sono due autori che forniscono spiegazioni in senso stretto. Elias, ad esempio, non si accontenta di una semplice descrizione dell'ascesa dell'autocontrollo nelle società moderne, anche se questo è ciò che molti lettori vogliono solo ricordare della sua opera. Egli elabora una vera e propria teoria generale del processo di civilizzazione che rende l'ascesa dell'autocontrollo spiegabile e prevedibile attraverso l'ascesa delle interdipendenze. Cinquant'anni prima, Durkheim aveva fatto lo stesso quando aveva reso spiegabile e prevedibile l'ascesa dell'individualismo normativo nelle società moderne attraverso l'aumento della divisione del lavoro sociale.

2. Cfr. in particolare Moreau de Bellaing, Trom [2022].

Una breve nota sulla previsione. Proprio come la spiegazione in senso stretto, oggi è molto spesso considerata dai sociologi come un compito che non spetta loro. Allo stesso tempo, come nel caso della spiegazione, hanno difficoltà, nella pratica, a rinunciarvi completamente. Era il caso del GSPM, dove i sociologi erano molto inclini alla schematizzazione e alla modellizzazione. Tuttavia, dal momento in cui si dispone di uno schema o di un modello, è possibile rendere prevedibili alcune cose. Ad esempio, quando si legge *De la justification*, se si accetta l'assiomatica proposta dagli autori, si può prevedere che nelle nostre società, se qualcuno non onora pubblicamente l'assioma della «comune umanità» o quello della «comune dignità», rischia di avere dei problemi, sollevando vive contestazioni. È qualcosa che si può rendere prevedibile grazie all'assiomatica delle «città» così come formalizzata dagli autori. Allo stesso modo, dal momento in cui si concorda sull'idea che esiste una pluralità di regimi di azione, si può prevedere che qualsiasi attore che seguiremo si troverà di fronte a questa pluralità e che nessun attore che seguiremo si troverà mai in un unico regime di azione. Siamo, quindi, in grado di formulare previsioni di questo tipo. Ma, ed è qui a mio avviso che risiede il problema, non ne avremo alcuna sul cambiamento sociale. Cioè non potremo prevedere che, se nella società si verificano determinati cambiamenti morfologici, è molto probabile che ne deriveranno conseguenze già caratterizzabili sul modo di agire e di pensare dei membri di quella società. Si torna qui al problema che pone alla sociologia contemporanea la sua indifferenza, e talvolta persino la sua ostilità, nei confronti delle teorie sociologiche della storia. Privandosi di queste teorie, essa limita le sue capacità predittive.

Infine, la critica. Va detto che il GSPM ha prodotto, in merito a questo compito, uno sforzo di riflessività piuttosto magistrale. Uso qui il termine «riflessività» nel senso del principio metodologico di cui ho parlato, che consiste nel fatto che il ricercatore inserisca nell'oggetto che studia il suo rapporto con l'oggetto stesso. È questo sforzo che si ritrova nell'articolo pubblicato da Boltanski nel 1990 sulla rivista *Politix* con il titolo *Sociologie critique et sociologie de la critique* [Boltanski 1990b] e che nello stesso anno è diventato la prima parte del libro *L'amour et la justice comme compétences*. L'opposizione tra questi due tipi di sociologia è importante: si tratta di passare da una sociologia critica a una sociologia della critica, ovvero di prendere la critica come oggetto di studio. Questo è ciò che permetterà di essere riflessivi rispetto alla sociologia critica. Ciò porta a un primo modo di concepire ciò che deve essere la critica del sociologo, che nella mia tesi sul giornalismo ho chiamato, riprendendo questa espressione dal filosofo Michael Walzer, «critica interna», un termine ripreso anche da Cédric

nella sua tesi sulla polizia [Lemieux 2000; Moreau de Bellaing 2015; vedi anche Barthe, Lemieux 2002]. «Critica interna» significa che si rivolge una critica, ad esempio nel mio caso o in quello di Cédric, a un gruppo professionale, non sulla base di norme esterne alla sua cultura professionale, ma piuttosto sulla base delle norme pratiche che costituiscono tale cultura professionale. La critica interna rende quindi assolutamente necessaria l'indagine sociologica, poiché prima di criticare, e per poter criticare, è necessario essere riusciti a descrivere e comprendere le norme pratiche seguite dagli attori che si vogliono criticare. Si tratta quindi di una critica che si riconosce come un compito secondario e che richiede l'esecuzione dei compiti primari. È quindi anche una critica che non si basa sulle norme del sociologo, ma sulle norme degli attori oggetto della sua critica. Non si basa nemmeno sulle loro norme formulate teoricamente, ma sulle loro norme pratiche, quelle che corrispondono al modo in cui lavorano realmente. Questo tipo di critica permette di arrivare a una dimensione propositiva. Cioè a una riflessione sui dispositivi che consentirebbero agli attori stessi di essere più in linea con la propria morale professionale.

È sufficiente? Si può pensare di no. Quindi c'è uno sforzo di riflessività supplementare da compiere, cioè bisogna mettere ancora di più il proprio rapporto con la critica nell'oggetto che si studia. A questo punto parlerò del mio percorso personale. Quello che ho cercato di fare alla fine del mio libro *Le devoir et la grâce* è stato mostrare perché il sociologo deve desiderare una società in cui gli individui abbiano un accesso facilitato alla grammatica pubblica. Dicevo che è una questione di «volontà obbligatoria»: dobbiamo desiderare una società in cui ci sia più riflessività collettiva. Perché dobbiamo volerla? La mia risposta era: dobbiamo volerla quando facciamo sociologia, cioè la pratica sociologica porta a volerla. Perché la riflessività sociologica permette di capire che la sociologia è impossibile senza accesso alla grammatica pubblica. Quindi, se vogliamo più riflessività sociologica, dobbiamo volere più accesso per tutti alla grammatica pubblica nella società. Per me, l'identificazione di questa volontà obbligatoria della sociologia è il riconoscimento del suo legame non contingente con un certo progetto di società, che nel libro definisco come eredità del progetto dell'Illuminismo. È ciò che permette di passare dalla critica interna, che rimane del tutto valida e che rimane l'approccio primario, all'idea che quando si fa sociologia si deve volere un certo tipo di società, o che la sociologia è oggettivamente orientata verso un certo tipo di società.

C'è un terzo livello di riflessività sul compito critico che, nel mio caso, il libro scritto insieme a Bruno Karsenti nel 2017, *Socialisme et sociologie* [Karsenti, Lemieux (2017) 2021] ha permesso di intravedere, se non di raggiun-

gere. La sociologia ha *di fatto* un certo rapporto con le ideologie moderne che corrisponde a ciò che Bruno e io chiamiamo nel libro «effetti politici intrinseci della sociologia». Vale a dire che dal momento in cui si fa sociologia non si può non avere effetti politici, almeno potenziali. La sociologia è definita in questo libro attraverso tre caratteristiche: l'olismo, la denaturalizzazione del mondo sociale e l'indagine empirica condotta secondo metodi controllati dalla comunità dei sociologi. Quando si è veramente olisti, si è *di fatto* in opposizione all'interpretazione liberale dei problemi sociali e quindi all'individualismo liberale. E quando si denaturalizza il mondo sociale, si è *di fatto* in opposizione alla lettura reazionaria del mondo sociale e quindi al modo in cui questa lettura naturalizza certi rapporti sociali e certe istituzioni. E quando si conduce un'indagine empirica secondo metodi controllati da altri studiosi, si è *di fatto* in opposizione allo spontaneismo di estrema sinistra e quindi alla sua tendenza al dogmatismo e all'intuizionismo su ciò che la società è o ciò che dovrebbe essere. Quando si fa davvero sociologia, si è necessariamente in contraddizione con i presupposti di queste tre ideologie: il liberalismo, il pensiero reazionario e l'estrema sinistra spontaneista. Quindi non serve aggiungerne altre. Non c'è bisogno di aggiungere un altro strato di ideologia per dire: «Sapete, io faccio scienza ma sono di sinistra», «Ho condotto un'indagine sociologica, ma d'altra parte sono favorevole a una società egualitaria ed emancipata». Non serve, è già compreso nella vostra pratica professionale, se la svolgete correttamente. E, da questo punto di vista, è possibile che i sociologi che aggiungono qualcosa in più mobilitando l'ideologia di sinistra siano quelli che, sentono il bisogno di colmare una certa mancanza di sociologia nel loro lavoro. Ciò significa anche che meglio si svolge un'indagine sociologica, maggiore è il suo effetto politico intrinseco. E meno la si fa bene, meno forte è il suo effetto politico, perché allora si avvicina a ciò che già fanno gli attivisti. Cioè assume la forma di un effetto estrinseco alla sociologia. Ecco perché riconoscere gli effetti politici intrinseci della sociologia è per me il risultato della riflessività sociologica riguardo al compito critico della sociologia. Ciò porta ad ammettere che la sociologia è legata all'ideale socialista di una società «autogestita», cioè pienamente in grado di riflettere sui propri sviluppi e, di conseguenza, pienamente in grado di regolare collettivamente i problemi che tali sviluppi le pongono. L'ideale, quindi, anche di una società che comprenda la necessità sociale, per sé stessa, di onorare meglio di quanto non faccia attualmente i valori di uguaglianza, giustizia sociale e autonomia individuale che tali evoluzioni richiedono. Si torna quindi all'importanza di assumere una teoria sociologica della storia. È importante per migliorare le capacità della sociologia di spiegare e

prevedere. Ma è altrettanto importante per migliorare la sua capacità di criticare il mondo sociale.

In sintesi, per me l'eredità del GSPM risiede nell'importanza che questo laboratorio attribuiva ai compiti tecnicamente primari, in contrasto con l'approccio bourdieusiano. Spesso molti studenti vengono ancora da noi per questo. È positivo. Ma bisogna capire che, nel programma del LIER, l'ambizione non è quella di rimanere al livello di una sociologia amputata dei suoi compiti tecnicamente secondari, o diciamo, di una sociologia che lascerebbe vaghi questi compiti secondari. Pensiamo che una sociologia ridotta ai compiti primari non varrebbe un'ora di fatica, come avrebbe detto Durkheim. Cioè, il progetto del LIER è quello di svolgere bene i compiti primari per svolgere bene i compiti secondari, e quindi di portare a termine i compiti cognitivi e le capacità politiche della sociologia. Ciò ha portato alcuni di noi ad affermare che la sociologia che vogliamo condurre dovrebbe essere chiamata sociologia "integrale" e non "pragmatica". È chiaro infatti che la "sociologia pragmatica" è una fase che ormai ci siamo lasciati alle spalle. Non la rinneghiamo affatto. Al contrario, la utilizziamo come base solida e indispensabile per affrontare ora seriamente i compiti secondari. Passiamo quindi a un nuovo programma che non sappiamo ancora bene come chiamare, ma lo scopriremo. Alcuni parlano per ora di «durkheimismo-pragmatismo», ma vediamo che non è solo Durkheim a ispirare il nostro approccio ai compiti secondari. Può essere anche Elias e, legato a quest'ultimo, può essere Mannheim. E attraverso questi diversi autori, è soprattutto un gesto che ci interessa: quello di produrre una teoria sociologica della storia.

Édouard Gardella: Da parte mia, parlerò del CEMS, il *Centre d'étude des mouvements sociaux*. Ne parlerò in modo un po' particolare, perché non ho fatto la mia tesi in questo laboratorio. Ero iscritto in un altro laboratorio, in co-direzione di tesi, ma ho conosciuto alcuni aspetti del CEMS per 10 anni, dal 2005 al 2015. Torno brevemente sulle sue origini. È stato fondato da Alain Touraine nel 1967 e i lavori che vi venivano condotti riguardavano i movimenti sociali: prima quelli considerati tradizionali, come il sindacalismo; poi i movimenti cosiddetti nuovi, cioè analizzati come disgiunti dal lavoro, come il femminismo, l'ecologia, l'identità regionale, ecc. Nel 1981 Touraine lasciò il proprio laboratorio per fondare il CADIS, ma il CEMS continuò a esistere.

In seguito, il CEMS, almeno a mio avviso, ha ospitato due grandi orientamenti piuttosto contraddittori. Il primo è quello che si è sviluppato attorno ai lavori di Robert Castel e alle evoluzioni della questione sociale, concentrandosi proprio su ciò che l'analisi di Touraine aveva messo in secondo piano, ovvero

la questione del lavoro e, più precisamente, la sua precarietà. Questa sociologia si basava sulla sociologia critica, apportandovi però importanti modifiche. La seconda, che si presentava come microsociologica, non analizzava la questione sociale, ma i problemi sociali. L'analisi dei problemi sociali, nella loro diversità, era criticata dai membri dell'altra corrente del laboratorio in quanto frammentava, e quindi rendeva invisibile, quella che essi consideravano la vera questione sociale. Ma credo che i lavori che analizzavano i problemi sociali fossero interessati in fondo ad altro, ovvero allo spazio pubblico. Era davvero, e mi sembra che lo sia ancora, un concetto importante in quel laboratorio. Non si trattava però di analizzare lo spazio pubblico a livello delle istituzioni, come lo studiano i politologi, o solo in occasione di mobilitazioni collettive su larga scala, ma a livello delle interazioni più micro. L'obiettivo era, credo, quello di mostrare che la democrazia esiste davvero, nella vita quotidiana, e che questa vita pubblica "ordinaria" non è riducibile a logiche di dominazione [Cefaï, Joseph 2002].

Quando, grazie a Daniel Cefaï, che era il co-direttore della mia tesi, sono arrivato in questo laboratorio, il team che lavorava con Robert Castel se n'era appena andato, soprattutto all'IRIS, un altro laboratorio dell'EHESS. È anche in quel momento, all'inizio degli anni 2000-2005, che si stringono i rapporti con il GSPM, che daranno vita all'Institut Marcel Mauss nel 2006, che riuniva, oltre al CEMS e al GSPM, il CENJ e il LIAS, poi il LIER nel 2013. Questo istituto scomparirà nel 2018.

A quel tempo, i lavori presentati come decisivi al CEMS erano quelli di Louis Quéré, che ne era il direttore e delle correnti teoriche che aveva contribuito a importare in Francia, come i lavori di Habermas sullo spazio pubblico, quelli di Gusfield sui problemi pubblici e quelli di Garfinkel e altri fondatori dell'etnometodologia.

Quali eredità abbiamo di quel periodo? Il primo elemento: la serietà con cui venivano considerati la morale degli attori, i loro valori e la possibilità che esistessero interazioni che non rientravano nella dominazione. L'atmosfera dell'epoca era davvero permeata, molto più di adesso, credo, dalle critiche rivolte alla sociologia definita bourdieusiana.

Il secondo elemento, che era anche una critica alla sociologia critica e che era condiviso dal GSPM, era il fatto di parlare di attori e non di agenti. Questa nozione esprimeva la valorizzazione delle capacità di azione e di invenzione degli individui che si studiavano, il che equivaleva a una critica radicale di ogni determinismo. Tutto era emergenza e andava di pari passo con il fatto che la spiegazione non era un'operazione di ricerca che cercavamo di compiere. O, piuttosto, descrivere un processo emergente equivaleva a spiegarlo. Vedremo che al LIER riprendiamo in modo critico questa parte dell'eredità.

Il terzo elemento, in qualche modo legato ai primi due, è l'importanza assoluta che doveva essere attribuita alla pluralità indefinita delle esperienze. Ciò andava di pari passo con una diffidenza nei confronti di qualsiasi modellizzazione della realtà studiata, il che segnava una differenza importante rispetto al GSPM. Ciò si opponeva anche a qualsiasi forma di olismo, quantomeno se inteso non solo come deterministico ma anche come uniformizzante. Se si era olisti, si cadeva nell'errore di uniformare le esperienze, di ridurle. Mi sembra che ciò fosse legato a una diffidenza più generale, almeno così la percepisco retrospettivamente, nei confronti di un concetto che è tuttavia centrale nelle scienze sociali: quello di gruppo. Non si parlava di gruppo. Si parlava di associazione, di collettivo emergente. Vedremo che questa è un'altra parte dell'eredità che riprendiamo con uno sguardo critico.

Quarto elemento ereditato, in linea con l'enfasi posta sul carattere emergente della realtà sociale e sul significato che essa rivestiva per gli attori: l'importanza attribuita al mutamento sociale. Si trattava in particolare dell'eredità di Touraine e del suo team, che avevano insistito sul mutamento delle società. Era anche, più direttamente, l'eredità del pragmatismo. La sociologia dei problemi pubblici, ripresa dalla sociologia interazionista e in particolare da quella di Joseph Gusfield [2009 (1981)], ricorre molto spesso alla storia per sottolineare la dimensione mutevole, e quindi socialmente costruita, dei problemi sociali e delle norme attraverso le quali vengono valutati. Un tale rapporto con la storia è fortemente legato a ciò che viene chiamato denaturalizzazione, ovvero l'idea che non esistono norme morali eterne, poiché tutte dipendono da condizioni socio-storiche particolari.

Il quinto e ultimo elemento, anch'esso ereditato e molto importante nelle discussioni di allora, era l'imperativo metodologico della descrizione. Era necessario descrivere, e più precisamente descrivere le interazioni faccia a faccia (riprendendo ampiamente la prospettiva sviluppata da Erving Goffman³). Perché era necessario descrivere? Perché descrivendo si sarebbe potuto vedere quanto i modelli presentati come deterministici e olistici fossero insufficienti a rendere conto della realtà così com'è, in tutta la sua diversità e incertezza. Era necessario rendere conto della variabilità delle esperienze e delle situazioni. E poiché non c'erano né modellizzazione né determinismo, l'unico modo per conoscere la più piccola realtà era seguirla «nel suo farsi» (anche in questo caso, questa espressione tipica della filosofia pragmatista era comune nel nostro modo di parlare all'epoca). L'oggetto della descrizione non erano tuttavia le

3. In particolare, quella teorizzata in Goffman [2001 (1974)].

azioni individuali: l'unità di analisi erano le situazioni. Questo è il motivo per cui leggevamo anche i lavori di etnometodologia e di analisi conversazionale.

La sociologia che ho imparato al CEMS consisteva quindi nel descrivere le situazioni, nella loro diversità potenzialmente infinita, basandosi sulle risorse della microsociologia e su una vigilanza nei confronti di ogni determinismo macrosociale considerato riduttivo. Il lavoro del CEMS era riconosciuto, e mi sembra che lo sia ancora oggi, per il fatto che la complessità e la diversità potenzialmente infinita del fenomeno analizzato sono poste in primo piano nei risultati. A quel tempo, come ho già detto, uno dei principali riferimenti che utilizzavamo era Goffman. Tuttavia, è possibile farne un uso diverso. I "quadri" e le loro due possibili trasformazioni (modalizzazione e fabbricazione) sono anche punti di riferimento per modellare in minima parte i risultati delle descrizioni, come abbiamo fatto con Erwan Le Mener e Chloé Mondémé identificando le regole pratiche delle squadre mobili che vanno incontro ai senzatetto negli spazi pubblici, in un rapporto intitolato *Les funambules du tact*⁴. Ma non mi dilungherò su questo punto.

In linea con questo imperativo di descrizione, sono state ampiamente mobilitate due correnti filosofiche: da un lato, la fenomenologia e le sue conversioni verso la sociologia, come l'etnometodologia; dall'altra, il pragmatismo americano e le sue conversioni verso la sociologia, come l'interazionismo simbolico di Howard Becker, Joseph Gusfield e Anselm Strauss (oltre, quindi, all'interazionismo di Goffman, di orientamento più "strutturale"). L'interesse per queste filosofie ha portato a collaborazioni con alcuni membri del GSPM, non tanto quelli vicini a Luc Boltanski, quanto piuttosto quelli vicini a Laurent Thévenot, in particolare Marc Breviglieri e Joan Stavo-Debaugé.

Quali sono le insoddisfazioni che ho provato nei confronti di questa sociologia? In altre parole, perché sono arrivato al LIER sei anni fa? Innanzitutto, la descrizione sembrava diventare, ai miei occhi, un fine in sé e non più un mezzo. Si trattava certamente di restituire la pluralità delle norme e delle situazioni, osservabili nel presente o nel passato, ma alla fine mi trovavo di fronte a un problema: «a quale fine?».

Questa domanda nascondeva altre due insoddisfazioni. La prima riguardava la mancanza di spiegazioni. Sono sempre stato colpito dal potere esplicativo e predittivo, ad esempio sul successo scolastico, delle analisi di tipo bourdieusiano. Se ero convinto della necessità di descrivere le situazioni per evitare errori, la mia attrazione per la dimensione scientifica della sociologia,

4. Rapporto che è diventato il Capitolo 4, intitolato *Le code du maraudeur*, di Cefäi, Gardella [2011].

fin dalla lettura delle *Règles de la méthode sociologique* [2008 (1895)] durante il primo anno dei miei studi superiori, mi rendeva insoddisfatto dell'assenza di spiegazioni nei lavori che conducevo. Perché descrivere lo svolgimento di un'interazione non mi era mai sembrato corrispondere a ciò che in sociologia si intende per spiegazione.

La seconda insoddisfazione derivante dall'eccessiva attenzione alla descrizione era legata all'imbarazzo che questa sociologia provava di fronte alle critiche. Questo imbarazzo è diventato progressivamente una contraddizione ai miei occhi, soprattutto quando sono arrivato alla fine della mia tesi. Da un lato, si cercava di descrivere la pluralità delle norme e delle esperienze; il che porta, se si segue questa logica fino in fondo, a una forma di relativismo. Questo relativismo mi sembrava giustificato se era metodologico. Dall'altro lato, questi autori non arrivavano mai a dire che il nazismo fosse valido quanto la democrazia. C'era l'idea che la democrazia, lo spazio pubblico, la partecipazione, il pluralismo non fossero solo ciò che bisognava descrivere, ma anche ciò che bisognava difendere nella società attuale. Certo. Ma perché? Non lo sapevamo. Non ho mai capito e si passasse dalla descrizione della pluralità delle norme e delle situazioni alla difesa del pluralismo politico. La critica assumeva quindi la forma di un inciso. Cioè di osservazioni fatte di sfuggita, in modo allusivo o con una connivenza implicita. Ad esempio, quando si descrivevano delle situazioni, mi sembra che si introducesse una sorta di sottotesto che diceva: «Siamo d'accordo, la partecipazione è comunque meglio della competenza. La democrazia è meglio del totalitarismo. Il pluralismo è meglio dell'autoritarismo».

Cédric Moreau de Bellaing: Per concludere questa panoramica, vi parlerò del divario tra la sociologia del LIER e la sociologia *mainstream* («ordinaria»), che cercherò di caratterizzare rapidamente. Penso che il principio implicito della divisione del lavoro in questa sessione sia che io sono docente all'ENS e che, in quanto tale, sarei quindi in contatto regolare con questa sociologia *mainstream*.

E penso che ci sia una seconda ragione, ed è quello che ricordava Cyril, ovvero che quanto stiamo cercando di fare qui ora è dire che facciamo sociologia, non che facciamo *una certa* sociologia, perché a un certo punto la sociologia pragmatica era o una sociologia bizzarra per persone un po' bizzarre, o una sociologia riservata a determinati oggetti: se volete lavorare sulle controversie, fate sociologia pragmatica, se volete lavorare sugli "affaires"... No, l'idea è quella di riprendere il movimento della sociologia come scienza e dire che facciamo sociologia. Da qui l'idea di cambiare etichetta e di non parlare più di "sociologia pragmatica" quando ci riferiamo a noi stessi.

Cercherò di definire, in modo approssimativo e probabilmente piuttosto ingiusto, la sociologia *mainstream*. Diciamo che è la sociologia dominante da cui ci distinguiamo e dalla quale veniamo criticati. Penso che sia un po' questo il campo di definizione: è la sociologia che vuole essere l'erede del costruttivismo sociale, quella di cui hanno parlato poco fa Dominique e Yannick. La caratterizzerò in cinque punti, poi spiegherò, partendo da questi cinque punti, le divergenze con ciò che facciamo noi.

Anzitutto la prima cosa da fare quando si pratica questa sociologia *mainstream* è riferire le pratiche osservabili a delle proprietà sociali. È davvero l'ABC di questa sociologia. Si osservano delle azioni, le si ricollega a categorie esplicative che rimandano a un certo tipo di organizzazione sociale, affrontandola con il concetto di campo se si è bourdieusiani – ma oggi non è più così –, oppure, diciamo, rimandando a un sistema di disuguaglianze, alla divisione tra dominanti e dominati. Ad esempio, un grande imprenditore perseguito per frode fiscale non sembra impressionato dal giudice, oppure usa l'aula di tribunale come tribuna per difendere una tesi generale. Si concluderà che ciò è dovuto al fatto che egli appartiene a una categoria sociale che occupa una posizione dominante nella società, tanto che il diritto non ha su di lui lo stesso effetto inibitorio che ha, ad esempio, sui lavoratori. Questo è il primo punto: si ricondurranno sempre le pratiche alle proprietà sociali.

Il secondo punto non è certamente espresso in forma di imperativo esplicito. Resta il fatto che – e lo dirò con le parole di Cyril – in questa prospettiva si attribuisce un valore superiore alla grammatica del realismo. Gli strumenti centrali della descrizione sono: strategia, interesse, lotta. Sono le categorie a cui si giunge *alla fine*. Sono sempre loro che, alla fine, consentono di descrivere e comprendere ciò che accade. Ci sono due correnti: c'è chi applica questo approccio in modo sistematico – forse avete in mente l'insistenza di Bourdieu [2022] sull'«interesse al disinteresse», che spinge l'argomento fino al punto antropologico. E ci sono quelli che praticano una forma di suddivisione, in cui queste categorie sono riservate soprattutto ai gruppi con cui si hanno meno affinità, generalmente quelli dominanti.

Terzo punto: un altro strumento privilegiato sono le traiettorie. Le traiettorie sociali degli individui sono concepite come interfacce tra un approccio strutturale – qui abbiamo comunque, in Bourdieu, il trittico «posizione, disposizione, presa di posizione» – e un approccio incentrato sull'individuo. Si tratta di traiettorie, quindi si seguono gli individui, ma individui che hanno acquisito nella loro socializzazione determinate proprietà sociali. È in questo modo che una parte di questa sociologia può rivendicare l'eredità interazioni-

sta dicendo: «caratterizziamo le persone, le seguiamo nei dettagli; d'altra parte, tutto ciò che accade loro viene riportato ancora una volta a categorie predefinite». È davvero questa la concezione che prevale in questa sociologia dell'articolazione «società-individuo», che è una questione centrale nelle scienze sociali.

Quarto punto: come viene percepito il mondo sociale? Viene percepito, prima di tutto, come uno spazio di forze, uno spazio di lotte, che è opaco agli attori, o comunque differenzialmente opaco agli attori. Lo è un po' meno – o meglio: la struttura dell'*illusio* è un po' più complessa – per coloro che occupano posizioni dominanti e ancora di più per coloro che occupano posizioni dominanti in modo omologo in spazi diversi. Non lo è affatto per i sociologi, che hanno i mezzi per una visione sinottica oggettiva, grazie al lavoro di laboratorio e alla rottura epistemologica.

Infine, quinto punto, Cyril ne ha accennato: questa sociologia vuole essere critica. Il suo carattere critico deriva dalla rivelazione di una posizione normativa implicita: quella della necessità di lottare contro le ingiustizie. Qui occorre distinguere due aspetti. Innanzitutto, si nota che la via dell'emancipazione è piuttosto individuale, passa attraverso la presa di coscienza da parte dell'individuo. Se leggete *La misère du monde* [(1993) 2015] è proprio questo che viene messo in evidenza: bisogna rendere le persone consapevoli delle loro determinazioni. Oppure la presa di coscienza è mediata da piccoli gruppi. Mentre discutevo di questo con un collega, mi ha detto: «Ma sì, abbiamo colleghi che, comunque, non cercano solo l'emancipazione individuale. Ad esempio, nel suo ultimo lavoro sulle lobby, Sylvain Laurens ha cercato di collaborare con alcune ONG per sostenere e portare avanti le sue tesi». In ogni caso, la prospettiva è quella della rivelazione, che è il primo aspetto della dimensione critica di questa sociologia. Il secondo aspetto, poi, è che interrompe la prospettiva costruttivista nei punti di appoggio normativi. Lo abbiamo già detto più volte: tutto è costruito, ma non la necessità di lottare contro le ingiustizie. Non si sa da dove provenga questa necessità. Tutto il resto può essere oggetto di un lavoro di ricostruzione del processo di produzione, ecc., tranne i punti di appoggio normativi, il che ha un effetto metodologico importante su cui tornerò: capita spesso che la critica sia già lì, data, prima ancora che l'indagine sia stata condotta. Se si leggono i progetti di ricerca, non si capisce perché sia necessario condurre l'indagine, dato che i risultati sono già contenuti nel progetto di ricerca.

Quali sono le differenze che noi riscontriamo rispetto a questi cinque punti? Sul primo punto, quello delle «pratiche e proprietà sociali», la posizione della sociologia *mainstream* pone diversi problemi, anche se si può concordare

sul fatto che le azioni devono sempre essere riferite a qualcosa di sociale. Quali sono questi problemi? Il primo, che ho appena menzionato, è di natura quasi deontologica. Una volta stabilito il principio della necessità della divulgazione, la necessità dell'indagine si riduce a una sorta di pretesto. Il secondo punto deriva dal primo, ma è più strettamente metodologico: gli elementi empirici rischiano sempre di essere considerati come illustrazioni e non come supporto alla descrizione del mondo sociale. È un po' l'inverso di ciò che dice Bourdieu in *La distinction* [(1979) 1983] Ecco un esempio: «Si gioca a polo perché si appartiene alle classi superiori o il gusto per il polo è un punto di partenza per descrivere i gusti culturali e sportivi delle classi superiori?». Non è proprio la stessa cosa, perché la seconda domanda presuppone che si conduca un'indagine per rispondere, cosa che non avviene nella prima. Il terzo problema di questo approccio è che esclude tutte le incertezze, tutti i disturbi, tutti gli elementi che manifestano una possibile reversibilità delle situazioni e che, di conseguenza, costituiscono un accesso privilegiato per l'indagine sulla realtà sociale. Quarto problema – e qui c'è una divergenza rispetto al LIER, perché ovviamente capite bene che io sostengo il contrario –: questo modo di riferire le pratiche alle proprietà sociali ha l'effetto di riferire l'azione a cose fisse. Ora, ciò che si dovrebbe sostenere è piuttosto di riferire queste pratiche a gruppi sociali e alle regole che governano questi gruppi, di concepire l'azione in modo più dinamico, perché si prende sul serio la questione dell'incertezza e della reversibilità. Comprendere come le situazioni di asimmetria persistono considerandoli come performance permette di considerare il dominio – perché si tratta sempre di questa questione – non come uno strumento descrittivo, ma come qualcosa che è, appunto, *da descrivere*. Tenere conto delle incertezze e considerare le situazioni di asimmetria come performance permette di descrivere meglio questi fenomeni. È anche un modo più relazionale di vedere le cose, perché porta immediatamente a voler comprendere il rapporto con le regole: non solo le disposizioni degli attori, ma anche ciò che costituisce le regole nei gruppi sociali considerati. Ciò consente anche un punto di vista più processuale, perché presuppone un interesse per le dinamiche delle situazioni, ma anche per l'evoluzione storica dei gruppi e dei rapporti tra i gruppi.

Il secondo punto era la questione del predominio della grammatica del realismo. Su questo punto, seguirò Cyril. L'idea, in generale, è quella di dire che, fino a prova contraria, nessuna società, nessun gruppo funziona esclusivamente sulla base della grammatica del realismo. Ciò ha almeno due effetti, almeno per quanto ci riguarda oggi. Il primo è quello di indurci a prestare attenzione a non ridurre mai ciò che osserviamo, con l'effetto di aumentare

anche l'esigenza di una descrizione relazionale, poiché non possiamo ridurre ciò che vediamo al e di una strategia, ecc. C'è sempre qualcosa che contrasta, c'è sempre un attore che denuncia l'azione dell'altro come una strategia, ecc. Il secondo effetto è che questo ci porta a prendere più sul serio le pratiche di ideazione degli attori, che spesso vengono schiacciate dagli approcci che danno importanza principalmente alla grammatica realistica, poiché tutto è sempre riducibile a interessi. E lo si vede in una serie di lavori di storia delle scienze, compresa la storia delle scienze sociali, in cui il contenuto non viene mai discusso né messo in relazione con l'organizzazione sociale, perché ciò che conta è il percorso degli autori interessati, il percorso dei destinatari, ecc.

Terzo punto su «società e individui»: la posizione che difenderemo è che i due sono indissociabili. Non esiste l'uno senza l'altro, l'idea di individuo è una produzione della società e l'evoluzione delle società è accompagnata da un rafforzamento dell'individualismo, del valore individuale al loro interno. Detto questo, la maggior parte dei rappresentanti della sociologia *mainstream* sarebbe probabilmente d'accordo con noi. Ma ciò non cancella il contrasto. Per illustrarlo, vi darò un esempio. L'anno scorso ho presieduto il concorso di ammissione alla Scuola Normale per il dipartimento di scienze sociali e ho scelto come argomento di commento una citazione di Elias. Ecco la citazione: «Che cos'è dunque la struttura di questa società che tutti noi insieme costituiamo e che tuttavia nessuno di noi, né tutti noi insieme, abbiamo voluto né progettato così com'è oggi, e che tuttavia esiste solo grazie alla presenza di una moltitudine di uomini e continua a funzionare solo perché una moltitudine di individui vogliono e fanno qualcosa, ma la cui costruzione e le grandi trasformazioni storiche non dipendono tuttavia manifestamente dalla volontà degli individui?» [Elias 1987, p. 37]. È una frase complicata che cerca di tenere insieme individui e società senza dire «la società non è altro che la somma degli individui» né «gli individui sono solo frammenti di società». La frase manifesta la necessità di tenere insieme le due cose. All'interno della giuria avevamo deciso che era necessario guidare i candidati con una serie di domande. Tuttavia, la scelta delle domande indica, a mio avviso, il divario persistente. Ve ne riporto due proposte da persone che pure erano entusiaste di questa citazione di Elias: «Come tenete conto delle interdipendenze tra gli agenti sociali studiati nella vostra indagine empirica?». Come potete vedere, siamo passati da «individui» a «agenti sociali»; i presupposti che questo spostamento comporta sono pesanti. «Quali aspetti del vostro oggetto empirico e teorico vi sembrano rimandare a ciò che non dipende dalla volontà degli individui, pur rimandando chiaramente alla loro azione?». Qui l'unica cosa che interessa è ciò che va oltre gli

individui, ciò che è l'elemento della loro determinazione. C'è una divisione in due parti, che rischia di portare a una distorsione della citazione di Elias. Noi cerchiamo di tenere davvero insieme le due parti, di pensare alla «società degli individui» e non agli individui in funzione della società. Perché cerchiamo di tenere insieme le due parti? Perché qui è in gioco la questione della trasformazione storica delle società, la questione di sapere «perché le società moderne sono *diventate* società di individui». Ciò è legato alla trasformazione nella divisione del lavoro o, per dirla con le parole di Elias, all'«estensione delle catene di interdipendenza» o al «perseguimento della democratizzazione funzionale». E questo ha un effetto fondamentale sul modo in cui ci avviciniamo al mondo sociale, perché pone la necessità di un relazionismo generale. Bisogna essere attenti all'azione e alle pratiche e bisogna riferirle a gruppi la cui evoluzione storica è quella di differenziarsi e di produrre allo stesso tempo dell'individualismo. Per dirla in altro modo, è la difesa dell'evoluzionismo metodologico che Cyril ha evocato.

Quarto punto sulla concezione del mondo sociale come spazio di forze, spazio di lotte. Il modo in cui si direbbe è che il mondo, la realtà, è un effetto dei processi di integrazione e differenziazione. Ciò non esclude affatto i conflitti e le lotte, anzi. Ma non ne fa il motore dell'evoluzione storica: li coglie come effetti delle trasformazioni nell'organizzazione sociale. Prendere sul serio queste trasformazioni è importante anche perché, sebbene non siano orientate né intenzionali, come dice Elias, danno luogo a un aumento della distanza, per dirla con le parole di Mannheim, ovvero a un aumento della riflessività alla base delle operazioni critiche caratteristiche delle società moderne. Ciò non significa che prima non esistesse, né che questo aumento non possa subire battute d'arresto, né che questo aumento della riflessività e della critica non possa avere effetti contraddittori. Resta comunque il fatto che è proprio questo movimento a caratterizzare l'evoluzione storica, sostenuta dall'aumento della divisione del lavoro e dall'approfondimento dell'integrazione funzionale. Ciò porta inoltre a constatare che non sono solo gli individui ad essere più critici e riflessivi, ma soprattutto che sono i membri dei gruppi e delle società, *collettivamente*, ad essere sempre più inclini ad adottare un punto di vista più distaccato sull'organizzazione sociale. È quest'ultimo aspetto che conta per noi.

Infine, l'ultimo punto sulla questione del compito critico della sociologia. Lo dirò in un modo che prendo in prestito da Danny Trom in un dibattito che ha avuto sulla rivista *Sociologie* con Fabien Granjon [Trom 2012, pp. 91-93]. Egli afferma che la questione non è se si faccia o meno sociologia critica, ma dove si collochi l'operazione critica. Per noi, l'operazione critica si colloca

nell'indagine e non nella volontà dei sociologi di porre una prospettiva critica sul mondo e di mettere in atto metodi sociologici che li confermino in questa volontà. La molla critica della sociologia – mi riferisco qui al libro di Cyril e Bruno – è la denaturalizzazione, è comprendere il mondo da un punto di vista olistico e farlo attraverso l'indagine. Mi sembra che ciò abbia effettivamente tre conseguenze, sulle quali concluderò. La prima è che l'orizzonte è quello dell'emancipazione collettiva, e *quindi* individuale, e non quello di una conversione degli individui all'analisi critica della loro situazione personale. Il secondo punto è che ciò presuppone comprendere e tenere maggiormente conto dei sociologi come gruppo sociale e come gruppo professionale la cui esistenza è resa possibile da un certo stato dell'organizzazione sociale. È qui che si spinge il punto riflessivo al suo massimo. Cyril diceva poco fa: «La riflessività è porre il punto di vista sull'oggetto nell'oggetto». Ma questo significa mettere il gruppo sociale che cerca di sviluppare il punto di vista sociologico nell'oggetto. Il terzo punto, di natura politica, è l'affinità tra sociologia e socialismo – non socialismo nel senso di partito socialista, ma nel senso di modello di società.

Bibliografia

- Barthe Y., Lemieux C. [2002], Quelle critique après Bourdieu?, *Mouvements*, 24, pp. 31–38.
- Berger L.P., Luckmann T. [(1966) 1969], *La costruzione sociale della realtà*, Bologna, il Mulino.
- Boltanski L. [1990a], *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Parigi, Métailié.
- Boltanski L. [1990b], Sociologie critique et sociologie de la critique, *Politix*, 10-11, pp. 124–134.
- Boltanski L. [(1993) 2000], *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Boltanski L., Darré Y., Schiltz M-A [1984], La dénonciation, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 51, pp. 3–40.
- Boltanski L., Thévenot L. [1991], *De la justification. Les économies de la grandeur*, Parigi, Gallimard.
- Boltanski L., Chiapello È. [(1999) 2014], *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis.
- Bourdieu P. (dir.) [(1993) 2015], *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis.
- Bourdieu P. [(1979) 1983], *La distinzione. Critica sociale del giudizio*, Bologna, il Mulino.

- Bourdieu P. [2022], *L'intérêt au désintéressement. Cours au Collège de France 1987-1989*, Paris, Seuil.
- Callon M. [1986], Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc, *L'Année sociologique*, 36, pp. 169–207.
- Cefaï D., Joseph I. (dir.) [2002], *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Durkheim È. [(1985) 2008], *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi.
- Elias N. [1987], *La société des individus*, Parigi, Pocket.
- Fauquet J-M, Hennion A. [2000], *La grandeur de Bach. L'amour de la musique en France au XIX^e siècle*, Parigi, Fayard.
- Gardella È [2011], *L'urgence sociale en action. Ethnographie du Samusocial de Paris*, Parigi, La Découverte.
- Goffmann E. [(1974) 2001], *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando.
- Gusfield J. [(1981) 2009], *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, Parigi, Economica.
- Hennion A. [1993], *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Parigi, Métailié.
- Hirschman A. [(1977) 1990], *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli
- Hirschman A. [(1991) 2017], *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità e messa a repentaglio*, Bologna, il Mulino.
- Karsenti B., Lemieux C. [(2017) 2021], *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Milano, Meltemi
- Lahire B. [2005], *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Armand Colin, Paris.
- Latour B. [(1987) 1998], *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Torino, Edizioni di Comunità.
- Latour B. [(1984) 1991], *I microbi: trattato scientifico-politico*, Roma, Editori Riuniti.
- Latour B. [1989], Pasteur et Pouchet: hétérogénèse de l'histoire des sciences, in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Parigi, Bordas, pp. 423–445.
- Latour B. [1999a], *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Parigi, La Découverte.
- Latour B. [1999], When Things Strike Back: A Possible Contribution of "Science Studies" to the Social Sciences, *The British Journal of Sociology*, 51(1), pp. 105–123.
- Latour B., Woolgar S. [(1979) 1988], *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Parigi, La Découverte.
- Lemieux C. [2012], Peut-on ne pas être constructiviste?, *Politix*, 100, pp. 169–187.
- Lemieux C. [2018], *La sociologie pragmatique*, Parigi, La Découverte.
- Lemieux C. [2009], *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica.

- Lemieux C. [2000], *Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Parigi, Métailié
- Merton K.R. [(1973) 1981], *La sociologia della scienza*, Milano, Franco Angeli.
- Moreau de Bellaing C. [2015], *Force publique. Une sociologie de l'institution policière*, Parigi, Economica
- Moreau de Bellaing C., Trom D. (dir.) [2022], *Sociologie politique de Norbert Elias*, Parigi, Éditions de l'EHESS
- Trom D. [2012], À propos de la “dignité” de la sociologie. Réponse à Fabien Granjon, *Sociologie*, 3, pp. 91–93.
- Woolgar S., Pawluch D. [1985], Ontological Gerrymandering: The Anatomy of Social Problems Explanations, *Social Problems*, 32(3), pp. 214–227.

The bottom of the page features a light gray background with two dark gray geometric shapes. On the left, a triangle points downwards and to the right. On the right, a triangle points downwards and to the left. These two triangles meet at a central horizontal rectangle where the text is located.

Sociologia, filosofia, politica

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.

La sociologia come pratica conversionista*

Cyril Lemieux

Abstract: This article examines three approaches to the sociology–philosophy relationship: demarcationism, integrationism, and conversionism. While the first separates the two disciplines and the second merges them, conversionism proposes a regulated circulation of concepts reworked within sociology’s empirical-conceptual framework. The article links these positions to different institutional conditions of knowledge production and presents conversionism as a reflexive and political stance grounded in praxis.

Keywords: Conversionism; Sociology; Philosophy; Empirical research; Praxis

Abstract: L’articolo analizza il rapporto tra sociologia e filosofia attraverso tre atteggiamenti: demarcazionismo, integrazionismo e conversionismo. Mentre il primo separa rigidamente le discipline e il secondo ne dissolve i confini, il conversionismo propone una circolazione regolata dei concetti, rielaborati entro il quadro empirico-concettuale della sociologia. L’articolo collega tali posizioni a differenti condizioni istituzionali della produzione del sapere e interpreta il conversionismo come una postura riflessiva e politica centrata sulla prassi.

Parole chiave: Conversionismo; Sociologia; Filosofia; Ricerca empirica; Prassi

1. Introduzione

Se consideriamo il rapporto tra sociologia e filosofia, la scelta ricade, generalmente, tra due atteggiamenti. In Francia, l’atteggiamento che potremmo definire *demarcazionismo* rappresenta oggi la posizione senza dubbio più diffusa, nonché quella maggiormente incoraggiata dalle istituzioni di ricerca: esso consiste, tanto per il sociologo quanto per il filosofo, nel coltivare un’indifferenza reciproca, fondata sulla convinzione che il progresso della propria disciplina non dipenda dagli avanzamenti dell’altra, in ragione dell’eccessiva distanza che separerebbe le rispettive epistemologie. Con il termine *integrazionismo* si può invece designare la posizione opposta, meno frequente, la quale si adopera per sostenere l’indistinguibilità tra sociologia e filosofia e non esita, al fine di ottenerla, a relativizzare il fatto che esse non sono soggette agli stessi vincoli né perseguono il medesimo obiettivo.

* Traduzione di Annagiulia Canesso.

In alcuni lavori precedenti abbiamo sostenuto l'idea dell'esistenza di una terza via, che abbiamo proposto di denominare *conversionismo*. Per il conversionista, è davvero possibile aspettarsi un contributo effettivo dall'altra disciplina. Tale contributo, tuttavia, può manifestarsi solo a condizione che si svolga un lavoro preciso: occorre che gli apporti teorici e concettuali dei testi prodotti all'interno di una disciplina vengano rielaborati in rapporto agli obiettivi e ai vincoli propri dell'altra disciplina. In altri termini, è necessario far "pagare il prezzo del passaggio" ai concetti e agli schemi importati da una disciplina all'altra [Lemieux 2012]. È questa, ad esempio, la posizione che il filosofo Vincent Descombes ha sostenuto con rigore in larga parte della sua opera, ogniqualvolta ha fatto risuonare, *nella filosofia e a nome del pensiero filosofico*, alcuni argomenti provenienti dalla sociologia e dall'antropologia¹. Il conversionismo, tuttavia, non costituisce una prerogativa esclusiva dei filosofi: esso può essere esercitato anche in direzione inversa, ossia per introdurre in terra sociologica idee e concetti nati sotto cieli filosofici. In questo caso, evidentemente, la conversione cambia direzione: è la filosofia a divenire oggetto di appropriazione; sono i suoi discorsi a essere ripresi entro una pratica, l'indagine sociologica, che non è quella che li ha generati. Solo a questo punto la filosofia sarà in grado di rilanciare, dall'interno, l'ambizione propria della sociologia, offrendo a quest'ultima l'occasione di esibire e di riaffermare ciò che la distingue dal punto di vista filosofico. Da Émile Durkheim a Pierre Bourdieu, passando per Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont, per non citare che qualche nome, si può osservare come sia stato proprio questo conversionismo a ispirare, per tutto il xx secolo, la scuola francese di sociologia. Questi autori concepivano la propria disciplina come un "superamento" (*Aufhebung*) della filosofia. Si prefiggevano l'obiettivo di misurarsi con alcune delle questioni sollevate dal filosofo o dal logico, ricorrendo tuttavia a metodi molto differenti e inaugurando percorsi del tutto nuovi. Questa ambizione conversionista ha consentito loro di elevare le indagini empiriche dedicate agli oggetti più circoscritti del mondo sociale all'altezza delle sfide di un'antropologia generale². Al contrario, il predominio istituzionale di cui oggi, in Francia, gode il de-

1. Il suo non è dunque un lavoro sociologico, bensì, fino in fondo, un lavoro filosofico. Egli, infatti, si è adoperato per esplicitare la portata e le implicazioni propriamente filosofiche dei concetti o degli schemi esplicativi che sociologi e antropologi hanno elaborato sulla base di dati empirici. Cfr. Lemieux [2020].

2. Si tratta della stessa prospettiva conversionista che si rinviene, oltre il Reno, in autori quali Georg Simmel e Max Weber. Cfr. Colliot-Thélène [1992]. Dopo la Seconda guerra mondiale, la concezione demarcazionista si impone nella sociologia empirica tedesca, mentre l'integrazionismo trova terreno fertile nella Scuola di Francoforte. All'interno di questa tradi-

marcazionismo – predominio interpretabile sia come effetto sia come simbolo di una crescente professionalizzazione accademica – fa sì che la sociologia si concepisca sempre più frequentemente come una scienza finalmente liberata dai suoi sogni di grandezza teorica e capace, ormai, di dedicarsi “seriamente” e con umiltà allo studio dei fatti empirici, e di nient’altro che dei fatti empirici. La stessa supremazia del demarcazionismo induce molti filosofi a vantarsi della loro sostanziale ignoranza rispetto ai risultati e alle sfide concrete della pratica sociologica contemporanea e, più profondamente, a continuare, senza particolari scrupoli, a eludere la sfida lanciata loro ormai più di un secolo fa: quella di integrare nei propri ragionamenti l’esistenza della società, non come un oggetto di riflessione tra gli altri, ma quale fenomeno generatore dei quadri del pensiero.

Ci proponiamo qui di approfondire l’analisi in cinque direzioni. La prima concerne i criteri di osservabilità delle tre posizioni individuate: come si riconosce un discorso conversionista e in che cosa esso si distingue da un discorso demarcazionista o integrazionista? La seconda riguarda i fondamenti che ciascuna di queste tre posizioni rinviene nell’organizzazione sociale delle pratiche intellettuali. In terzo luogo, tenteremo di stabilire in che senso la rottura della sociologia con la filosofia costituisca un atto necessario in quanto, per così dire, esistenziale. Un quarto punto verte su ciò che qui denominiamo “la ripresa della filosofia”. Infine, concluderemo soffermandoci sul significato politico attribuito al conversionismo.

2. *Quali criteri di osservabilità?*

La distinzione qui proposta tra demarcazionismo, integrazionismo e conversionismo costituisce, per il momento, solo un’ipotesi di ricerca. Per approfondire la questione, sarebbe necessaria un’indagine propriamente sociologica sugli atteggiamenti che i sociologi, in uno o più Paesi determinati, adottano nella loro pratica professionale quotidiana nei confronti della filosofia, nonché sulle variazioni di tali atteggiamenti in relazione alla posizione che essi occupano nella divisione del lavoro di produzione della conoscenza sociologica. A tal fine, va notato che occorrerebbe innanzitutto determinare con maggiore chiarezza i criteri che caratterizzano ciascuna delle tre posizioni descritte e che ne permettono la distinzione reciproca, il che non è stato realizzato in modo

zione tedesca, soltanto Norbert Elias – seppur dall’Inghilterra e dai Paesi Bassi – perpetua la prospettiva conversionista. Si veda, ad esempio, Elias [(1984) 1986].

adeguato nell'articolo in cui tale distinzione è stata formulata per la prima volta [Lemieux 2012]. Una delle conseguenze di questa lacuna iniziale è che numerosi sociologi che hanno letto quell'articolo, pur praticando l'integrazionismo, hanno dichiarato di riconoscersi nella posizione definita "conversionista". Questo significa, probabilmente, che i criteri per distinguere le diverse posizioni proposti nell'articolo non erano sufficientemente rigorosi! Occorre inoltre precisare che quell'articolo era solamente un abbozzo, o, per così dire, una sorta di prolegomeno a ciò che potrebbe essere una vera e propria indagine di sociologia delle scienze su tale questione. In ogni caso, queste considerazioni ci portano a formulare qui alcuni criteri precisi per identificare le tre posizioni.

In primo luogo, i criteri di identificazione della posizione demarcazionista si rivelano piuttosto semplici: tendenzialmente, in un lavoro demarcazionista non compaiono citazioni di opere filosofiche. In altri termini, un lavoro di questo tipo rinvia esclusivamente, o quasi esclusivamente, alla letteratura sociologica. Un criterio così semplice consente di cogliere immediatamente come un autore quale Bourdieu, per esempio, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, risulti molto meno demarcazionista di quanto egli stesso talvolta affermi.

In secondo luogo, i criteri dell'integrazionismo risiedono nel fatto che in un lavoro integrazionista compaiono citazioni di testi filosofici, mentre il lavoro stesso si definisce e si presenta come appartenente alla sociologia. Esso si vuole un lavoro sociologico. L'autore o l'autrice, tuttavia, ricorre regolarmente a opere e citazioni filosofiche (ad esempio Foucault, Althusser, Dewey, Butler, Agamben, Laclau, ecc.), e ciò senza che il passaggio da una disciplina all'altra venga in alcun modo tematizzato. In altri termini, non vi è alcun avvertimento o costruzione esplicita che segnali al lettore una differenza, anche minima, tra i concetti filosofici e i concetti sociologici, né tra un approccio filosofico e un approccio sociologico. A maggior ragione, non vi è alcuna riflessione su ciò che li distingue.

I criteri di osservabilità del conversionismo, infine, possono essere dedotti da quanto appena detto. L'autore o l'autrice conversionista ricorre a citazioni di lavori filosofici all'interno di una ricerca che si vuole e si definisce sociologica, ma, a differenza dell'integrazionista, sottolinea chiaramente il cambiamento di registro, esplicitando e mettendo a tema le differenze delle due discipline e dei rispettivi metodi. Di conseguenza, lo stile conversionista si caratterizza anche per l'introduzione di una riflessione su ciò che distingue i concetti impiegati, a seconda che siano filosofici o sociologici. Alla luce di tali criteri, per esempio, Bourdieu merita di essere riconosciuto come un autore conversionista, poiché,

il più delle volte, quando mobilita la filosofia e ne riprende taluni concetti lo fa – non sempre, ma molto spesso – sottolineando l'esistenza di uno scarto tra il modo di pensare proprio della filosofia e il metodo specifico della sociologia.

3. Quali fondamenti pratici?

In quanto sociologi, non possiamo limitarci a criticare l'una o l'altra di queste tre posizioni. Per onorare l'ambizione riflessiva della sociologia occorre anche, e soprattutto, tentare di comprenderne i fondamenti pratici. A questo fine, è necessario passare da una riflessione epistemologica a una sociologia della conoscenza – nel senso definito da Karl Mannheim [(1929) 1999] –, ossia, nel caso specifico, a un'analisi delle condizioni sociali di produzione del pensiero sociologico. Un simile approccio invita innanzitutto a interrogarsi sul fondamento della supremazia del demarcazionismo in sociologia – perlomeno nel contesto francese. Perché, in Francia, il demarcazionismo è così diffuso? Si può ipotizzare che la sua supremazia sia strettamente connessa alla progressiva istituzionalizzazione e autonomizzazione della disciplina sociologica, vale a dire al suo affrancamento, alla fine del XIX secolo, dalla filosofia e, successivamente, al perfezionamento dei suoi metodi specifici nel corso del XX secolo. Questi successivi affrancamenti hanno reso la sociologia francese non soltanto sempre meno dipendente dalla speculazione filosofica, ma anche sempre più critica nei suoi confronti. Da questo punto di vista, esiste un legame tra la cumulatività scientifica dei lavori sociologici e la possibilità, per i sociologi, di un'autoreferenzialità disciplinare e dello sviluppo della coscienza collettiva del fatto di partecipare alla storia di una disciplina autonoma, dotata dei propri concetti e dei propri metodi di produzione del sapere.

Questo movimento di rafforzamento dell'autoreferenzialità della disciplina sociologica è evidentemente connesso anche all'istituzionalizzazione della disciplina in quanto tale, vale a dire alla creazione di percorsi universitari e scientifici specializzati, di lauree, centri di ricerca, riviste e iniziative scientifiche specificamente dedicati alla sociologia. In alcuni Paesi in cui la sociologia risulta meno istituzionalizzata rispetto alla Francia, non si può non essere colpiti da quanto l'atteggiamento demarcazionista sia meno diffuso e meno valorizzato. In Italia, ma anche in Spagna, nell'Europa orientale, in Russia o in Argentina, per non citare che qualche esempio, i sociologi professionisti utilizzano i riferimenti ai lavori filosofici molto più spontaneamente rispetto ai loro omologhi francesi. In questi Paesi, la mancanza di autoreferenzialità sociologica non è sanzionata. Anzi: spesso è incoraggiata, poiché i riferimenti filosofici godono

di un prestigio maggiore rispetto ai riferimenti sociologici, anche agli occhi di coloro che si dichiarano sociologhe e sociologi di professione. In questo senso, si può affermare che il grado di demarcazionismo raggiunto costituisca un indicatore significativo del livello di istituzionalizzazione e di autonomia della sociologia in un determinato Paese. Quanto più il demarcazionismo è presente e valorizzato, tanto maggiori sono le possibilità per la sociologia di affermarsi come disciplina autonoma. Anche chi sostiene che il conversionismo sia il posizionamento più conforme alla disposizione sociologica, pertanto, deve riconoscere come il demarcazionismo rimanga in ogni caso la *condizione di possibilità* della disciplina sociologica.

Veniamo ora al fondamento pratico dell'integrazionismo. Come appena affermato, esso costituisce la norma dominante nei Paesi in cui la sociologia presenta un grado più basso di istituzionalizzazione. Ma l'integrazionismo si riscontra anche nelle società in cui la sociologia è particolarmente istituzionalizzata. In questi casi, si costituisce come atteggiamento caratteristico di specifici segmenti professionali, ossia di quei sociologi che, all'interno della disciplina, conducono poca o nessuna ricerca empirica. Questi sociologi poco o per nulla empiristi sono specializzati nella riflessione teorica. L'integrazionismo è quindi un effetto del grado di avanzamento della divisione del lavoro che opera all'interno del campo sociologico stesso, tra sociologi che si dedicano soprattutto all'indagine empirica (la cui figura-limite è rappresentata dall'esperto, specialista di un singolo e determinato dominio empirico) e sociologi specializzati nella revisione della teoria sociologica (la cui figura-limite è quella del teorico sociale che non pratica alcuna indagine empirica). È importante osservare che, anche quando questi teorici sociali si specializzano in questioni epistemologiche legate alla sociologia – cosa che accade spesso –, essi elaborano un discorso sulle regole del metodo sociologico senza metterle loro stessi alla prova nel corso di un'indagine empirica concreta. Questa distanza dalla pratica effettiva dell'indagine genera in loro una spiccata indifferenza nei confronti dei problemi reali che emergono nell'applicazione della ricerca empirica in sociologia. Di conseguenza, la pratica di questi sociologi e le inclinazioni all'azione che questa teorizzazione della pratica coltiva in loro li predispongono a una minore sensibilità rispetto alla differenza tra il modo di produzione sociologico e il modo di produzione filosofico dei concetti. Inoltre, questa pratica e le relative tendenze all'azione li inducono a valorizzare il modo filosofico di produzione dei concetti, arrivando persino a considerarlo l'unico capace di produrre concetti dotati di una qualche rilevanza.

In questa prospettiva, la presenza di un elevato tasso di integrazionismo nell'ambiente della ricerca sociologica di un determinato Paese costituisce un indicatore significativo sia di un più basso grado di divisione del lavoro scientifico riscontrabile in quel Paese, che si traduce quindi in una mancanza di autonomia della disciplina sociologica rispetto alla filosofia, sia, al contrario, di un grado elevato di specializzazione, che riflette in particolare una differenziazione, all'interno della stessa disciplina sociologica, tra sociologi cui è affidato il compito di occuparsi della teoria e sociologi cui è affidato l'impegno nella ricerca empirica. In un Paese come la Germania, per esempio, oggi tale divisione sembra aver raggiunto il suo apice: da un lato, sociologi empiristi esperti in un campo di ricerca molto circoscritto; dall'altro, teorici sociali come il compianto Ulrich Beck o, attualmente, Hartmut Rosa, che, pur definendosi sociologi, non conducono alcuna ricerca empirica³. Ma occorre notare che questa tendenza a dissociare il lavoro teorico da quello empirico potrebbe, in ultima istanza, condurre alla scomparsa della sociologia in quanto tale, lasciando spazio all'istituzionalizzazione di due nuove discipline: la teoria sociale (che diverrebbe quindi un'appendice della filosofia) e l'*expertise* sociale (che si affermerebbe come scienza di governo). Ciò costituirebbe un effettivo progresso scientifico? È lecito dubitarne. Da qui l'indubbia importanza di riaffermare costantemente l'esigenza empirico-concettuale in sociologia [Lemieux 2018, pp. 8-10], poiché è quest'ultima a definire l'ambizione sociologica in sé e, di conseguenza, a rendere senza pari il contributo di questa disciplina nell'ambito della divisione del lavoro scientifico. Si noti, tuttavia, che la difesa dell'esigenza empirico-concettuale (e dunque indissociabilmente empirico-teorica) in sociologia implica logicamente, per questa disciplina, la necessità dell'abbandono tanto del demarcazionismo quanto dell'integrazionismo, per riconoscersi piuttosto in una terza posizione: quella che abbiamo definito conversionismo.

Qual è il suo fondamento pratico? Il conversionismo, per poter esistere in quanto tale, presuppone indubbiamente il raggiungimento di un elevato grado di istituzionalizzazione e di autonomizzazione della sociologia. Ne è indice il fatto che il conversionista attribuisce una grande importanza alla differenziazione tra sociologia e filosofia. Ma affinché la posizione conversionista possa venire alla luce, è altresì necessario che, all'interno del campo disciplinare sociologico, sussista un interesse specifico per la teoria filosofica. Diversamente, non si spiegherebbe il ricorso alle teorie filosofiche da parte dei sociologi conversionisti. Ciò implica che vi sia, nella pratica e nelle disposizioni all'azione

3. La stessa dicotomizzazione della sociologia è riscontrabile negli Stati Uniti e in Gran Bretagna.

di questi sociologi, qualcosa che li mette in relazione con la filosofia. La nostra ipotesi è che questo qualcosa risieda nella loro formazione. Poniamo la questione in questi termini: i sociologi conversionisti si caratterizzano per essersi convertiti, in passato, dalla filosofia alla sociologia. La loro formazione iniziale (si pensi a quella di Durkheim, di Lévi-Strauss o di Bourdieu) è filosofica, ma nel corso del loro apprendistato hanno compiuto una svolta radicale verso le scienze sociali. Precisiamo: una svolta non in direzione delle teorie prodotte dalle scienze sociali, ma una svolta molto più profonda verso la pratica delle scienze sociali o, se si preferisce, verso le scienze sociali *in quanto pratica*. È in questo senso che si può parlare di un “auto-superamento” della filosofia per mezzo della sociologia. Con questa espressione ci riferiamo all’esperienza attraverso la quale chi si era inizialmente rivolto al modo filosofico di produzione dei concetti e del sapere si orienta ormai verso un modo sociologico di produzione degli stessi, riconoscendovi un progresso per la scienza e la riflessività scientifica, ma anche per la politica e l’emancipazione collettiva.

In effetti, come ha sottolineato Jean-Louis Fabiani a proposito del percorso intellettuale di Bourdieu [Fabiani 2016], ma senz’altro si potrebbe dire lo stesso per Durkheim o per Lévi-Strauss, una simile conversione richiede una buona dose di audacia. Da un lato, infatti, la filosofia gode, com’è noto, di un prestigio sociale e intellettuale superiore a quello della sociologia – e ciò anche nelle società in cui quest’ultima abbia conseguito la propria autonomia. Dall’altro lato, il gesto dell’“auto-superamento” del modo filosofico in direzione del modo sociologico di produzione dei concetti implica la valorizzazione dell’indagine empirica quale luogo centrale di produzione delle nozioni scientifiche. Si tratta di cogliere la realtà effettiva delle pratiche sociali come spazio entro il quale è possibile studiare, analizzare e produrre la verità e l’universalità dei concetti. La realtà effettiva non coincide più, quindi, con il dominio libresco o con quello dei discorsi sulla pratica, ma con quello delle pratiche sociali stesse. Ora, in questo gesto di “auto-superamento” è inscritta una portata critica e politica fondamentale, di cui è importante prendere atto – ritorneremo più avanti su questo punto.

In ultima analisi, il grado di conversionismo presente nella ricerca sociologica costituisce un indicatore rilevante del sistema nazionale di formazione dei sociologi. Quanto più la formazione iniziale dei sociologi comprende una formazione filosofica, tanto maggiori sono le possibilità che essi diventino sociologi conversionisti. Ecco perché il conversionismo è un atteggiamento che dipende in larga misura dall’organizzazione dei percorsi di studio che conducono al mestiere di sociologo. Se si volesse promuovere il conversionismo e

quindi valorizzare l'esigenza empirico-concettuale in sociologia, bisognerebbe far sì che le studentesse e gli studenti di sociologia ricevano, già nel corso del primo ciclo universitario, una solida formazione filosofica. Insistiamo: "nel corso del primo ciclo". Perché, successivamente, dovranno essere formate e formati alla sociologia e ai suoi metodi di indagine, così da poter vivere in prima persona l'esperienza di un "auto-superamento" della filosofia per mezzo della sociologia, ovvero, allo stesso tempo, l'esperienza di un'insoddisfazione nei confronti della modalità filosofica di produzione dei concetti che spinge a orientarsi verso la modalità sociologica.

4. La necessaria rottura della sociologia con la filosofia

La posizione conversionista condivide con il demarcazionismo l'idea secondo cui la sociologia, per esistere in quanto tale, deve rompere con la filosofia. Perché tale rottura risulta così necessaria? In *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Bruno Karsenti e io abbiamo definito l'attitudine sociologica come l'articolazione di queste tre componenti: l'olismo, la denaturalizzazione del mondo sociale e l'indagine empirica condotta secondo metodi sottoposti al controllo della comunità di sociologi [Karsenti, Lemieux (2017) 2021]. Se ci si interroga sul modo in cui la filosofia si discosta da queste tre caratteristiche, diviene possibile comprendere perché tale rottura sia necessaria o, in altri termini, perché la filosofia, per quanto vi si adoperi, non possa essere la sociologia.

In primo luogo, non vi sarebbe nulla di più falso che sostenere – come sembrano credere alcuni sociologi – che la filosofia sia legata all'individualismo metodologico e, di conseguenza, necessariamente anti-olistica. L'intera tradizione aristotelica smentisce questa affermazione. Anche nella filosofia moderna, come ha chiaramente dimostrato Descombes, potenti correnti filosofiche, che vanno da Hegel a Wittgenstein, passando per Comte e per il pragmatismo di Peirce e di Mead, difendono con forza la tesi dell'esteriorità dello spirito e dell'uso pubblico dei segni [Descombes (1996) 2006]. La filosofia è quindi perfettamente capace di soddisfare il primo requisito della sociologia: l'olismo.

In secondo luogo, la filosofia è allo stesso modo pienamente in grado di denaturalizzare il mondo sociale. Ciò risulta ancor più evidente – per evidenti ragioni sociologiche – nel caso della filosofia moderna. Da questo punto di vista, Hobbes rappresenta una svolta fondamentale nella storia sociologica della produzione del sapere filosofico. La denaturalizzazione del mondo sociale è stata perseguita in modo particolarmente radicale da Marx, ma anche, in tempi più recenti, dalla filosofia della scienza contemporanea e dalle filosofie

femministe, *queer* e antispeciste. La filosofia è dunque perfettamente capace di soddisfare il secondo requisito che orienta la sociologia: la denaturalizzazione del mondo sociale.

In terzo e ultimo luogo, per ragioni che possono dirsi di natura definitoria, la filosofia, indipendentemente dagli sforzi che compie, non potrà mai soddisfare l'ultima esigenza: quella dell'indagine empirica condotta secondo metodi controllati da una comunità di pari. Non potrà mai soddisfarla perché, nel momento in cui lo facesse, diverrebbe semplicemente sociologia. È precisamente questo il movimento che operano i conversionisti: essi compiono l'ultimo passo che li separa dalla sociologia, impegnandosi a *praticare l'indagine empirica* secondo metodi controllati dalla comunità di sociologi. Va puntualizzato che oggi assistiamo al tentativo di compiere questo passo da parte di numerosi filosofi, i quali iniziano a condurre delle ricerche empiriche. Molto spesso, tuttavia, essi rifiutano di compierle realmente, ossia di condurre un'indagine empirica *secondo metodi controllati* dai professionisti della sociologia. Ecco perché i loro lavori suscitano una certa costernazione (e talvolta anche ilarità) tra i sociologi di professione, i quali vi riconoscono quasi sempre una concentrazione di pressoché tutti gli errori metodologici tipici di un principiante in sociologia. Indagare seriamente il mondo sociale non è qualcosa che si possa improvvisare: è, come si suol dire, "un mestiere". Farlo da dilettanti significa, in definitiva, fermarsi a metà strada e, con ogni probabilità, non rendere un buon servizio né alla filosofia né alla sociologia. Da questa constatazione non si deve tuttavia dedurre la conclusione che i filosofi trarrebbero vantaggio dal diventare sociologi. La filosofia è dotata infatti di virtù proprie – torneremo su questo punto. Ciò che qui deve essere criticato è piuttosto la mancanza di chiarezza circa l'ancoraggio disciplinare del discorso che si pronuncia sul mondo. È precisamente questa mancanza che possiamo a buon diritto rimproverare all'integrazionismo.

Il fatto che tra filosofia e sociologia esista un divario definitorio, e dunque insanabile, consente di considerare le diverse correnti emerse nella storia della filosofia alla luce della distanza che le separa dal ragionamento sociologico compiuto e integrale. Le correnti filosofiche al tempo stesso più olistiche e più denaturalizzanti – come il marxismo o alcune forme di pragmatismo – risultano così anche quelle più prossime alla sociologia. Ma è importante tenere presente che esse non rientrano ancora nella sociologia, poiché i loro autori non compiono il passo dell'indagine empirica sul mondo sociale condotta secondo metodi controllati dalla comunità di pari. È importante ricordarlo per non cedere all'integrazionismo. Per il sociologo conversionista, il dialogo con correnti

filosofiche vicine alla sociologia deve dunque tradursi in uno sforzo costante volto a sottolineare che, per quanto possano risultare affini, tali correnti non appartengono alla stessa disciplina, e quindi alla stessa pratica di conoscenza del reale. Sul piano epistemologico, il confronto con questa letteratura lo espone infatti a due rischi principali: il dogmatismo, da un lato, e l'intuizionismo, dall'altro. Il dogmatismo consiste, in questo caso, nell'invocare il reale a partire da ciò che la teoria prescrive, anziché dalle resistenze che il reale oppone a tale teoria; l'intuizionismo consiste nell'invocare il reale a partire dalla propria esperienza, anziché dai metodi che consentono di oggettivare la realtà sociale. Uno degli interessi principali dell'indagine empirica condotta secondo metodi controllati dalla comunità di sociologi risiede proprio nel contribuire a combattere per l'attenuazione di questi due rischi nella produzione delle diagnosi sul reale.

Al di là della cerchia delle correnti filosofiche che più si accordano con il ragionamento sociologico, ve ne sono altre che simpatizzano meno con questo modo di produzione del sapere: perché sono anti-olistiche, o perché naturalizzano il mondo sociale o una parte di esso. Anche in questo caso, l'interesse rivestito dal dialogo reso possibile dal conversionismo appare duplice. Innanzitutto, esso può aiutare i filosofi che entrano in contatto con il ragionamento sociologico a criticare, da un punto di vista propriamente filosofico, le filosofie a tendenza individualista o naturalizzante. La lettura dei sociologi può infatti agevolare questi filosofi nel chiarire le proprie argomentazioni contro tali filosofie⁴. In seguito, spetta ai sociologi, questa volta, comprendere più a fondo “ciò che non funziona” in queste filosofie. Ciò che non funziona non è il fatto che esse non procedano mediante indagini empiriche, poiché questa non è, *per definizione*, una delle loro necessità. Da questo punto di vista, lo ribadiamo, è tempo che i sociologi cessino di rimproverare ai filosofi di non essere sociologi! Ciò che non funziona in queste filosofie risiede piuttosto nel fatto che esse prendono una piega individualista o naturalizzante. Per il sociologo, esse costituiscono quindi degli splendidi oggetti di studio e di riflessione sulle origini sociali del pensiero anti-sociologico, vale a dire sui freni sociali al ragionamento sociologico e alla sua diffusione.

Per i sociologi della conoscenza si apre qui un potenziale campo di ricerca molto rilevante, che consiste nell'identificare le cause sociali che fanno sì che alcune declinazioni della filosofia moderna non siano in sintonia con il ragionamento sociologico. L'ipotesi che avanza a questo proposito è legata all'argomento generale che Karsenti e io abbiamo sostenuto in *Il socialismo e*

4. Si vedano in particolare Karsenti [(2013) 2017], Descombes [(2013) 2016], Callegaro [2015] e Marcucci [2023].

il futuro dell'Europa, secondo cui tra il ragionamento sociologico e l'ideale del socialismo esiste un'affinità al tempo stesso storica e pratica. Per questo motivo si può prevedere che le filosofie moderne più in sintonia con la sociologia siano quelle prevalentemente animate da slanci ideologici socialisti. Al contrario, quelle maggiormente inclini all'individualismo metodologico sono le filosofie che traggono origine da slanci ideologici prevalentemente riconducibili al liberalismo. Infine, le filosofie più propense alla naturalizzazione del mondo sociale sono quelle sostenute da slanci ideologici prevalentemente associati al pensiero reazionario. Questa ipotesi di lavoro ci orienta verso una nuova comprensione della ricezione differenziale di queste filosofie: quanto più una filosofia si avvicina al modo di ragionare sociologico, tanto maggiori sono le probabilità di incontrare l'adesione di lettori prevalentemente orientati verso il socialismo, e tanto minore sarà la sua capacità di attrarre lettori orientati verso il pensiero liberale o reazionario, e viceversa.

5. La “ripresa filosofica” della sociologia

Per esistere come tale, come abbiamo accennato, la sociologia deve necessariamente rompere con la filosofia. Nel secondo saggio incluso in *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, dedicato alla “politica sociologica” di Durkheim, abbiamo cercato di precisare ulteriormente questo punto. L'autore de *Il suicidio*, sostenevamo allora, fonda la sociologia scientifica a partire da una triplice rottura: con la filosofia morale, con la filosofia politica e con la filosofia della storia. Su questi tre piani egli pratica un “auto-superamento” (*Aufhebung*) della filosofia. È importante sottolineare che la possibilità di operare tale superamento non gli viene da una riflessione puramente astratta, ma dall'indagine sociologica che egli ha condotto sul suicidio e dalla sua lettura delle ricerche delle scienze sociali, affrontate non come filosofo, ma come sociologo, ossia non discutendone speculativamente la fondatezza, ma confrontandole piuttosto con dati statistici e questioni metodologiche⁵.

Tuttavia, questo capitolo de *Il socialismo e il futuro dell'Europa* afferma anche che, una volta consumata la rottura e consolidata l'autonomia della sociologia rispetto alla filosofia, quest'ultima – e non possiamo che rallegrarcene – riafferma immediatamente i propri diritti, cercando di riprendere il sopravvento

5. È per questo motivo, d'altronde, che il manifesto fondativo della sociologia durkheimiana – nonché, sotto molti aspetti, il libro più importante di Durkheim – è un breve manuale di circa 150 pagine dal titolo *Le regole del metodo sociologico*.

su quella sociologia che al contempo le sfugge e la sfida. La filosofia, in breve, intende a sua volta proporre un “auto-superamento” della sociologia. Rispetto alle tre rotture durkheimiane citate, ciò si traduce in quella che possiamo definire una triplice ripresa filosofica. In primo luogo, rompendo con la filosofia morale, Durkheim ha ridefinito il normale e il patologico facendoli dipendere dal movimento interno delle società, seguendo un’ispirazione che gli viene da Comte. Così facendo, egli ha rilanciato nuovamente la riflessione propriamente filosofica su ciò che, collettivamente, *dobbiamo volere*, giungendo persino a riformulare questa vecchia domanda filosofica nei seguenti termini: che cosa dobbiamo volere collettivamente in quanto moderni?

Successivamente, rompendo con la filosofia, egli ha evidenziato i limiti del volontarismo politico e ha mostrato, ispirandosi questa volta a Montesquieu, che il potere politico non impone la propria legge al sociale. È piuttosto il sociale a imporre le proprie leggi alla politica. Durkheim ha quindi rilanciato la riflessione filosofica su ciò che *possiamo fare* per modificare il nostro ordine sociale. Anche in questo caso, Durkheim ha ridefinito la classica questione filosofica nel modo seguente: che cosa possiamo fare collettivamente, che non siamo in grado di fare individualmente, per trasformare la società?

Infine, rompendo con la filosofia della storia, ha mostrato che la dinamica storica non obbedisce né a una causalità trascendente né a una causalità extra-sociale, secondo un’ispirazione che, questa volta, gli viene dalla sua pratica dell’indagine empirica. In tal senso, egli ha rilanciato la riflessione propriamente filosofica sul valore da attribuire alla crescente divisione del lavoro sociale e al suo esito: la vita moderna. Anche in questo caso, egli ha riformulato la domanda filosofica sul valore etico del progresso nel modo seguente: in quanto moderni, come dobbiamo rapportarci alle società meno moderne della nostra, cioè a quelle società in cui l’aumento della divisione del lavoro sociale è meno marcato?

Così intesa, la sociologia costituisce ciò che consente alla filosofia di uscire dal proprio torpore dogmatico. Certo, le lancia una sfida – il che non è mai particolarmente gradevole –, ma offre anche alla filosofia l’opportunità di porsi all’altezza di quanto la sociologia permette di spiegare del mondo sociale. A questo proposito, bisognerebbe cercare di comprendere, come abbiamo accennato in precedenza in merito all’atteggiamento dei sociologi nei confronti della filosofia, i fondamenti pratici della reazione dei filosofi alla sfida lanciata dalla sociologia. Bisogna constatare che, il più delle volte, questa reazione è... una totale indifferenza! Non può non sorprendere, ad esempio, il fatto che, quando un sociologo eminente come Bourdieu ha lanciato una sfida esplicita e

diretta ai suoi contemporanei filosofi, scrivendo l'opera intitolata *Meditazioni pascaliane* [Bourdieu (1997) 2024]⁶, nessun filosofo si sia degnato di raccogliere il quanto di sfida e di rispondergli. Ciononostante, non si tratta tanto di deplorare questa indifferenza quanto piuttosto di comprenderne le ragioni nell'organizzazione e nella formazione dei filosofi contemporanei: si tratta di un'indagine sociologica ancora tutta da condurre. Una cosa appare certa a chi scrive: nella Francia attuale esiste probabilmente un solo luogo in cui le sfide che la sociologia rivolge alla filosofia possano essere ascoltate e prese sul serio, vale a dire il LIER. È dunque in questo laboratorio che oggi può essere elaborata la “ripresa filosofica” della sociologia. Il termine “ripresa” va inteso in un duplice senso: innanzitutto, si tratta di riprendere la filosofia dal punto in cui si era arrestata, vale a dire prima della sfida lanciata dalla sociologia; in seguito, si tratta di riesaminare, da un punto di vista propriamente filosofico, ciò che la sociologia ci dice sulle nostre capacità collettive di pensiero e di azione e su ciò che le determina socio-storicamente.

6. *Il gesto politico del conversionismo*

Il superamento della filosofia da parte della sociologia racchiude un significato propriamente politico che è importante mettere in luce. L'abbandono del modo filosofico di produzione dei concetti a favore di quello sociologico sembra infatti implicare, di per sé, una critica attiva dell'intellettualo-centrismo. È noto, a questo proposito, il rischio cui è esposto ogni intellettuale nella misura in cui occupa una posizione determinata nella divisione del lavoro, ossia, per la precisione, la posizione di coloro che dispongono dei mezzi per produrre e trasmettere un pensiero teorico: il rischio dell'etnocentrismo sociale, che in questo caso assume la forma dell'intellettualo-centrismo. L'intellettuale universalizza il proprio rapporto con le idee, senza rendersi conto che, sebbene tale rapporto si fondi sulla produzione e sulla manipolazione di idee universali, esso non costituisce di per sé un rapporto universalmente osservabile. Poiché la sociologia si impone di condurre indagini empiriche fondate su metodi sottoposti al controllo di una comunità di pari e, così facendo, riduce la tendenza degli intellettuali al dogmatismo e all'intuizionismo, essa si dota dei mezzi per controllare gli effetti di tale intellettualo-centrismo su se stessa. Inoltre, si dota degli strumenti per identificarne le cause e gli effetti sociali e

6. Si osservi che quest'opera, come suggerisce il titolo, si configura essa stessa come un esercizio conversionista della filosofia pascaliana in direzione della sociologia.

politici sulle società. Il passaggio dalla pratica filosofica alla pratica sociologica può dunque essere inteso come uno sforzo supplementare di riflessività volto a controllare più efficacemente l'intellettualo-centrismo insito in ogni pensiero intellettuale. Ciò equivale a far prevalere l'idea che le pratiche e i pensieri non sono determinati dai pensieri, ma dalle pratiche. In altri termini, equivale a porre al centro dell'analisi non più il pensiero, né, d'altro canto, la materia, bensì la pratica. Né idealismo né materialismo, quindi, ma un'attenzione rivolta alla prassi e a ciò che la determina.

Ora, questo prasseo-centrismo è dotato di un significato eminentemente politico. Esso, infatti, ci allontana tanto dalla convinzione che l'idea domini sulla materia (il che costituisce l'ideologia professionale degli intellettuali che, ai loro occhi, fonda la loro superiorità sociale), quanto dalla convinzione della superiorità della materia sull'idea (il che non è altro che un semplice rovesciamento dell'ideologia professionale degli intellettuali, volto a infliggere a questi ultimi un'umiliazione che si ritiene moralmente meritata). È così che, attribuendo alla prassi la centralità della riflessione sul mondo, la sociologia manifesta ancora una volta la propria affinità con il socialismo democratico: non è l'idealismo, e dunque non sono gli intellettuali a essere rivoluzionari; ma non è neppure il materialismo (e, a maggior ragione, l'anti-intellettualismo), e quindi non sono i non intellettuali (e, ancor meno, gli anti-intellettuali) a essere rivoluzionari; ciò che è rivoluzionario è piuttosto il riconoscimento dell'esistenza, in tutti i gruppi umani, di *pratiche di ideazione*, indipendentemente dal fatto che tali gruppi siano costituiti o meno da intellettuali. È proprio questa centralità attribuita alla pratica che ci consente di parlare della sociologia come di una critica *in atto* della filosofia. La differenza tra sociologia e filosofia è innanzitutto una differenza che si manifesta nella pratica. Per questo motivo, ai sociologi non spetta mai il compito di discutere in modo speculativo le proposte dei filosofi: ciò equivarrebbe a spingersi in un terreno che non è il loro, poiché appartiene ai filosofi e non rientra nelle competenze dei sociologi. Si osservi che questo è precisamente ciò che fanno gli integrazionisti: pur sostenendo di fare sociologia, si sforzano di mettere in atto pratiche che appartengono alla filosofia.

Ciò che spetta ai sociologi – o perlomeno ai sociologi conversionisti – è semplicemente, per così dire, praticare la sociologia *in atto*, vale a dire esercitare una *pratica piena* della sociologia. Per “pratica piena” si intende innanzitutto: un'indagine empirica condotta mediante metodi sottoposti al controllo di una comunità di pari. Ma non solo. “Pratica piena” significa anche produzione di concetti e di teorie fondate sulla ricerca empirica. Come si è detto in preceden-

za, infatti, la sociologia non può che essere empirico-concettuale e, quindi, anche empirico-teorica. Né l'empiria da sola, né la concettualizzazione e la teorizzazione sono sufficienti. L'approccio empirico-concettuale implica dunque che il sociologo sia in grado di produrre o di rilavorare concetti, con la differenza che deve farlo a partire dalla propria pratica di indagine. Questa esigenza definisce in quanto tale il modo sociologico di produzione dei concetti. Quest'ultimo rende quindi difficile una discussione puramente concettuale, come quella che prediligono i filosofi, nella misura in cui ciò che conta per il sociologo non è solamente la coerenza logica dei concetti e delle teorie – pur essendo questa di grande importanza –, ma anche l'operatività di questi concetti e di queste teorie per l'indagine empirica del mondo sociale. Il dialogo concettuale non è del tutto impossibile, poiché i due modi di produzione, filosofica e sociologica, dei concetti condividono la ricerca di una coerenza logica dei concetti e delle teorie. Resta tuttavia il fatto che il modo di produzione sociologico può essere oggetto di una discussione compiuta solo a condizione di ammettere che a renderla possibile sia unicamente la padronanza dei metodi dell'indagine sociologica, così come sono sottoposti al controllo della comunità di pari.

7. Conclusioni

A titolo conclusivo, mi sia consentito di tornare sull'esercizio cui mi sono dedicato nel mio libro *Le devoir et la grâce* [Lemieux 2009a]. Quanto ho esposto finora mi sembra chiarirne il senso. Si tratta di un testo di teoria sociologica che non presenta un'indagine empirica condotta da me, ma che espone e discute ricerche realizzate da eminenti studiosi nel campo delle scienze sociali – quali Maurice Godelier, Carlo Ginzburg, Olivier Schwartz e Peter Brown. Il libro si fonda inoltre, sebbene non in maniera esplicita, sul mio lavoro di tesi pubblicato nove anni prima con il titolo *Mauvaise presse* [Lemieux 2000]⁷. È in *Mauvaise presse* che sono stati elaborati i concetti fondamentali alla base di quella che definisco analisi grammaticale dell'azione (AGA). Questi concetti – è importante sottolinearlo – sono stati inizialmente formulati a contatto con la realtà empirica. Più precisamente, è stato il loro significato specifico a essere sviluppato a contatto con tale realtà; ad esempio, il concetto chiave dell'AGA, quello di “grammatica” mutuato da Wittgenstein, è stato ridefinito in un senso che ritengo più appropriato alla pratica sociologica. Wittgenstein, d'altronde, non ha mai parlato di “grammatica naturale”, di “grammatica del realismo” o

7. Per una presentazione dettagliata di questo libro destinata al pubblico italiano, si veda Lemieux [2009b].

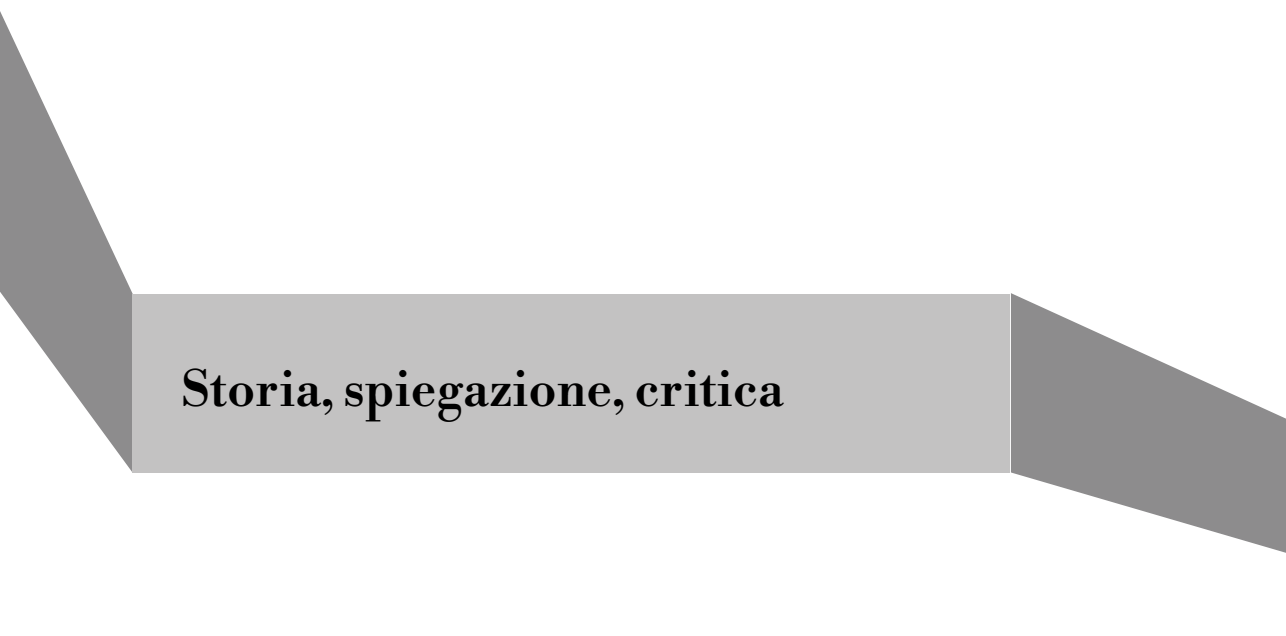
di “grammatica pubblica”, concetti che mi sono trovato a plasmare nel corso della mia indagine sul lavoro giornalistico, che si sono rivelati necessari per analizzare le tensioni osservabili nelle pratiche dei giornalisti.

In *Le devoir et la grâce* questo quadro teorico-concettuale, elaborato a partire da un'indagine sul campo condotta tra i giornalisti, viene ripreso e approfondito. Cerco di dimostrare – come nel frattempo mi è apparso evidente – che esso ha una portata potenzialmente universale, ossia estendibile allo studio dell'insieme delle società umane. In questo contesto, ho quindi intrapreso un lavoro più sistematico di conversione filosofico-sociologica, riprendendo alcuni schemi filosofici, mutuati in particolare da Mead, Leibniz e Marx, per convertirli e farli funzionare all'interno del quadro teorico-concettuale sociologico dell'AGA. Con “convertirli” e “farli funzionare” intendo qui: indicare risonanze e analogie, quanto cioè potremmo definire “passaggi”; e, soprattutto, lavorare alla ripresa sociologica di questi schemi di pensiero affinché risuonino con gli orientamenti dell'analisi grammaticale dell'azione – in altre parole, far “pagare il prezzo del passaggio” ai concetti provenienti dalla filosofia.

Non sorprende che i filosofi mobilitati in questa impresa concettuale siano quelli che manifestano la maggiore affinità con la sociologia generale proposta nell'opera: è con loro, infatti, che le conversioni e le traduzioni sono apparse più agevoli. Ma adattando i loro schemi e i loro concetti a qualcosa che non costituiva l'oggetto del loro interesse o che, semplicemente, non esisteva ancora ai loro tempi – la pratica sociologica – non ho inteso leggerli in maniera letterale. Questo passaggio alla sociologia, infatti, ha necessariamente alterato il loro pensiero filosofico: non ci si può quindi attendere nessuna fedeltà letterale al loro pensiero nell'uso propriamente sociologico che viene fatto di alcuni dei loro concetti e dei loro schemi. Per questa ragione, certi lettori di *Le devoir et la grâce* hanno avanzato al testo la critica di non aver utilizzato “correttamente” alcune delle nozioni e delle teorie di questi filosofi. La critica è perfettamente fondata se con “correttamente” si intende “filosoficamente”. Tuttavia, non mi sembra che in *Le devoir et la grâce* vi sia un tradimento del pensiero di questi filosofi. Oserei dire che vi si ritrova piuttosto una fedeltà di livello superiore nei confronti del loro pensiero, ossia – a ben vedere – una fedeltà maggiore rispetto a quella che si ottiene dando prova di una semplice fedeltà letterale. Per me si è trattato, in sostanza, di comprendere sociologicamente ciò che essi hanno inteso esprimere filosoficamente. Credo infatti – ma spetta ai filosofi dirlo – che la mia lettura conversionista di questi autori possa far emergere più chiaramente quanto essi hanno espresso nelle loro opere, traducendo così alcune tendenze caratteristiche della società del loro tempo che li orientavano verso ciò che possiamo definire delle *intuizioni sociologiche*.

Bibliografia

- Bourdieu P. [(1997) 2024], *Meditazioni pascaliane*, Mimesis, Milano.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Colliot-Thélène C. [1992], *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Minuit, Paris.
- Elias N. [(1984) 1986], *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna.
- Descombes V. [(1996) 2006], *Le istituzioni del senso*, Marietti, Bologna.
- Descombes V. [(2013) 2016], *Gli imbarazzi dell'identità*, Mimesis, Milano.
- Fabiani J.-L. [2016], *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Seuil, Paris.
- Karsenti B. [(2013) 2017], *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli.
- Karsenti B., Lemieux C. [(2017) 2021], *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano.
- Lemieux C. [2000], *Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Métailié, Paris.
- Lemieux C. [2009a], *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Economica, Paris.
- Lemieux C. [2009b], Sulla difficoltà dei giornalisti di rispettare la propria deontologia, in G. Gardini, P. Lalli, a cura., *Per un'etica dell'informazione e della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 187-208.
- Lemieux C. [2012], Philosophie et sociologie: le prix du passage, *Sociologie*, 3, pp. 199-209.
- Lemieux C. [2018], *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.
- Lemieux C. [2020], Les règles sont-elles des prescriptions ? Exercices conversionnistes, in F. Callegaro, J. Xie, eds., *Le social à l'esprit. Dialogues avec Vincent Descombes*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 147-167.
- Mannheim K. [(1929) 1999], *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.
- Marcucci N. [2023], *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*, Meltemi, Milano.

The bottom of the page features a decorative design with gray geometric shapes. On the left, a gray triangle points upwards towards the center. On the right, a gray triangle points downwards towards the center. These two triangles meet at a central horizontal gray bar that spans across the bottom of the page.

Storia, spiegazione, critica

Storia e spiegazione sociologica

Valentina Grossi, Dominique Linhardt*

Abstract: This section examines the role of historical inquiry in sociological explanation from a Durkheimian perspective. History is presented not only as a tool of denaturalization but also as a means of identifying the social conditions underlying institutions and practices. Combined with social morphology, historical comparison supports causal explanation, conditional prediction, and critique, placing sociology within a form of modern historicism that avoids both teleology and relativism.

Keywords: Sociological Explanation; Denaturalisation; Prediction; Social Critique; Durkheim

Abstract: Questa sezione esamina il ruolo dell'indagine storica nella spiegazione sociologica in prospettiva durkheimiana. La storia è presentata non solo come strumento di denaturalizzazione, ma anche di individuazione delle condizioni sociali alla base di istituzioni e pratiche. Integrato con la morfologia sociale, il confronto storico sostiene la spiegazione causale, la previsione e la critica, collocando la sociologia entro una forma di storicismo che evita tanto il teleologismo quanto il relativismo.

Parole chiave: Spiegazione sociologica; Denaturalizzazione; Previsione; Critica sociale; Durkheim

1. Tenere conto della storia per indagare il presente: sì, ma come?

L'obiettivo del presente articolo è fare il punto sul modo in cui i sociologi del LIER ricorrono a indagini storiche relative all'oggetto, alle istituzioni o agli attori sui quali lavorano¹. Se si può affermare che tra le ricercatrici e i ricercatori del laboratorio è stato raggiunto un certo consenso riguardo all'uso di alcune tecniche d'indagine – come, ad esempio, l'osservazione etnografica o le interviste – la questione di come ricorrere alla storia, e per quali ragioni, rimane meno battuta e ancora aperta. Le piste di riflessione qui delineate non costituiscono dunque né un rigido manuale d'uso né un inventario esatto delle prati-

* I paragrafi 1, 2, 3, 4 e 5 sono ad opera di Valentina Grossi; i paragrafi 6, 7, 8, 9 e 10 sono scritti da Dominique Linhardt. Traduzione di Giovanni Minozzi.

1. Le riflessioni qui esposte devono molto alle discussioni svoltesi nell'ambito del workshop dei sociologi del LIER sul rapporto tra sociologia e ricerca storica, nel 2020/2021, nonché al seminario tenuto da Cyril Lemieux nel 2013-2014 all'EHESS, intitolato "L'enquête sociologique face à la question de l'histoire".

che di ricerca del laboratorio, ma piuttosto un tentativo di individuare alcune somiglianze di famiglia nel modo in cui si è fatto ricorso all'indagine storica.

Ma in che modo la storia può essere utile ai sociologi? Per l'analisi è innanzitutto opportuno riprendere la distinzione proposta da Cyril Lemieux [2009] tra compiti primi – descrizione e comprensione – e compiti secondi – spiegazione, previsione e critica. Emerge così con più chiarezza che la storia non è necessariamente indispensabile per portare a termine i compiti primi. È infatti possibile descrivere o comprendere un'azione senza ricorrere alla storia. Essa appare invece essenziale per svolgere i compiti secondi. Per quali ragioni? Mi soffermerò innanzitutto sulla spiegazione, per poi tornare sulla previsione e, infine, sulla critica.

2. Ricorrere alla storia per denaturalizzare

Per quanto riguarda il suo contributo al compito della spiegazione, la storia svolge un ruolo indispensabile nella misura in cui consente un processo di denaturalizzazione, evitando così la trappola delle false spiegazioni. L'osservazione della grande variabilità delle istituzioni, dei costumi e dei valori nelle diverse società, tanto nello spazio quanto nel tempo, resa possibile dalla prospettiva storica, conduce tutti coloro che praticano le scienze sociali a comprendere che la vera natura delle istituzioni, dei costumi e dei valori è sociale – o *socialmente costruita* – e non inscritta una volta per tutte nella natura immutabile delle cose. Questa fase di denaturalizzazione dei comportamenti, delle istituzioni e dei valori permette, per definizione, di evitare spiegazioni di tipo naturalizzante.

Per fare un esempio tra molti possibili, essa eviterebbe, se applicata correttamente, di spiegare l'adesione alle *fake news* mediante presunti bias cognitivi localizzati nel cervello umano – come invece sostengono alcuni¹. Invita piuttosto a cercare la spiegazione altrove, cioè nel sociale o, più precisamente, nell'organizzazione sociale di una determinata società. I sociologi del LIER non detengono certo il monopolio di questo uso – che potremmo definire “denaturalizzante” – della storia. Essi lo condividono infatti con la maggior parte dei loro colleghi, compresi sociologi appartenenti ad altri orientamenti teorici. E a ragione, poiché questa fase di denaturalizzazione è essenziale per chiunque rivendichi un'appartenenza alle scienze sociali.

La differenza rispetto ad altri orientamenti sociologici risiede piuttosto nel fatto che, per una larga parte dei nostri colleghi sociologi, questo uso denatu-

1. Per un esempio di questo tipo di ragionamento naturalizzante, cfr. Bronner [2021].

ralizzante della storia costituisce l'unico e principale contributo dell'indagine storica. Esempi particolarmente eloquenti si possono trovare nella lettura di opere recenti, come il libro del sociologo Vincent Dubois *Contrôler les assistés. Genèses et usages d'un mot d'ordre* [2021]. In questo volume, Dubois ricostruisce in modo molto documentato la storia dei dibattiti pubblici sulla questione delle politiche di assistenza sociale in Francia a partire dagli anni Ottanta. Egli mostra come il problema pubblico dell'abuso delle prestazioni sociali, così come i dispositivi che rafforzano il controllo su coloro che sono ormai designati come "assistiti", a partire dagli anni Novanta diventino, per alcuni leader, un cavallo di battaglia, uno slogan politico. Questo slogan viene poi ripreso dalle amministrazioni, che rafforzano i controlli attraverso l'introduzione di nuovi dispositivi, alimentando quella che Dubois definisce una "spirale rigorista". Ciò conduce infine a politiche che stigmatizzano e precarizzano i più deboli. L'obiettivo del libro è dunque mostrare quanto il problema della frode sociale, lungi dall'essere un'evidenza, sia costruito da attori che occupano determinate posizioni sociali e che sono portatori di interessi specifici. Una tale ricostruzione storica della costruzione dei problemi pubblici mira implicitamente a liberarsi dai determinismi che le categorie linguistiche e i dispositivi utilizzati per designarli e per prenderli in carico portano con sé. Ci si rende infatti conto che, lungi dall'essere dati naturali, essi sono interamente prodotti da attori che hanno, da parte loro, tutto l'interesse a naturalizzarli.

Lo stesso Pierre Bourdieu insiste, in diversi testi, su questo modo di mobilitare la storia. Si può citare qui l'intervista concessa a Lutz Raphael [Bourdieu 1995], così come l'articolo *Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée* [Bourdieu 1980]. La storia appare come l'unica via di emancipazione, di liberazione, rispetto a dei dispositivi linguistici e normativi che alcuni attori sono riusciti a naturalizzare. Prendendo coscienza del loro carattere non naturale, ci si accorge infatti della loro fragilità e della possibilità di trasformarli.

Per citare un passaggio della sociologa Odile Henry che va nella stessa direzione:

La sociologia storica e critica del lavoro, nel momento in cui contesta la banalità delle evidenze manageriali – in gran parte inconsce o impensate – e utilizza la storia come mezzo per rivelare l'arbitrarietà storica, contribuisce a rendere un po' meno solida la realtà (del management) e può limitare la diffusione della *doxa* manageriale [Henry 2014, trad. nostra].

3. Ricorrere alla storia per spiegare

Mi sembra che questo sia l'uso della storia più diffuso in sociologia: la denaturalizzazione resa possibile dall'indagine storica si accompagna a un effetto di disvelamento che mette in luce l'arbitrarietà di alcuni dispositivi e istituzioni. Questo gesto dovrebbe indebolire la credenza in essi e aprire così uno spazio per la critica. Tuttavia, questo uso della storia si distingue per diversi aspetti da quello praticato al LIER. Anzitutto, ho l'impressione che noi ci sforziamo di spiegare storicamente non solo i fenomeni che consideriamo spontaneamente e intuitivamente indesiderabili, ma anche quelli che riteniamo desiderabili. Per esempio, tornando alla costruzione della figura dell'assistito e dei dispositivi di controllo volti a limitare la frode sociale, una sociologa o un sociologo di questo laboratorio non si limiterebbe a ricostruire la storia dell'aumento dei controlli, ma cercherebbe anche di ripercorrere, in modo simmetrico, la storia della critica di tali controlli – nonostante il suo carattere probabilmente minoritario. Ciò al fine di mostrare come un'opposizione ai controlli si costruisca contemporaneamente a questi ultimi, e in nome di quali valori. Infatti, proprio come i dispositivi di controllo, anche questa opposizione non ha nulla di naturale. Ricostruire la storia della critica permette inoltre di rendere spiegabile la posizione del sociologo critico nei confronti di tali controlli – che in assenza di una simile genealogia apparirebbe come un oggetto non identificato, privo di radicamento storico. Ciò consente dunque di essere maggiormente riflessivi rispetto alla critica formulata dallo stesso sociologo.

In secondo luogo, un'altra differenza nel modo di mobilitare l'indagine storica all'interno del laboratorio risiede nel fatto che, una volta messo in opera l'effetto denaturalizzante della storia, la ricerca storica è chiamata a proseguire. Ciò al fine di chiarire non solo il carattere costruito di un fenomeno o di un dispositivo, ma anche le ragioni per cui questa costruzione sociale ha assunto una forma determinata piuttosto che un'altra. Che cosa ha determinato il successo di una certa costruzione, e in che senso essa non è completamente arbitraria? Riprendendo ancora una volta l'esempio del controllo degli assistiti o del management, ci si può allora chiedere: perché esistono, al di là del giudizio che se ne può dare? Oltre al fatto che alcuni attori hanno operato per imporli, in che modo questi dispositivi sono riusciti a instaurarsi e perché non sono stati oggetto di un rifiuto o di una contestazione massicci? Rispondono forse, almeno in parte, a determinate aspettative presenti nella società? Ciò equivale a interessarsi non soltanto al loro carattere costruito, ma anche al motivo per cui sono stati costruiti in un certo modo piuttosto che in un altro. In altri

termini, si tratta di spiegare in che senso alcuni dispositivi o istituzioni, pur essendo costruiti, non risultano completamente arbitrari rispetto alla strutturazione della società in una determinata fase della sua evoluzione storica. Si cerca infatti di affiancare le operazioni di denaturalizzazione ad altre che permettano di cogliere le ragioni d'essere di un fatto sociale in rapporto alla strutturazione della società in cui esso si manifesta. La storia non consente soltanto di comprendere i caratteri arbitrari di un fenomeno, ma anche quelli necessari; vale a dire di spiegare in che modo, in un determinato momento dell'evoluzione di una società, quel fenomeno non possa essere diverso da ciò che è.

Ciò implica un principio metodologico fondamentale: quello di far prevalere, nella spiegazione di un fatto sociale, il sostrato materiale costituito da una determinata strutturazione dei rapporti sociali. Si tratta qui di un punto di metodo ricavabile da Durkheim [(1895) 2018, cap. 5]: il principio secondo cui il fattore esplicativo risiede sempre nelle interrelazioni oggettive che legano i membri di una società in un dato momento. La spiegazione di un fatto sociale deve dunque essere ricercata nella strutturazione attuale della società e nelle interrelazioni che uniscono gli individui che la compongono. È un principio di spiegazione presentista, in quanto non è al passato che bisogna rivolgersi per spiegare le ragioni d'essere di un fenomeno, bensì alla sua attualità e all'attualità della società in cui esso si manifesta.

Sviluppando questo principio di matrice durkheimiana, è dunque indispensabile chiarire in che senso la storia sia necessaria alla spiegazione, se quest'ultima è sempre supposta risiedere nel presente di una determinata strutturazione sociale. Nel capitolo 5 delle *Regole del metodo sociologico*, Durkheim argomenta questo punto in modo molto chiaro. Egli considera infatti la storia come lo strumento esplicativo per eccellenza della sociologia. Il confronto tra le forme che un'istituzione assume in epoche diverse consente di individuare continuità e variazioni, e di metterle in relazione con la struttura della società considerata e con le sue evoluzioni. Ciò permette di isolare relazioni di causa ed effetto tra l'evoluzione della strutturazione morfologica della società e quella di un determinato fenomeno sociale. La storia serve alla spiegazione nella misura in cui offre questa possibilità comparativa: consente cioè di identificare, attraverso la variazione delle epoche, relazioni causali tra fenomeni differenti. In questo senso, la storia si presenta come un sostituto del metodo sperimentale – impossibile da applicare nelle scienze sociali, poiché i fenomeni sociali non possono essere riprodotti artificialmente in laboratorio.

Per comprendere meglio tale principio metodologico, si possono prendere come esempio gli studi di Durkheim [(1892) 1999] sulla famiglia. Le variazio-

ni, nel corso delle epoche, dell'istituzione "famiglia" fanno emergere un fattore causale principale che ne spiega la forma e le dimensioni. È ciò che Durkheim chiama «[l'] *estensione di una data società*» [Durkheim (1895) 2018, p. 55]. Egli osserva che quanto più si estendono le catene di interdipendenza, vale a dire quanto più numerose, diversificate ed estese nello spazio sono le interrelazioni che ciascun individuo intrattiene con il proprio ambiente sociale, tanto più la famiglia tende a contrarsi. Si comprende così che la causa dei mutamenti dell'istituzione familiare va ricercata nella strutturazione morfologica delle società in cui essa si iscrive. È quello che Durkheim definisce metodo delle "variazioni concomitanti". Ciò significa che non si tratta semplicemente di confrontare periodi storici in modo isolato e disgiunto, ma di cercare di ricostruire l'evoluzione di due serie di fenomeni lungo un arco temporale molto esteso. Questo consente di osservare come tali fenomeni crescano o diminuiscano simultaneamente nel corso della storia. Una volta dimostrato questo parallelismo, si può supporre che i due fatti non siano estranei l'uno all'altro e formulare l'ipotesi di un legame di causa ed effetto tra di essi.

4. Ricorrere alla storia per formulare previsioni

È questo che permette, secondo Durkheim, di assolvere al compito della previsione. Una volta identificati gli effetti di un fenomeno, è infatti possibile anticipare ciò che può verificarsi qualora si presenti la causa. In questo modo Durkheim può formulare leggi sociologiche generali nella forma "ogni volta che X, ci si può attendere Y". Per esempio, nel caso della famiglia: «la famiglia deve necessariamente contrarsi, nella misura in cui l'ambiente sociale, con il quale ciascun individuo è in relazione immediata, si estende sempre di più» [Durkheim (1892) 1999, p. 102]. Come sottolinea Cyril Lemieux [2022], si tratta dunque di "leggi condizionali": in quanto sociologi, non siamo in grado di formulare previsioni semplici, ma previsioni sotto condizione.

Prestare attenzione a questa condizionalità consente di evitare un equivoco importante: l'identificazione di un processo di lungo periodo non è sufficiente per postulare che la stessa evoluzione sia destinata a proseguire necessariamente. Per illustrare questo punto, si può prendere come esempio il processo di civilizzazione teorizzato da Norbert Elias. Si tratta senza dubbio di un processo che si è intensificato costantemente nel corso dei secoli. Ma ciò non basta per postularne la prosecuzione per inerzia. Per dirla in modo semplice, la storia non spiega la storia. Seguendo il principio di condizionalità, infatti, è piuttosto la causa di questo processo nella strutturazione morfologica della

società che va innanzitutto ricercata. Se la causa del fenomeno continua a essere presente nella società attuale, si può allora ipotizzare che l'evoluzione in questione tenda a proseguire. Ma il processo non è esso stesso la causa della propria prosecuzione.

Ciò complica il compito della previsione, poiché non è sufficiente individuare l'esistenza di un processo di lungo periodo per ipotizzarne la prosecuzione. È necessario identificare con precisione le cause operanti a livello della morfologia sociale. Tuttavia, ciò che rende questo compito meno arduo è la possibilità di individuare alcune tendenze di lungo periodo che riguardano la morfologia sociale stessa e che, almeno per il momento, non si sono invertite. Per esempio, per riprendere le parole di Durkheim: «l'estensione progressiva dell'ambiente sociale a cui ognuno di noi è legato» – in altri termini, l'accrescimento della *solidarietà organica* – costituisce un processo di lunga durata che finora non si è invertito e che sembra dunque configurarsi come «un fatto che domina la storia» [Durkheim (1892) 1999, p. 103]. Si può quindi ritenere probabile che questo fenomeno morfologico continui, con effetti sui valori e sulle istituzioni delle società interessate.

Per quanto riguarda il compito della previsione, un'altra specificità del modo in cui esso è concepito al LIER risiede nell'attenzione particolare riservata ai paradossi. In che cosa consiste? Nel tenere conto del fatto che una stessa causa, situata a livello della morfologia sociale, può produrre effetti opposti e apparentemente paradossali. L'insieme dei sociologi del laboratorio è molto attento a questa dimensione, sia per l'eredità della sociologia pragmatica, sia per l'influenza della sociologia di Norbert Elias, che ha posto l'accento sulle tensioni e sui paradossi della storia. Ciò ci invita a considerare che cambiamenti situati a livello della morfologia sociale possono dar luogo a determinati fenomeni e, al tempo stesso, a reazioni che vanno in senso opposto. Riprendendo l'esempio della famiglia – se si segue l'ipotesi di Durkheim –, il processo di individualizzazione tipico delle società moderne, derivante dalla loro differenziazione, tende a produrre una riduzione della dimensione della famiglia e una progressiva individualizzazione dei suoi membri. Tuttavia, non si può escludere che questi mutamenti suscitino, soprattutto se rapidi, reazioni che vanno in direzione opposta, come, ad esempio, l'esaltazione e la riabilitazione di un modello di famiglia tradizionale da parte di alcuni gruppi sociali. In questo senso, ogni dispositivo, in un determinato momento storico, può essere interpretato come il risultato di un arbitraggio tra tendenze all'azione suscitate da una certa strutturazione della società e contro-tendenze generate da queste stesse dinamiche.

Ciò complica considerevolmente il compito della previsione. Non si può infatti escludere che, attraversate da contro-tendenze, alcune istituzioni possano, in un determinato momento storico, svilupparsi in un senso quasi anti-storico. Questo significa che individuare un legame di causa ed effetto tra una certa strutturazione della società, da un lato, e le tendenze all'azione suscitate da tale strutturazione, dall'altro, non è sufficiente per prevedere la forma esatta che alcune istituzioni assumeranno in un dato momento della storia. Per esempio, è molto difficile prevedere quale forma assumerà precisamente l'istituzione familiare in Francia nel 2050. Non si può infatti escludere che gruppi portatori di ideologie reazionarie possano riuscire a legiferare modificando la forma stessa assunta dalle famiglie nel 2050. Si può dunque concludere che non esiste un determinismo stretto tra sostrato morfologico e istituzioni. Queste ultime possono infatti evolvere in direzioni imprevedute. Purtroppo, l'attualità conferma questo punto – si può pensare, in particolare, alla crescita delle estreme destre in molti paesi del continente europeo e altrove.

Ci si può allora chiedere quale sia il valore delle previsioni dei sociologi. Se, infatti, non è possibile prevedere la forma esatta assunta dalle istituzioni – la famiglia, per esempio – in un momento molto preciso della storia, si può ancora affermare di poter assolvere al compito della previsione? Che cosa è ancora possibile prevedere? Mi sembra che a un'obiezione di questo tipo si possa rispondere che una forma di previsione resta possibile. Si può infatti prevedere che, qualora tali istituzioni dovessero assumere la forma che alcuni movimenti reazionari auspicano, ciò non mancherebbe di suscitare tensioni e critiche, alla luce delle aspettative generate dalla strutturazione sociale delle società attuali (naturalmente, sempre a condizione che la loro morfologia continui a evolvere verso una maggiore solidarietà organica). Si può allora prevedere che, nel lungo periodo, la forma assunta dall'istituzione familiare giungerà piuttosto ad allinearsi alla tendenza di fondo individuata da Durkheim, vale a dire una progressiva riduzione delle sue dimensioni e una crescente individualizzazione dei suoi membri. In sintesi, si può concludere che, se i sociologi devono tener conto di una storia di lungo periodo per spiegare e prevedere, le loro previsioni devono anch'esse riferirsi a un orizzonte di lungo termine per risultare fondate.

5. *Ricorrere alla storia per criticare il presente*

Per concludere, possiamo soffermarci sul compito critico. In che modo la storia può contribuire alla sua effettuazione? All'interno de *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Cyril Lemieux [2021] sviluppa in modo molto chiaro le

conseguenze che la spiegazione e la previsione hanno per la critica. Il fatto di attribuire la priorità, nella spiegazione o nella previsione di un fenomeno, alla strutturazione morfologica di una società consente di evitare critiche sterili, che riguarderebbero, per esempio, i mutamenti di tale strutturazione morfologica stessa o quelli delle istituzioni che sono necessariamente connessi a essa. Riprendendo, ad esempio, gli studi di Durkheim sulla famiglia, ciò eviterebbe di formulare critiche relative al fatto che i legami di interdipendenza si fanno sempre più estesi e differenziati, oppure al fatto che la famiglia evolve, in risposta a tali trasformazioni morfologiche, assumendo progressivamente dimensioni più ridotte. In questa prospettiva, si può sostenere che simili critiche sarebbero del tutto inutili, se non addirittura controproducenti.

Al contrario, grazie al riconoscimento di questi nessi causali, i sociologi possono individuare situazioni di “sovra-disallineamento” tra la strutturazione delle interrelazioni sociali in un determinato momento storico e alcune istituzioni che non hanno saputo riformarsi per tempo, o che si sono sviluppate in modo inadeguato o unilaterale rispetto alle aspettative sociali. Per esempio, se, nonostante l’accrescimento e la diversificazione delle interrelazioni sociali, uno Stato contemporaneo tentasse a tutti i costi di mantenere nella legislazione obblighi familiari simili a quelli dell’antica Roma, si potrebbero prevedere forti disallineamenti tra le aspettative di libertà e di individualismo delle società attuali e le norme vigenti in materia di famiglia. Queste ultime potrebbero allora essere considerate patologiche. In sintesi, la critica dovrebbe dunque concentrarsi sulle istituzioni, allorché si rivelano inadeguate a regolare i rapporti sociali oggettivi in un determinato momento storico e incapaci di rispondere alle aspettative e alle tendenze all’azione presenti in una certa società, proprio in virtù di tale strutturazione.

6. Lo statuto delle tendenze storiche nella spiegazione sociologica

La sociologia intrattiene con la storia un rapporto ambivalente. Da un lato, non può farne a meno: i fatti sociali che studia sono situati nel tempo storico; emergono, si trasformano e scompaiono nel corso della storia, man mano che le società si ricompongono. Dall’altro, la sociologia si è costituita come disciplina segnando una distanza rispetto a certi modi di rapportarsi alla storia, in particolare quelli che pretendono di individuare in essa leggi o finalità, ma anche quelli che, al contrario, dissolvono ogni regolarità nella proliferazione delle singolarità storiche.

Questa tensione consente di ritornare sulla questione dello statuto esplicativo delle “tendenze storiche”. I sociologi caratterizzano spesso il divenire delle società attraverso processi inscritti nella durata: accrescimento della divisione del lavoro, razionalizzazione delle condotte, differenziazione e integrazione funzionali, individualizzazione. Tali processi delineano orientamenti, linee di evoluzione che sembrano conferire alla storia una direzione. Tuttavia, in che senso si può dire che queste tendenze “spiegano” ciò che accade? Attribuire loro un potere esplicativo non equivale forse a reintrodurre, in forma rinnovata, i limiti delle filosofie della storia che la sociologia cerca precisamente di superare? Viceversa, negare loro ogni portata esplicativa non conduce forse a un relativismo che dissolve la possibilità stessa di rendere conto del mutamento sociale?

In che misura, dunque, le tendenze storiche possono sorreggere la spiegazione sociologica? La questione può essere utilmente riformulata nei termini seguenti: di quale concetto di tendenza storica ha bisogno la sociologia per soddisfare le esigenze di rigore del lavoro esplicativo e, al tempo stesso, sostenere lo sforzo di previsione e l'esercizio della critica? Per rispondere a questo interrogativo occorre reinserirlo nel quadro dei rapporti tra sociologia e storicismo. L'analisi qui sviluppata si fonda in particolare sugli scritti metodologici di Durkheim, messi in prospettiva con alcune riflessioni di Karl Mannheim e Norbert Elias.

7. Il principio della sincronicità delle cause e degli effetti

Un principio fondamentale emerge dalle *Regole del metodo sociologico*: la storia, in sé, non può mai servire a spiegare un fatto sociale. La spiegazione deve sempre essere condotta a partire dallo stato presente della società, contemporaneo al fenomeno studiato. Durkheim non afferma altro quando sostiene che «l'origine prima di ogni processo sociale di una qualche importanza deve essere ricercata nella costituzione dell'ambiente sociale interno» [Durkheim (1895) 2018, p. 139].

Affermare che un fatto sociale intrattiene un rapporto causale con un altro significa situare il fondamento di tale rapporto nell'organizzazione attuale del milieu sociale, e non in eventi passati. Durkheim lo sottolinea con forza: se si abbandonasse questo principio, «[g]li attuali processi della vita sociale non deriverebbero dalle presenti condizioni della società ma dagli eventi anteriori, dai precedenti storici. Le spiegazioni sociologiche non sarebbero altro che raccordi tra il presente e il passato» [*ivi*, p. 142]. Ora, una tale successione non può sostenere un vero rapporto di causalità; il legame resterebbe puramente

cronologico: «[l]a condizione precedente non produce quella successiva. Tra loro esiste un rapporto esclusivamente cronologico» [ivi, p. 143]. Così, quando Durkheim afferma che la causa determinante di un fatto sociale deve essere ricercata tra i fatti sociali “precedenti”, tale precedenza assume un significato logico e non semplicemente temporale, che spetta al ragionamento sociologico mettere in evidenza.

Da questo principio deriva il primato che Durkheim accorda, nello sforzo esplicativo, all'individuazione di regolarità statistiche. Queste non forniscono, più della storia, un accesso diretto alla spiegazione; spetta al ragionamento sociologico stabilire che un fenomeno costituisce la causa efficiente di un altro. Ma ciò è possibile solo sul fondamento del postulato della co-presenza di cause ed effetti, che le statistiche rendono appunto osservabile. Quando Durkheim scrive, per esempio, che si può «postulare nel modo più sicuro che la tendenza al suicidio varia come la tendenza all'istruzione» [ivi, p. 155], egli afferma che è il livello medio di istruzione attuale – e non il suo aumento o la sua diminuzione nel tempo – che, in una determinata società, contribuisce a spiegare il tasso di suicidio attuale. Allo stesso modo, è la variazione attuale del livello di istruzione che può spiegare la variazione attuale del tasso di suicidio².

8. La critica del *finalismo*

Questo principio metodologico si comprende meglio se si individua ciò da cui intende prendere le distanze. Sotto questo profilo, Durkheim esprime una tendenza caratteristica dell'evoluzione della disciplina. Egli risponde a un problema che, nel momento di affermare il carattere scientifico dell'approccio sociologico, è apparso come un ostacolo alla produzione di un sapere distinto dalle credenze, dalle opinioni e dalle ideologie.

Si tratta del problema del *finalismo*. Le prime manifestazioni della postura intellettuale che ha contribuito all'emergere delle scienze sociali sono state segnate da rappresentazioni secondo cui la storia tenderebbe verso un fine che l'umanità sarebbe destinata a raggiungere. Queste filosofie della storia non si limitano al solo progressismo illuminista. Le si ritrova anche, sotto forme

2. Questo dispositivo metodologico comporta una conseguenza epistemologica rilevante: senza di esso, ogni previsione scientifica diverrebbe impossibile. Se le cause dei fenomeni sociali risiedessero nel passato piuttosto che nello stato presente del milieu, potremmo «ben dire come fino a oggi si sono succedute le cose ma non in quale ordine si susseguiranno in futuro» [Durkheim (1895) 2018, p. 143]. In altri termini, la sociologia perderebbe ciò che la distingue da una semplice cronaca delle trasformazioni sociali.

differenti, negli approcci dialettici di una storia che persegue “astutamente” i propri fini, così come nelle rappresentazioni romantiche della lenta gestazione delle singolarità culturali.

Questo finalismo, in tutto lo spettro delle sue espressioni, ha permeato la sociologia nascente. Norbert Elias ha proposto un’analisi socio-storica di questa inclinazione, che nella sua ottica deriva dall’esperienza che ha presieduto alla genesi delle scienze sociali: quella di un mondo sociale che si estende e si complessifica al punto da dare a ciascuno la sensazione di essere esposto a forze che sfuggono al controllo degli individui. Queste forze, scrive Elias, «se non erano in realtà identiche a quelle della natura, sembravano in qualche modo dello stesso tipo, come l’alba o la pioggia: forze sulle quali non si poteva avere che scarso controllo» [Elias 2019, p. 88]. Così come la natura si è inizialmente presentata agli esseri umani attraverso le forze che si abbattevano su di loro – intemperie, malattie, carestie –, prima che lo sviluppo delle scienze e delle tecniche permettesse di proteggersene, allo stesso modo la storia è giunta, nel XIX secolo, a dare un nome a queste forze anonime, sovra-personali, inscritte nelle società stesse. Non più delle forze della natura, queste potenze storiche non si lasciano dominare dalla sola volontà; ma si può imparare a decifrarle, per riconoscere la direzione che imprimono alle società e riuscire così, adattandosi ad esse, a non subirle più passivamente. Elias mostra tuttavia che questa aspirazione si è a lungo confusa con un credo sociale: la credenza che l’umanità «stesse inevitabilmente e necessariamente progredendo» [*ivi*, p. 89]. Questo «misto di teoria e mito» [*ivi*, p. 91], con le sue parole, caratterizza i primi sviluppi del pensiero sociologico.

In queste rappresentazioni finaliste, è la storia a spiegare la storia: si ritiene che i fatti si concatenino lungo una linea evolutiva il cui principio risiede in una finalità postulata. Durkheim intende dimostrare che l’identificazione di una simile “tendenza storica” «non potrebbe contenere nulla di causale»:

Un rapporto di causalità può infatti intercorrere solo fra due fatti determinati. Una simile tendenza, che si suppone sia la causa di questo sviluppo, non è data. Essa viene solo postulata e costruita dallo spirito in base agli effetti che le vengono associati. È una sorta di potenza motrice che immaginiamo sotto il movimento [...]. Ma la causa efficiente di un movimento può essere solo un altro movimento, e non una facoltà virtuale. Tutto ciò che possiamo ottenere sperimentalmente in questo caso è una successione di mutamenti tra i quali è escluso qualsiasi vincolo causale [Durkheim (1895) 2018, p. 143].

Questa citazione condensa la conclusione alla quale Durkheim giunge al termine del suo ragionamento, nonché il senso della critica che rivolge ad

Auguste Comte e Herbert Spencer. Il loro modo di mobilitare la storia per individuare tendenze che spiegherebbero il verificarsi dei fatti deriverebbe da un semplice effetto di credenza, inadatto a fondare un approccio scientifico alla società. Durkheim respinge questo approccio, ed è proprio attraverso questo sforzo di superamento del finalismo che arriva a sostenere che la causa di un fatto sociale deve essere ricercata nella “costituzione del milieu sociale interno”. Ciò significa che essa non può essere cercata nella storia *così intesa* – vale a dire come un processo orientato verso un fine.

9. La dinamica del milieu sociale e i processi di auto-rafforzamento

Bisogna allora concludere che ogni forma di ricorso alla storia sia esclusa dai mezzi di cui la sociologia dispone per spiegare i fatti sociali? Ciò significherebbe confondere il principio della sincronicità delle cause e degli effetti con l'idea che il milieu sociale interno sia statico – idea che sarebbe apparsa assurda a Durkheim. Nella società si producono incessantemente cambiamenti: nuove istituzioni fanno la loro comparsa, mentre altre scompaiono; si affermano orientamenti, si delineano evoluzioni e si realizzano progressi. Il milieu sociale è dunque ben lontano dall'essere inerte. Al contrario, Durkheim annovera tra le sue caratteristiche fondamentali quel che chiama la «densità dinamica» [ivi, p. 139]³.

Questa natura mutevole della vita sociale non deriva, tuttavia, da una “tendenza postulata e costruita dallo spirito in base agli effetti che le vengono associati”. Queste dinamiche sono esse stesse fatti sociali. Pertanto, vanno ricondotte a fatti sociali (logicamente) antecedenti, così come è opportuno analizzare gli effetti che esercitano su altri fatti (logicamente) conseguenti. In pagine di grande impatto, Durkheim insiste sui “legami di solidarietà” che uniscono cause ed effetti. Infatti, i cambiamenti sociali devono essere considerati non solo nella successione che formano, ma anche nelle concatenazioni attraverso le quali si alimentano e si rafforzano a vicenda man mano che si realizzano. In questo senso scrive:

via via che l'ambiente sociale diventa più complesso e più mobile, le tradizioni e le credenze ereditate si indeboliscono, assumono un carattere più indeterminato e più duttile, e le facoltà della riflessione si sviluppano. Ma proprio queste facoltà di riflessione si rivelano indispensabili alle società e agli individui per potersi adattare a un ambiente più mobile e complesso.

3. Su questo concetto, si veda anche Durkheim [(1893) 2016, pp. 259-260].

Come pure:

A misura che gli uomini vengono obbligati a presentare un lavoro più intenso, i prodotti del lavoro diventano più numerosi e di qualità migliore. D'altra parte, per ripagare le spese richieste da questo lavoro più considerevole sono necessari prodotti più abbondanti e migliori [*ivi*, p. 125].

Questi due esempi seguono la stessa logica. Durkheim articola due operazioni che è importante distinguere. Da un lato, definisce una struttura propriamente consecutiva: la trasformazione dell'ambiente sociale (la sua complessità e mobilità crescente) determina lo sviluppo delle facoltà di riflessione; allo stesso modo, l'intensificazione del lavoro determina un aumento del volume e della qualità dei prodotti. Dall'altro, il movimento è di ordine condizionale: le disposizioni così generate sono necessarie per far fronte alla nuova configurazione dell'ambiente; l'aumento della produzione diventa necessario per compensare le spese corrispondenti. In altre parole, laddove il primo movimento rientra in una causalità in senso stretto (descrive l'emergere di un effetto), il secondo implica un ragionamento in termini di funzionalità: indica a cosa risponde, nel nuovo stato sociale, ciò che è stato prodotto dal primo movimento – un modo tipicamente durkheimiano di concepire l'adeguamento reciproco delle funzioni e delle condizioni dell'esistenza sociale, nell'ottica della solidarietà organica [Neuhouser 2022].

Questa distinzione ha un'implicazione teorica immediata. Se si separa accuratamente la genesi causale di un fenomeno dalla funzione attraverso la quale esso consolida la causa che lo ha generato, si possono anche immaginare situazioni in cui l'effetto, sebbene generato dalla trasformazione dell'ambiente, non risponde ancora con sufficiente forza, stabilità o portata ai nuovi obblighi che si formano nella società. L'effetto non è "disfunzionale" in senso assoluto, ma troppo debole, troppo parziale o troppo fragile per sostenere l'adeguamento atteso. Vi è qui un possibile criterio per gli stati cosiddetti patologici: uno scarto tra ciò che la causa produce e ciò che il nuovo stato richiede per riprodursi senza intoppi. Uno scarto al tempo stesso relativo, poiché non abolisce ogni funzionalità, e transitorio, poiché l'amplificazione delle condizioni può, in determinate circostanze, rafforzare l'effetto e renderlo progressivamente adeguato. Questo modo di porre il problema permette di evitare una concezione meccanicistica del cambiamento sociale: il fatto che una dinamica sia prevedibile "alla fine" non significa che si dispieghi in modo lineare né che si imponga fin dall'inizio; le sue prime manifestazioni possono al contrario suscitare in-

comprensione o rifiuto, proprio perché rimangono, in questa fase, troppo inconsistenti per essere riconosciute come una risposta pienamente funzionale⁴.

La natura ambigua di questi effetti di ritorno mette in luce la relativa indeterminatezza dei rapporti di causalità. Ad esempio, le tendenze all'individualizzazione possono talvolta ampliare i diritti e le libertà, talvolta portare all'atomizzazione della società; la costruzione dello Stato può sia consolidare le solidarietà sia dare origine a esperienze autoritarie; il capitalismo può favorire la prosperità collettiva, ma anche intensificare lo sfruttamento e l'alienazione. Questa ambivalenza aiuta a comprendere perché la storia possa, a prima vista, sembrare confusa, erratica ed essenzialmente indecisa, consentendo tuttalpiù di identificare le cause specifiche di fenomeni particolari, ma non di individuare tendenze globali. Essa suggerisce quindi che, oltre al finalismo, esista una seconda linea di fronte per la sociologia – senza dubbio meno incisiva e più diffusa, ma non per questo meno fondamentale. In Francia, essa si cristallizza nelle controversie che, all'inizio del xx secolo, opposero la scuola durkheimiana ai rappresentanti della scuola metodica; in Germania, è stata al centro della *Methodenstreit* che ha segnato il declino della scuola storica. Questo secondo fronte contrappone l'approccio sociologico alla storia, volto a individuare regolarità causali "adeguate", a una storia più idiografica, che privilegia la descrizione della singolarità degli eventi e del loro susseguirsi contingente – ciò che Max Weber definisce con il concetto di "causalità accidentale"⁵.

Non vi è nulla di simile in Durkheim. Dalla "densità dinamica" della vita sociale emergono effettivamente linee di forza, tendenze – non nel senso del finalismo, ma, come egli stesso afferma, tendenze «in una misura ristretta» [Durkheim (1895) 2018, p. 121], non trascendenti, ma che imprimono comunque un orientamento al cambiamento sociale. Esse consentono così di far emergere processi caratteristici dell'evoluzione delle società, anche su scale storiche lunghe, come nel caso dell'aumento della divisione del lavoro sociale. Possono inoltre servire a individuare situazioni patologiche, caratterizzate dal divario tra le aspettative derivanti dai cambiamenti in atto e la capacità effettiva degli individui socializzati di rispondere alle nuove esigenze funzionali.

Queste tendenze o processi non obbediscono quindi ad alcuna "legge della storia". Rimandano a ciò che Norbert Elias definisce con l'idea di «dinamica figurazionale immanente» [Elias (1970) 1990, p. 195]. In questo senso non sono né "casuali" né "accidentali". Consentono di individuare "avanzamenti" e "arretramenti"; ma il loro significato causale non è deterministico, bensì probabili-

4. Ringrazio Cyril Lemieux per aver attirato la mia attenzione su questo aspetto.

5. Su questo tema, si veda in particolare Weber [2003, pp. 89-180].

stico: fintanto che la “densità morale” aumenta, è probabile che produca effetti che contribuiranno ad accrescerla ulteriormente. È proprio questo il senso di ciò che Cyril Lemieux chiama «evoluzionismo metodologico» [Lemieux 2022].

Ciò permette di rispondere alla domanda iniziale: l’idea di tendenza storica non è immediatamente esplicativa. Dire che una tendenza storica produce un’azione determinata è impossibile. La causa di un’azione deve infatti essere ricercata nella “costituzione dell’ambiente sociale interno”. D’altra parte, questo ambiente è esso stesso il frutto di una serie di concatenazioni di cause ed effetti, nonché di meccanismi di auto-rinforzo che gli sono propri. Si può quindi dire che certe azioni sono più probabili, il che non esclude la possibilità che cause di altro ordine, ugualmente presenti nell’ambiente sociale interno, facciano prendere all’azione una direzione diversa.

10. Conclusione: lo storicismo come fatto e come problema

Per concludere questa riflessione, è opportuno ricollocare queste considerazioni in un quadro più ampio: quello del rapporto che la sociologia intrattiene con lo storicismo. Karl Mannheim, nel suo saggio fondamentale del 1924 sul tema, ha proposto un’analisi di questo rapporto che è importante ricordare in questa sede. Per Mannheim, lo storicismo non è in prima istanza un problema filosofico, bensì un *fatto sociale*. Costituisce una disposizione intellettuale caratteristica delle società moderne, indissociabile dalla loro stessa formazione: si impone dopo che la visione religiosa del mondo si è disgregata e che la concezione razionalista dell’Illuminismo, con la sua idea di una ragione atemporale, ha a sua volta rivelato i propri limiti.

Lo storicismo designa l’impostazione fondamentale che consiste nel considerare ogni cosa nel suo divenire, nell’intendere le realtà sociali e culturali come formazioni in perpetuo mutamento piuttosto che come essenze statiche. «Lo storicismo è una forza intellettuale con cui volenti o nolenti bisogna fare i conti. [...] esso è il vero portatore della nostra *Weltanschauung*, un principio che con mano invisibile non solo organizza tutto il lavoro scientifico-culturale ma penetra anche nella vita quotidiana» [Mannheim (1924) 2000, p. 65]. Il pronome “nostra”, in questa citazione, rimanda, secondo Mannheim, alle *nostre società* in quanto *società moderne*, le cui categorie sono quindi irrimediabilmente segnate dalla percezione dinamica della realtà sociale.

In questa prospettiva, la sociologia stessa appare come un’espressione di questa tendenza storicista. Come ha dimostrato Elias, un legame intrinseco unisce la nascita della sociologia come disciplina alla diffusione di questo

sguardo che coglie i fenomeni sociali nel loro divenire. La sociologia tiene necessariamente conto della dimensione storica dei fatti sociali. Essa formula sempre proposizioni su configurazioni situate in un tempo aperto al cambiamento, ed è proprio questa caratteristica che distingue il suo regime epistemologico da quello delle scienze sperimentali.

Se lo storicismo costituisce il fondamento su cui opera la sociologia, esso solleva anche “problemi” spinosi – secondo la diagnosi di Ernst Troeltsch, uno dei professori di Mannheim a Heidelberg⁶. Questa nota ne ha individuati due. Il primo è il finalismo: la tentazione di proiettare sul corso della storia una direzione e una finalità che le sarebbero trascendenti, portando a fare della storia stessa il principio esplicativo dei fatti sociali. Il secondo è il relativismo caratteristico della visione “accidentale” della storia, in cui gli eventi si verificano secondo le loro dinamiche proprie, senza che ne emerga alcun ordine.

Questi due ostacoli sono, per molti aspetti, simmetrici. Il finalismo è in eccesso sulla vita sociale: conferisce alla storia una necessità e una direzione che trascendono le azioni degli individui e dei gruppi. Il relativismo costituisce, al contrario, un difetto di oggettivazione: rinuncia a ogni pretesa di stabilire regolarità causali, con la motivazione che tutto sarebbe situato e contingente. Entrambi mancano della specificità dello sguardo sociologico, ossia la capacità di identificare, nella dinamica del mondo sociale, processi probabilistici di auto-rinforzo, suscettibili di influenzare il corso delle azioni senza tuttavia determinarlo in modo assoluto – e che non rientrano né in leggi necessarie né in puri accidenti.

Mannheim suggeriva che il compito della filosofia – e si potrebbe aggiungere: della sociologia – consistesse nel portare a compimento lo storicismo, nel pensarlo fino alle sue ultime implicazioni senza cedere né al finalismo né al relativismo. Ciò implica, da un lato, rinunciare all’idea di una ragione atemporale e universale, pur mantenendo la possibilità di una conoscenza valida dei processi sociali; dall’altro, di riconoscere che questa conoscenza è essa stessa inscritta nella storia e che partecipa al movimento che analizza, senza che tale riconoscimento ne dissolva la pretesa di validità. È qui che il contributo durkheimiano si rivela prezioso, in quanto mostra come la sociologia possa rispondere metodologicamente a questa esigenza. Trattando le categorie di pensiero, le forme morali e le istituzioni come cose, mettendole in relazione con le loro condizioni sociali di emergenza e trasformazione, la sociologia rende possibile una conoscenza al tempo stesso situata e controllata – e che rimane tuttavia decisamente attenta alle “tendenze storiche”.

6. Si veda Troeltsch [(1922) 1989].

Bibliografia

- Bourdieu P. [1980], Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32/33, pp. 3-14.
- Bourdieu P. [1995], Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106/107, pp.108-122.
- Bronner G. [2021], *Apocalypse cognitive*, PUF, Paris.
- Dubois V. [2021], *Contrôler les assistés. Genèses et usages d'un mot d'ordre*, Raisons d'agir, Paris.
- Durkheim É. [(1892) 1999], La famiglia coniugale, in É. Durkheim, *Per una sociologia della famiglia*, Armando Editore, Roma, pp. 95-116.
- Durkheim É. [(1893) 2016], *La divisione sociale del lavoro*, il Saggiatore, Milano.
- Durkheim É. [(1895) 2018], *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma.
- Elias N. [(1970) 1990], *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Elias N. [2019], Sulla socio-genesi della sociologia, *Cambio*, 9/17, pp. 75-93.
- Henry O. [2014], Dénaturaliser l'institution. L'apport de la sociologie historique de Pierre Bourdieu à la critique du travail, *La Nouvelle Revue du Travail* [Online], 4. URL: <http://journals.openedition.org/nrt/1559>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nrt.1559>.
- Lemieux C. [2009], *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris.
- Lemieux C. [2021], La politica sociologica secondo Durkheim, in B. Karsenti, C. Lemieux, *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano, pp. 123-151.
- Lemieux C. [2022], "Les arbres nous cachent la forêt". L'évolutionnisme méthodologique de Norbert Elias, in C. Moreau de Bellaing, D. Trom, eds., *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 347-373.
- Mannheim K. [(1924) 2000], *Storicismo*, in K. Mannheim, *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, pp. 65-122.
- Neuhouser F. [2022], *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Troeltsch E. [(1922) 1989], *Lo storicismo e i suoi problemi*, 2 voll., Guida Editori, Napoli.
- Weber M. [(1906) 2003], *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, pp. 89-180.

Criticare sociologicamente il mondo sociale

Édouard Gardella, Cédric Moreau de Bellaing*

Abstract: This article addresses sociological critique from a Durkheimian-pragmatist perspective. The first part shows how the distinction between normal and pathological can ground an immanent critique, drawing on the case of homelessness assistance. The second, drawing on the case of police use of force, reconsiders the relation between critique and politics, arguing that sociology, as an expression of modern processes of distancing, must foster adequate forms of reflexivity.

Keywords: Critique; Durkheim; Elias; Pragmatist Sociology; Reflexivity

Abstract: L'articolo affronta la critica sociologica in una prospettiva durkheimiano-pragmatista. Nella prima parte, mostra come la distinzione tra normale e patologico possa fondare una critica immanente, a partire dal caso dell'assistenza alle persone senza dimora. Nella seconda, muovendo dal caso dell'uso della forza da parte della polizia, riconsidera il rapporto tra critica e politica, sostenendo che la sociologia, espressione della distanziamento moderna, deve promuovere forme adeguate di riflessività.

Parole chiave: Critica; Durkheim; Elias; Sociologia pragmatica; Riflessività

I. Le condizioni della critica

La mia relazione verte su un compito sociologico che qui definiamo secondo, il che non significa secondario: si tratta del compito critico. Per cominciare, partirò da una definizione preliminare della critica. Criticare significa affermare uno scarto normativo rispetto a tutta o a una parte della realtà sociale. In quale misura si esplicitano le norme a partire dalle quali si formula questo scarto? Come si giustificano tali norme? Le diverse risposte fornite a queste domande delineano stili di critica differenti. Ora, nella sociologia che cerchiamo di praticare al LIER, mi sembra che questo scarto si produca in due modi. Il primo consiste nell'identificazione di fatti sociali. Il secondo consiste nella distinzione tra fatti sociali normali e fatti sociali patologici, per riprendere il quadro elaborato da Durkheim.

* Il paragrafo I è ad opera di Édouard Gardella; il paragrafo II è scritto da Cédric Moreau de Bellaing. Traduzione di Giulio Pignatti.

La prima modalità corrisponde all'idea secondo cui la sociologia produca, in se stessa, un rapporto con il mondo in scarto rispetto ad altri rapporti con il mondo implicati da altre scienze. È il quadro proposto da Bruno Karsenti e Cyril Lemieux in *Il socialismo e il futuro dell'Europa* [(2017) 2021]¹. Karsenti e Lemieux caratterizzano la sociologia come un sapere olistico, denaturalizzante ed empirista. Secondo loro, il semplice fatto di descrivere e comprendere la realtà sociale in modo al tempo stesso olistico, denaturalizzante ed empirista produce uno scarto rispetto ad altre forme di conoscenza che o sono individualizzanti – come la psicologia –, o sono naturalizzanti – come alcune forme dominanti di storia –, oppure ritengono che l'indagine empirica non abbia bisogno di essere condotta – come lo spontaneismo o l'intuizionismo. Su questo punto procedo rapidamente, ma mi sembra che dire questo significhi affermare che i compiti primi costituiscono già una forma di critica, che bisognerebbe allora specificare, in particolare alla luce della formula della “rottura epistemologica” che Karsenti e Lemieux utilizzano nel libro.

Rimane il fatto, però, che svolgere questi compiti primi in modo olistico, denaturalizzante ed empirista produce uno scarto che non conduce, di per sé, a pronunciarsi, alla luce di norme esplicite, sui benefici o sui danni di determinati fenomeni osservati nella società. Se un tale modo di fare scienza predispone a produrre un certo tipo di critiche, l'idea è allora di portare fino in fondo il gesto avviato dal compimento di tali compiti primi, producendo ciò che al LIER talvolta chiamiamo una “sociologia integrale”. Questo mi porta alla seconda maniera di criticare il mondo sociale. Su questo punto farò leva sull'approccio durkheimiano, che conduce a distinguere tra fatti sociali normali e fatti sociali patologici. Perché questo approccio riveste un grande interesse? Perché ci porta a rispondere per via sociologica alla seguente domanda: “perché dovremmo auspicare un determinato orientamento politico piuttosto che un altro?”. Questa impostazione mira dunque a giustificare sociologicamente i criteri normativi a partire dai quali formuliamo, in quanto sociologi, una critica.

Per chiarire la distinzione tra normale e patologico, mi sembra importante sottolineare che, in Durkheim, la continuità tra scienza e politica si fonda anzitutto sul fatto che il normale e il patologico sono entrambi fatti sociali. Entrambi si prestano ad un'analisi sociologica. Entrambi sono, al tempo stesso, esterni agli individui e coercitivi. La posta in gioco consiste nell'esplicitare i criteri a partire dai quali si distingueranno questi due tipi di fatti sociali.

1. Il testo è apparso in edizione originale francese con il titolo di *Socialisme et sociologie* (Éditions de l'EHESS) [N.d.T.].

Per affrontare questa questione, che mi sembra ancora difficile, mi permetto di entrarvi attraverso il lavoro che sto svolgendo in questo momento nella scrittura di un libro sull'assistenza alle persone senza dimora². Non per sostenere che si tratti di un modello; piuttosto, per vedere come si possa cercare di assolvere questo compito critico integrandolo nell'indagine sociologica, e quali problemi ponga una simile impostazione, al tempo stesso integrale e integrata.

L'oggetto trattato nel libro è la relazione moderna di assistenza alle persone senza dimora in Francia, e il metodo che ho impiegato è stato un approccio attraverso le regole. Perché questo approccio è interessante, a mio avviso? Perché permette di trattare il senso dell'azione come un fatto sociale; in altri termini, un'istituzione. Quando si affrontano le pratiche attraverso le regole, si vede che il senso è il prodotto di un vincolo esterno. Più precisamente, ho utilizzato l'approccio grammaticale sviluppato da Cyril Lemieux [2009] perché, a differenza di altri approcci attraverso le regole che avevo impiegato in passato, come quello delle cornici elaborato da Goffman, l'approccio attraverso le grammatiche fornisce criteri per distinguere tra diversi tipi di regole – diverse logiche del senso – e, più precisamente, per identificare regole morali, cioè quelle regole a partire dalle quali si potrà formulare una critica (di fatto, Goffman non propone di esplicitare critiche morali o politiche)³.

Allora, rispetto alla relazione di assistenza alle persone senza dimora, ci si può legittimamente porre la seguente domanda: “è normale o patologica?”. Prima di poter rispondere, occorre anzitutto precisare di che cosa si stia parlando, vale a dire caratterizzarla sociologicamente. È ciò che permettono di fare i compiti primi. Ho identificato tre tipi di regole nelle pratiche delle operatrici. Il primo insieme di regole rinvia a pratiche la cui logica consiste nel rapportarsi alla personalità specifica di alcune persone senza dimora: per esempio, quando dedicano più tempo a una persona senza dimora perché ricorda loro una persona cara, oppure quando le offrono una sigaretta perché suscita loro simpatia, ecc. Il secondo tipo di regole designa pratiche la cui logica consiste nel tenere conto di una limitazione. Per esempio – e si tratta di una regola costitutiva dell'assistenza alle persone senza dimora – quella che consiste nel prevenire dei rischi e, più precisamente, nel limitare il deterioramento fisico e psichico. A mio avviso, queste regole introducono un'asimmetria tra le operatrici e le persone senza dimora, poiché non sono reciproche: le persone senza dimora non sono tenute a garantire la sopravvivenza delle operatrici. Queste regole sono anzi costitutive, a mio avviso, della logica di ciò che si chiama assistenza.

2. Il libro, a cui l'autore si riferisce nel seguito, è apparso come Gardella [2023] [*N.d.T.*].

3. Cfr. Goffman [(1974) 2001].

Il terzo tipo di regole rinvia a un senso della giustizia, una nozione importante nella sociologia pragmatica.

Ho identificato tre regole attraverso cui si esprime il senso della giustizia nell'assistenza moderna alle persone senza dimora. La prima è quella dell'emancipazione dalla relazione di assistenza: le operatrici non sono tenute a mantenere le persone senza dimora in uno status di assistito; devono trasformare la situazione, far uscire le persone senza dimora da questa situazione asimmetrica, "autonomizzarle", "inserirle"; in altri termini, emanciparle. La seconda regola che esprime un senso della giustizia è quella dell'eguale dignità delle persone. Le operatrici sono chiamate a considerare le persone senza dimora come capaci di sapere ciò che è bene per loro, e dunque a cooperare con esse in vista della loro emancipazione. È così che si può comprendere l'importanza assunta, in questo settore ma anche in altri settori delle politiche sociali (povertà, disabilità), dagli appelli alla partecipazione o dalla legittimazione del supporto tra pari, così come dagli atteggiamenti che consistono nel considerare gli assistiti come partner della relazione di aiuto. È a partire da questa regola che le operatrici, ma anche le persone senza dimora, tendono a criticare forme di paternalismo, di ingerenza o di intrusione. Infine, la terza regola di giustizia si esprime nelle pratiche che mirano all'universalità dell'assistenza: il criterio a partire dal quale una persona senza dimora deve essere assistita è la sua appartenenza al genere umano, e non l'appartenenza a questa o quella nazionalità, a questo o a quello status giuridico, a questo o a quel genere, ecc. È a partire da questa regola che le operatrici denunciano la mancanza di posti o qualunque forma di discriminazione.

Queste tre regole di giustizia corrispondono, a mio avviso, a ciò che Durkheim ha chiamato il "culto dell'individuo", o ancora a ciò che Dumont ha precisato nella formula dell'"individualismo egualitario". Si può allora considerare che il senso dell'interdipendenza tra le persone senza dimora e il resto della società, così come si esprime attraverso l'esistenza di un gruppo di operatrici specializzate, costituisca il compimento dell'individualismo egualitario. È per questa ragione che parlo di "solidarietà individualista".

Ecco dunque come, assolvendo i compiti primi, ho caratterizzato la relazione di assistenza come un fatto sociale. Allora, una tale solidarietà individualista è normale o patologica nella Francia del XXI secolo? Ci si può porre la domanda perché essa è attraversata da diverse tensioni, osservabili nelle pratiche (le operatrici non sono tutte d'accordo tra di loro su ciò che occorre fare) oppure nel rapporto di queste operatrici con altri gruppi sociali della società francese, in particolare con lo Stato. Queste critiche si ritrovano in forma stilizzata in

alcuni lavori di scienze sociali. Il che permette di identificare facilmente degli stili di critica rivolti alla relazione di assistenza alle persone senza dimora. Ne ho individuati (nuovamente) tre. La prima critica tende a ridimensionare l'eguale dignità. Consiste nell'affermare che l'assistenza è troppo simmetrica, troppo orizzontale, e che occorre accentuarne l'asimmetria. Per esempio, nell'assistenza in generale, si tratta del discorso che denuncia l'assistenzialismo e ritiene che si debba rafforzare la condizionalità dell'aiuto. Nell'esempio delle persone senza dimora, è la proposta di costringerle fisicamente a recarsi in una struttura di accoglienza quando rifiutano persistentemente di trovare riparo, e ciò per salvar loro la vita. In nome della sopravvivenza delle persone, bisognerebbe ri-verticalizzare la relazione. Il secondo stile di critica conduce a ridimensionare l'autonomizzazione delle persone. Consiste nel dire che le istituzioni impongono la norma dell'autonomia a persone che, in realtà, non ne sarebbero capaci. Le istituzioni assistenziali vengono allora viste come realtà che impongono loro una violenza eccessiva. La soluzione proposta da questo tipo di critica è un'assistenza a vita in condizioni dignitose. Il terzo tipo di critica tende a eliminare ogni asimmetria, nell'idea che l'asimmetria renda illusorio l'individualismo egualitario rivendicato dalle operatrici. In questo terzo tipo di critica vi sono allora almeno due modi di ragionare: o considerare le persone senza dimora come "autonome", vale a dire come capaci di stabilire individualmente le proprie regole (la soluzione preconizzata è allora quella di seguire le loro stesse regole); oppure fare come se la situazione di assistenza potesse essere organizzata al di fuori di ogni asimmetria.

Allora, come prendere posizione rispetto a queste critiche? È qui che il metodo che si può chiamare durkheimiano-pragmatista è utile, a mio avviso. Più precisamente, mi sono basato sulla distinzione tra normale e patologico proposta da Durkheim, ma così come è stata riformulata da Cyril Lemieux nel suo testo su *La politica sociologica secondo Durkheim* [Lemieux (2017) 2021]. È a partire da questo momento che la questione comincia a diventare un po' più delicata.

L'impostazione consiste nel fondare oggettivamente il supporto normativo della critica. Occorre dunque riuscire a esplicitare le regole che sono normali. E per farlo, in questo momento, sto mettendo alla prova il ragionamento ricorrendo a formulazioni radicali, che potrebbero risultare provocatorie. Vale a dire che bisognerebbe appoggiarsi a leggi sociologiche, la cui forma generale potrebbe essere la seguente: fino a prova contraria, se si osserva una variazione di X, allora vi sono forti probabilità di osservare una variazione di Y. Nel caso del mio lavoro, mi sembra che si possa enunciare – mi si perdoni la formula – la "legge di Dur-

kheim”: fino a prova contraria, sulla base dell’osservazione delle società del passato, se una società vede accrescere il proprio grado relativo di differenziazione e il proprio grado relativo di integrazione centralizzarsi ed estendersi a spazi più ampi, allora è altamente probabile osservarvi un rafforzamento dell’individualismo egualitario. Seguire un simile ragionamento non è cosa ovvia quando si è stati formati a sociologie che rifiutano ogni determinismo, e a maggior ragione ogni nomologia. Ma si vede bene che identificare ciò che è normale, vale a dire le norme implicate e richieste dallo stato di una società, per formulare poi una critica, richiede di passare attraverso la spiegazione dell’oggetto che si è descritto e compreso. Forzando la formulazione, si osserva se esso segua una legge normale.

Poiché, dopo l’indagine descrittiva e comprensiva, l’oggetto che studio mi sembra poter essere caratterizzato come espressione di un individualismo egualitario, l’ipotesi è che questa forma di individualismo si spieghi attraverso le evoluzioni morfologiche di differenziazione e di integrazione, all’interno della società ma anche all’interno del settore specializzato analizzato. Per mettere alla prova quella che chiamo l’ipotesi morfologica, ho proceduto in due tempi. Ho innanzitutto osservato l’evoluzione della solidarietà individualista in Francia nel corso di diversi decenni. Ora, fino a dove risalire? In questo lavoro, sono risalito a un periodo in cui ciò che oggi osservo manifestamente appare più nettamente che in precedenza: l’ultimo terzo del XIX secolo. Questo metodo è discutibile, perché si potrebbe altrettanto giustificatamente risalire a un’epoca in cui, al contrario, le regole sono molto diverse, per vedere a quali tendenze morfologiche esse corrispondano. Ma non è questo il nostro tema. Constatato allora, sulla base di lavori storici, che da quel periodo fino a oggi la solidarietà individualista segue una dinamica, certo non lineare ma chiaramente orientata, di rafforzamento, in particolare se si osservano le evoluzioni del diritto: scomparsa del reato di vagabondaggio dal codice penale, trasferimento del trattamento delle persone senza dimora nel diritto sociale.

Perché una simile evoluzione possa essere considerata normale dal punto di vista sociologico, secondo l’ipotesi morfologica, occorre verificare che essa corrisponda a una crescente differenziazione e integrazione della società francese e del settore. A livello della società francese nel suo insieme, si può supporre, senza troppo rischio di errore, che dalla fine del XX secolo essa abbia conosciuto un incremento della differenziazione e dell’integrazione sul piano generale. Basta pensare alla moltiplicazione del numero delle professioni e delle associazioni differenti. E, nel campo dell’assistenza alle persone senza dimora, si può documentare un aumento della divisione del lavoro, sia a livello dell’assistenza in generale, con l’emergere del settore specializzato sulle persone senza dimo-

ra, sia al livello del lavoro interno al settore stesso, processo osservabile nella moltiplicazione delle associazioni che vi operano e nella loro integrazione a livello statale. Così, oggi, il grado di integrazione è tale che alcuni servizi dello Stato specializzati nel trattamento delle persone senza dimora dialogano regolarmente con gli attori associativi; lo si osserva anche nell'esistenza di fondi specificamente destinati al finanziamento di queste associazioni diversificate. Si documenta anche la moltiplicazione di dispositivi intermedi di coordinamento tra le diverse associazioni. Si può dunque sostenere, con buone ragioni, che vi sia stata un'evoluzione congiunta tra il rafforzamento della solidarietà individualista nei confronti delle persone senza dimora e l'accrescimento della divisione del lavoro di assistenza.

Mostrare una simile evoluzione congiunta è, da un certo punto di vista, facile. Ma se ci si dà come obiettivo quello di mostrare *più direttamente* in che modo l'accrescimento della divisione del lavoro, nella società in generale, produca effetti sulla dinamica morfologica del particolare settore studiato, si giunge allora a un altro punto delicato. Una via che ho sperimentato nel libro, e che sotto questo profilo mi pare davvero sperimentale, consiste nell'individuare momenti di contestazione dell'assistenza da parte di nuovi arrivati, vale a dire casi in cui critiche rivolte all'assistenza e fondate sulle regole di giustizia della solidarietà individualista corrispondono a rafforzamenti della solidarietà individualista, sia nel diritto sia nell'organizzazione dei dispositivi. Si vede allora che questi periodi corrispondono all'ingresso nel settore di nuovi arrivati. L'interpretazione di questi momenti di crisi consiste nel dire che i nuovi arrivati sono stati socializzati in una società (se sono più giovani) o in altri settori della società in cui l'individualismo egualitario era più pregnante che nel settore studiato; l'ipotesi è che lo fosse perché la dinamica morfologica di differenziazione e integrazione entro cui erano stati socializzati vi era più accentuata. Dunque, quando questi nuovi arrivati intervengono, giudicano, per esempio, che l'assistenza sia troppo verticale, o non abbastanza partecipativa, o che i vincoli della scarsità siano davvero intollerabili alla luce della regola di universalità. Ho così raccolto un certo numero di prove, o di indizi, che mostrano che le regole che caratterizzano l'assistenza come una solidarietà individualista sono il prodotto di un'evoluzione generale della morfologia della società francese, e che quindi sono sociologicamente normali. Sono normali perché sono richieste da – dunque adeguate a – la dinamica morfologica generale di quella società.

Allora, una volta definito ciò che è normale, in base a quale criterio si identifica il patologico? Si potrebbe dire che esso coincida con tutto ciò che devia da quelle regole. Il minimo scarto sarebbe una forma di patologia. Ma le osservazio-

ni mostrano che, se si seguisse questo criterio, tutto, o quasi, sarebbe patologico, perché vi sono tensioni, vale a dire scarti molto frequenti rispetto alla solidarietà individualista. Non sono dunque i “disallineamenti”, per riprendere il termine di Lemieux, a essere patologici: lo sono piuttosto gli eccessi di disallineamento, quelli che lui chiama “*surdésajustement*” [Lemieux (2017) 2021].

Si giunge allora all’idea secondo cui il patologico è in continuità con il normale, ma ne costituisce un’esagerazione; è uno scarto eccessivo rispetto al normale. Il problema diventa allora: da che cosa si riconosce l’eccesso? Si tratta di un altro punto, ai miei occhi, ancora delicato. A partire dal mio lavoro, ho rilevato un’eccessiva individualizzazione in alcune situazioni di assistenza alle persone senza dimora. E mi sembra che questo eccesso si riconosca in una forma di assolutizzazione, o dell’asimmetria o dell’egualitarismo. Munirsi di un simile criterio permette allora di prendere posizione rispetto alle tre critiche che ho evocato poco fa. Qui ne discuterò una sola, quella che consiste nel chiedere di rafforzare l’asimmetria, cioè di costringere a trovare riparo, in nome della loro sopravvivenza, le persone senza dimora che rifiutano durevolmente l’accoglienza loro proposta. Si può vedere che si tratta di una patologia, perché assolutizza la regola della protezione, espungendo tutto ciò che attiene all’eguale dignità. Vi è dunque uno scarto eccessivo, grammaticalmente eccessivo se si vuole, nel senso che vi è un vero e proprio *rovesciamento* della logica normale, richiesta dalla morfologia generale, nella quale la protezione è subordinata all’eguale dignità. Nella misura in cui corrisponde a un’*inversione* della logica normale, si può dunque dire che un simile orientamento normativo è patologico, e dunque criticabile. Occorre allora cercare altre soluzioni, più rispettose della solidarietà individualista.

Dire che una soluzione è patologica non equivale a prevedere che non si realizzerà mai. Si possono benissimo immaginare governi che dicano: “ne abbiamo abbastanza del fatto che delle persone muoiano per strada; passeremo dunque a politiche coercitive per salvarle”. Ma ci si può attendere che, in questa società francese, una simile politica possa generare profondi sentimenti di ingiustizia: tra le operatrici dell’assistenza, tra le persone senza dimora, e anche nei gruppi sociali più legati alla solidarietà individualista, dal momento che verrebbe lesa, in particolare, l’eguale dignità.

In conclusione, mi limito a indicare in che modo un simile ragionamento sociologico aiuti a prendere posizione non solo rispetto a critiche di tipo accademico, ma anche rispetto a certi atteggiamenti adottati dalle operatrici. La disposizione a privilegiare un rafforzamento dell’asimmetria è poco osservabile nei gruppi che ho studiato. Al contrario, si sono potute identificare tendenze a non sapere più come agire, fino a rimettere in discussione l’assistenza stes-

sa. Così, nelle situazioni di rifiuto persistente dell'accoglienza, è capitato che esse non riuscissero più a seguire le regole della loro professione, o comunque non del tutto. In alcuni casi, le operatrici si trovano di fronte a un *blocco* della propria azione. Si trovano prese in contraddizioni, o comunque tali ai loro occhi, tra l'orizzonte dell'emancipare le persone dalla loro situazione e la regola secondo cui occorre rispettarne la volontà. Le espressioni che usano sono: "non si costringe"; oppure: "chi siamo noi per giudicare che debba uscire dalla strada?". In questi casi, non comprendono più il senso dell'asimmetria, che pure è costitutiva della relazione entro cui operano professionalmente. Al punto che, in queste situazioni, le persone si degradano effettivamente sul piano fisico e psichico, fino a morire per strada. Si può dunque ritenere che le pratiche consistenti nell'interpretare l'eguale dignità come una negazione del loro intervento professionale corrispondano a orientamenti patologici.

Mi sembra che il punto comune di questi orientamenti – tanto l'appello a un rafforzamento dell'asimmetria quanto il blocco dell'azione – sia il fatto che essi esprimono un'eccessiva individualizzazione della situazione delle persone senza dimora, intese come individui isolati da ogni gruppo. È quanto si coglie chiaramente quando ci si interessa alle forme di conoscenza utilizzate dalle operatrici (o da alcuni esperti) per comprendere questi comportamenti di rifiuto prolungato dell'accoglienza in una struttura. Esse diranno o che si tratta di una scelta individuale sotto vincolo (a causa dei difetti che le persone senza dimora attribuiscono alle strutture di accoglienza), scelta che rispettano in nome dell'eguale dignità, oppure che tali persone sono desocializzate. Queste due "spiegazioni" da esperti del rifiuto dell'accoglienza sembrano opporsi (l'una valorizza la competenza critica delle persone senza dimora, l'altra gliela sottrae). Ma convergono su un punto: comprendono le persone senza dimora come individui che vivono al di fuori di ogni gruppo strutturato da delle regole. Ora, numerose indagini mostrano che le persone senza dimora che rifiutano durevolmente l'accoglienza sono integrate in gruppi strutturati da una certa normatività, in particolare dalla presa di distanza dall'assistenza e dal fatto di "reggere" in strada. I modi in cui le operatrici comprendono la vita delle persone senza dimora stanziali sono eccessivamente individualizzanti, perché impediscono loro di onorare le proprie regole professionali; il che si manifesta nel loro disorientamento e nel blocco della loro azione. L'orientamento pratico e politico che propongo allora alle operatrici è di riflettere su come potrebbero tenere conto dei gruppi a partire dai quali le persone senza dimora si individualizzano, per riuscire a onorare in pratica le regole della solidarietà individualista, richieste dalla loro professione e dalla dinamica della società nella quale operano.

2. *Il sociale dello Stato*

Il testo che segue converge in larga misura con diversi elementi contenuti in quello di Édouard Gardella che lo precede. Il movimento sarà tuttavia leggermente diverso: in questo testo ripartirò da alcuni miei lavori precedenti per indicare in che modo vi integravo la questione del compito critico della sociologia; poi cercherò di mostrare lo scarto che si delinea rispetto al modo in cui oggi procedo sulla questione del mantenimento dell'ordine pubblico, ipotizzando che questa evoluzione sia un'espressione dello sforzo collettivo di trasformazione della pratica sociologica, condotto nel LIER, noto con il nome di sociologia pragmatica. In un terzo momento, il testo affronterà lo scarto esistente tra il compito critico della sociologia e ciò che si può chiamare la politica della sociologia.

L'opera intitolata *Force publique*, che ho pubblicato nel 2015⁴ e che affrontava il delicato tema dell'uso della forza da parte della polizia e del suo trattamento da parte del controllo interno, era attraversata da cima a fondo dalla questione della critica sociologica, tanto più trattandosi di un oggetto rispetto al quale la critica sembra costantemente richiesta e sul quale ci si attende che si esprima indignazione. Il libro è costruito a partire da un'indagine empirica condotta presso l'Inspection générale des services (IGS), che all'epoca era il servizio di controllo interno della Police nationale a Parigi e nei tre dipartimenti limitrofi. Esso si appoggia anche, in via secondaria, su un'altra indagine che avevo condotto presso l'École nationale de police de Paris (ENPP), un luogo di formazione professionale di giovani reclute che aspiravano a diventare *gardien de la paix*. Sin dall'inizio, è apparso chiaro che l'oggetto stesso era saturo di considerazioni critiche: mi sono così confrontato con una molteplicità di reazioni durante e dopo il dottorato, ogni volta che comunicavo a qualcuno il mio tema di ricerca. Queste reazioni esprimevano talvolta indignazione, talvolta costernazione, talvolta divertimento, e richiamavano quasi sistematicamente esperienze che i miei interlocutori avevano avuto essi stessi con la polizia, o che con essa avevano avuto un loro amico, un loro familiare o un loro vicino. Questa proliferazione di aneddoti era di per sé significativa: occorreva considerarla come parte dell'oggetto, dal momento che segnalava l'esistenza, nel mondo sociale, di un livello elevato di critica su questo tema, almeno negli ambienti frequentati da un dottorando in scienze sociali alla metà del primo decennio del Duemila. Va notato che gli stessi sociologi interessati alle questioni di polizia erano a

4. Si tratta del frutto della rielaborazione della mia tesi di dottorato in una direzione ispirata dalla creazione del LIER-FYT. Si veda Moreau de Bellaing [2015].

loro volta espressione di questa tendenza sociale. Rari, infatti, sono coloro che hanno intrapreso le loro ricerche senza essere animati da una preoccupazione critica. Del resto, il mio stesso investimento sulla questione della polizia non fa eccezione a questa regolarità: anch'io ero orientato verso questo oggetto da un'intenzione iniziale critica. È stato l'incontro con la sociologia pragmatica e con la sociologia delle scienze e delle tecniche a permettermi di adottare un atteggiamento più riflessivo, più distanziato nei confronti di questo oggetto, e di ricollocare l'esigenza critica dal lato dell'oggetto piuttosto che dell'analisi.

Questo passaggio dalla sociologia critica alla sociologia della critica⁵ implicava il prendere atto delle competenze critiche degli attori integrandole nell'analisi, senza considerare gli attori come degli "idioti culturali", per riprendere l'espressione di Garfinkel, ampiamente ripresa dalla sociologia pragmatica [cfr. Garfinkel 1967, pp. 67-75]. Un simile spostamento supponeva di accordare un'importanza particolare alle controversie come momenti in cui si esprimono tali competenze critiche, e di concepirle come espressioni rivelatrici di aspetti più o meno centrali della realtà delle società. Inoltre, questo passaggio dalla sociologia critica alla sociologia della critica implicava di chiarire i punti di appoggio normativi dei sociologi.

Nel libro avevo in realtà già preso alcune distanze dalla sociologia della critica; o meglio, il movimento generale nel quale mi trovavo coinvolto mentre il LIER-FYT stava costituendosi implicava di compiere alcuni passi ulteriori. Illustrerò questo punto riprendendo rapidamente l'argomentazione del libro.

Il libro si apre con un lavoro di chiarimento a partire dai dati quantitativi disponibili nei rapporti annuali che l'IGS pubblica sulla propria attività. Senza dover ricorrere a un'analisi quantitativa approfondita, ho messo in evidenza l'esistenza di uno scarto significativo tra il numero di denunce presentate per presunti fatti di violenza illegittima (un buon terzo delle denunce depositate presso l'IGS) e il numero di sanzioni adottate in condanna per questi stessi fatti (attorno al 17%). Inoltre, questo scarto aumenta ulteriormente non appena si prende in considerazione lo status dei poliziotti chiamati in causa, vale a dire se fossero in servizio o fuori servizio al momento dei fatti denunciati. Infatti, il 90% dei presunti fatti riguarda violenze commesse in servizio. Eppure, tre quarti delle sanzioni inflitte riguardano fatti di violenza fuori servizio – in larghissima maggioranza violenze commesse ai danni della partner o dell'ex partner. Questi dati significano allora che pochissime indagini aperte per fatti di violenza presumibilmente commessi da poliziotti durante il loro lavoro sfociano effettivamente in sanzioni per violenze illegittime. Evidentemente, que-

5. Cfr. Boltanski [1990].

sto risultato possiede di per sé una portata critica. È tale da alimentare, cifre alla mano, l'argomento – molto spesso mobilitato dalla critica dell'azione di polizia – secondo cui l'IGS coprirebbe poliziotti che pure si rendono colpevoli di derive violente. Una simile prospettiva suggerisce perfino che questa sia la ragion d'essere stessa degli organi di controllo interno della polizia.

Ciononostante, questa conclusione non era del tutto soddisfacente, dal momento che si limitava a riprendere, sia pure in modo documentato, una diagnosi già presente nel mondo sociale a proposito del trattamento delle presunte violenze poliziesche da parte degli organi di controllo interno. Ora, erano disponibili anche altri dati empirici, in particolare i fascicoli di inchieste passate che si erano concluse con un'archiviazione o con una proposta di assenza di sanzioni. Nel corso dell'etnografia, ho avuto anche occasione di seguire audizioni di poliziotti chiamati in causa e, più in generale, casi in corso di istruttoria. Per analizzare e interpretare questi dati, il metodo impiegato da Bruno Latour in *La fabbrica del diritto* [(2002) 2020] è stato adattato ai fascicoli disciplinari dell'IGS. L'obiettivo era individuare con precisione le prove attraverso cui passa un'inchiesta aperta per fatti di violenza illegittima, nell'idea che sia possibile identificare, in ciascuna di queste prove, ciò che fa fallire l'inchiesta o, al contrario, ciò che la fa avanzare. In termini schematici, questa impostazione ha permesso di stabilire che tali inchieste danno luogo a tre tipi di prove, il cui esito è, nella maggior parte dei casi, l'impossibilità di dissipare l'incertezza su ciò che è accaduto. In altri termini, poche inchieste riescono ad accertare con certezza la legittimità o l'illegittimità della presunta violenza, il che conduce generalmente all'archiviazione. Tanto più che, in una situazione di dubbio, prevalgono al tempo stesso la presunzione d'innocenza e una maggiore credibilità che gli investigatori dell'IGS accordano effettivamente alle deposizioni dei poliziotti, a detrimento della versione di chi sporge denuncia.

Anche questo risultato aveva implicazioni critiche, ma che andavano, questa volta, in senso opposto rispetto al precedente: tendeva infatti a convergere con gli argomenti sostenuti dai difensori dei poliziotti, secondo i quali, se i fascicoli aperti per violenze non sfociano in nulla, è perché non è accaduto nulla, o comunque perché i fascicoli non sono sufficientemente fondati per reggere.

A quel punto, l'esito dell'indagine restava ancora insoddisfacente, poiché continuava a convergere con un'interpretazione della realtà della regolazione delle violenze illegittime già disponibile nel mondo sociale. È stato dunque necessario compiere un passo ulteriore, spingendo più avanti l'indagine e interessandosi nel dettaglio ai pochi fascicoli aperti per violenza illegittima in servizio che, nonostante tutto, erano sfociati in sanzioni. Questo approccio ha permesso

di mostrare che ciò che caratterizza propriamente tali fascicoli è che lo svolgimento delle indagini trasformava sistematicamente i fatti contestati, vale a dire le violenze illegittime, in una colpa professionale commessa da un poliziotto incompetente. Questi fascicoli operavano dunque un'individualizzazione della colpa. Ciò che veniva punito, allora, era meno il "colpo di troppo" o il "colpo da non infliggere in quel momento", quanto piuttosto un'incompetenza e un'incapacità di valutare correttamente le esigenze della situazione. In altri termini, una *mancanza individuale*. Inoltre, questa tendenza alla "privatizzazione" della violenza ha trovato conferma nell'analisi di altri fascicoli che non riguardavano fatti di violenza, ma devianze riconducibili alla categoria di "distorsioni della funzione di polizia", vale a dire l'uso a fini privati dei mezzi messi a disposizione dei poliziotti nell'esercizio delle loro funzioni. È il caso, per esempio, dell'utilizzo della carta intestata dell'amministrazione per fini privati, della consultazione di archivi per ragioni personali, o ancora di quel poliziotto che esibisce il proprio tesserino in occasione di una richiesta di prestito al banchiere. Ora, le indagini aperte per questi fatti sfociano in un alto tasso di sanzioni e in sanzioni relativamente gravi, come in uno specchio delle violenze illegittime denunciate, che alla fine risultano poco e debolmente sanzionate. L'ipotesi avanzata dal libro è che, in entrambi i casi, ciò che viene sanzionato siano le privatizzazioni dei mezzi e, ancor più, dei simboli della forza pubblica.

Questo risultato convergeva infatti con il primo rilievo: le violenze sanzionate sono violenze commesse nella vita privata dei poliziotti e, se vengono sanzionate, è proprio perché si tratta di usi della violenza che non rientrano nel perimetro della forza pubblica – e che, in un certo senso, *necessariamente* non vi rientrano. Allo stesso modo, quando violenze illegittime sono commesse da poliziotti in servizio, esse vengono sanzionate in quanto comportamenti individuali, non professionali, dei poliziotti. Ciò che viene condannato è, ancora una volta, la messa in questione della forza pubblica, questa volta attraverso un atto de-istituzionalizzato, strettamente individuale o privato. Di qui il titolo dell'opera, *Force publique*, nel quale il termine che conta è, in realtà, non "forza", ma "pubblica".

Come si vede, la portata critica di questo lavoro risiede in due punti. Da un lato, nell'osservazione dello svolgimento delle indagini, perché una volta acquisita una visione d'insieme del processo d'indagine per mezzo di un metodo di sociologia comprensiva, è possibile identificare, in ciascuna delle sue fasi, potenziali appigli critici. Ciò si ricollega al testo precedente: il lavoro sociologico si dà i mezzi per identificare ciò che, nell'indagine, è normale e ciò che è patologico, per mettere in evidenza fenomeni di eccesso di disallineamento (*surdésajustement*) [cfr. Karsenti, Lemieux (2017) 2021]. Per esempio,

una procedura troppo orientata a discarico, che non rispettasse i canoni della procedura, apparirà come criticabile. Anche un'archiviazione disposta senza passare attraverso le diverse prove che ho identificato – prove che non sono semplici tappe procedurali, ma potenziali punti di svolta portati alla luce dal lavoro d'indagine sociologica – è suscettibile di critica. Dall'altro lato, la portata critica risiede nello scarto prodotto dal passaggio dalla questione della violenza illegittima a quella della privatizzazione dell'azione di polizia. Questo scarto permette di uscire dal *double bind* tra, da una parte, i militanti che denunciano senza tregua il carattere sistemico delle violenze della polizia e, dall'altra, i poliziotti che contestano questa diagnosi, concedendo tutt'al più l'esistenza di derive individuali – le famose “pecore nere” dell'istituzione. Mettere in evidenza l'importanza del carattere pubblico dell'abilitazione all'uso della forza sembrava in grado di proporre una critica sociologica del lavoro di polizia che non si limitasse a riformulare in modo sofisticato ciò che gli attori critici dicono già e che fosse nondimeno in grado di allearsi con questa critica.

Resta il fatto che il punto al quale il libro approda può oggi apparire insufficiente alla luce degli sforzi compiuti collettivamente all'interno del LIER-FYT. Ciò dipende dall'aspetto ancora in larga misura dichiarativo dell'importanza attribuita al prendere in considerazione, accanto alla critica esterna, la critica interna. La conclusione del libro sosteneva infatti il riconoscimento di una divisione sociale del lavoro critico: la critica interna aveva certo l'effetto di invalidare le pretese sociologiche della critica esterna, senza tuttavia pretendere di sostituirvisi. Ambiva piuttosto ad assumere la critica esterna come espressione di un'esperienza sociale, e dunque a integrarla nell'oggetto, ma con l'effetto di mantenerla *accanto* alla critica interna.

Oggi è evidente che un simile approccio alla divisione sociale del lavoro critico contenga un errore: non porta fino in fondo il gesto della sociologia. Infatti, se questa impostazione non rientrava unicamente nella sociologia della critica, continuava tuttavia a considerare il punto di vista sociologico come un semplice punto di vista tra altri, un punto di vista certo documentato, sostenuto da un metodo che gli conferisce una forza dimostrativa maggiore di altri, ma pur sempre un punto di vista tra altri possibili punti di vista. Ora, questa particolarizzazione del punto di vista sociologico non rende sufficientemente ragione di ciò per cui la sociologia può essere detta la scienza sociale della modernità [Callegaro 2015]. E questo limite è legato al fatto che quel lavoro, e il rapporto alla critica che esso implicava, non erano ancora sorretti da una teoria sociologica dell'evoluzione storica che sola permette di misurare la portata autenticamente *politica* della sociologia.

Qui si produce uno slittamento da “critica” a “politica” che occorre esplicitare. Non si tratta di abbandonare l’idea secondo cui la sociologia produce effetti critici, ma piuttosto di riuscire a circoscrivere con maggiore precisione la natura di tali effetti critici. Questi effetti derivano dal modo in cui la pratica della sociologia implica l’osservazione e la comprensione della realtà sociale. È l’identificazione dei fatti sociali, come indica Édouard Gardella nel suo testo. Più precisamente, riprendendo il trittico difeso da Cyril Lemieux e Bruno Karsenti in *Socialisme et sociologie*⁶, è attraverso gli effetti delle operazioni di denaturalizzazione, della comprensione olistica dell’attività sociale e dell’empirico-concettualismo che si può cogliere in che senso la sociologia è critica. L’effetto critico della denaturalizzazione è pressoché evidente, poiché essa rompe necessariamente con le interpretazioni dei fenomeni sociali che tendono a ricondurli a cause naturali, a cause magico-mistiche o a cause essenzializzate, per riportarli invece all’organizzazione sociale entro cui si producono. Lo stesso vale per la comprensione olistica dell’attività sociale, che implica di prendere le distanze da interpretazioni psicologizzanti o strettamente individualizzanti di quest’ultima. Infine, l’esigenza empirico-concettuale implica anch’essa un certo tipo di sguardo sulla realtà, che si oppone tanto alla speculazione teorica quanto all’empirismo ingenuo.

Ciò nondimeno, il compito politico della sociologia va oltre questi aspetti metodologici, anche se non può farne a meno. La dimensione critica della sociologia deve essere compresa alla luce delle tendenze sociali che attraversano la società nel suo complesso e di cui la sociologia costituisce l’espressione nel campo accademico. È qui che si delinea il nodo dell’evoluzione storica che si trova al centro del recente volume della collana “Raisons pratiques” dedicato alla sociologia politica di Norbert Elias – o forse bisognerebbe piuttosto dire alla politica sociologica – che ho curato con Danny Trom [Moreau de Belaing, Trom 2022]. L’opera contiene in particolare un testo di Norbert Elias intitolato *Sur la sociogenèse de la sociologie* [Elias (1984) 2022]⁷, nel quale il sociologo tedesco esplora le condizioni sociali, politiche e intellettuali della comparsa della sociologia. Questa disciplina, infatti, non è comparsa nel corso del XIX secolo in circostanze qualsiasi. Seguendo Norbert Elias, ma anche colui che fu il suo maestro, Karl Mannheim, questa comparsa deve essere ricondotta al fenomeno di una *democratizzazione sociale* [Mannheim (1940) 1959; Elias (1970) 1990]. Mannheim parla volentieri anche di “democratizzazione

6. Cfr. Karsenti, Lemieux [(2017) 2021].

7. Il testo è comparso anche in traduzione italiana in *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 9/17, 2019, pp. 75-93, con il titolo *Sulla sociogenesi della sociologia* [N.d.T.].

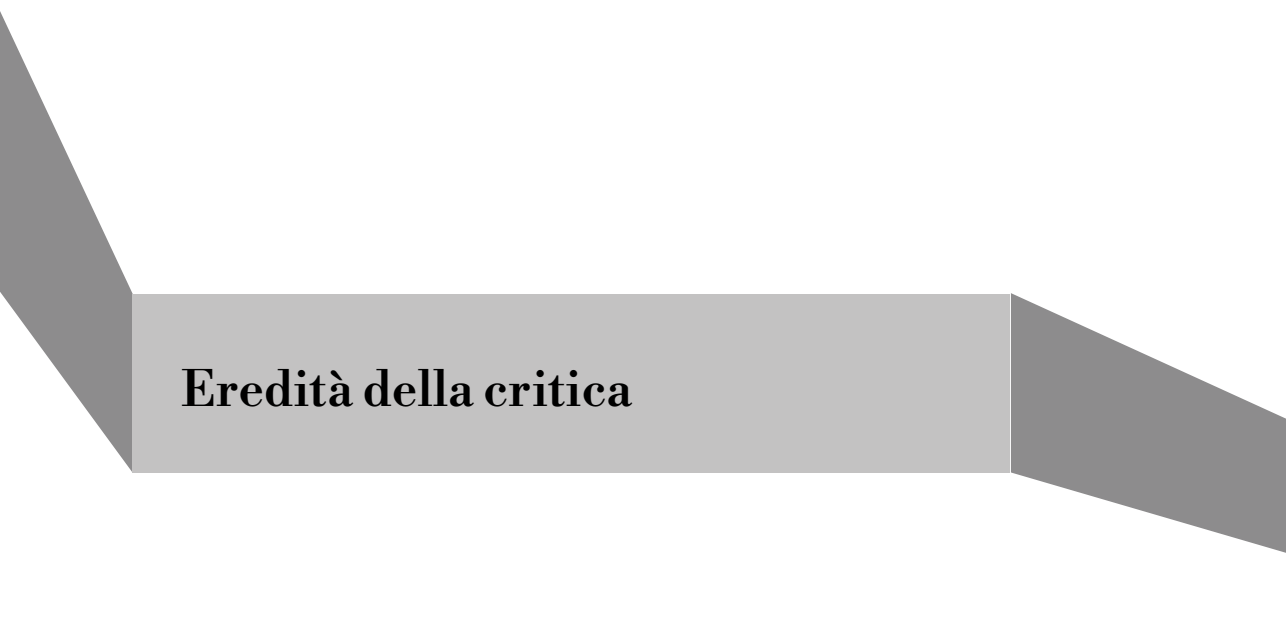
fondamentale”, mentre Norbert Elias preferisce il sintagma di “democratizzazione funzionale”; ma in entrambi i casi è la medesima evoluzione a essere in questione, vale a dire l’accrescimento concomitante del grado di differenziazione *e* di integrazione delle società ad alta divisione del lavoro e con catene di interdipendenza tra gruppi e individui sempre più estese. È questa democratizzazione sociale a spiegare la progressiva comparsa di un tipo di atteggiamento che Mannheim propone di chiamare “atteggiamento sociologico”, e che consiste nel ricondurre le cose che ci accadono, e che fino ad allora erano reputate isolate, personali o naturali, a strutture di esperienza determinate dall’esistenza di gruppi sociali al tempo stesso differenziati *e* integrati. Questa trasformazione, nello spirito di Mannheim e di Elias, è un’espressione, sul piano dell’evoluzione della produzione di conoscenze, del proseguimento della democratizzazione funzionale. Occorre insistere su questo punto: nella prospettiva di Mannheim e di Elias, ricondurre la propria esperienza a dei gruppi sociali è un atteggiamento che si diffonde nella società a partire dalla metà del XVIII secolo; esso è un effetto del progresso della differenziazione sociale e dell’integrazione sociale, in altri termini del proseguimento della divisione del lavoro. Sicché la comparsa dell’atteggiamento sociologico *precede* la nascita della sociologia come disciplina scientifica. Quest’ultima appare come un’impresa di sistematizzazione di tale atteggiamento e di controllo delle conoscenze che ne derivano. Ed è qui che si colloca la sua funzione politica. Infatti, la domanda sollevata nel testo di Édouard Gardella – “perché auspichiamo un certo orientamento politico piuttosto che un altro?” – trova qui una risposta: perché esso è congruente con le tendenze che si delineano nel movimento della società verso una maggiore distanziamento. Da questo punto di vista, la sociologia può essere compresa come quella scienza che procede da un’evoluzione sociale di lungo periodo, attraverso la quale la distanziamento cresce nelle società moderne. Il suo compito è non solo di rendere conto di questo processo di distanziamento e delle forme collettive di riflessività che esso contribuisce a produrre, ma anche comprendere se stessa entro questo movimento riflessivo delle società moderne. È qui che si gioca il compito politico della sociologia: contribuire – per riprendere una formulazione di Dominique Linhardt – a far sì che gli attori raggiungano il livello di riflessività di cui sono capaci in quanto membri delle società moderne.

Non è un compito da poco, soprattutto perché il processo di distanziamento può suscitare reazioni di segno opposto, come testimonia la storia del XX secolo. È contro queste reazioni che la sociologia deve lottare passo dopo passo. Per Elias, il lavoro delle scienze sociali consiste nel sostenere e rafforzare quel tipo

di distanziamento che permette ai collettivi politici costituiti dalle società moderne di resistere alle regressioni ideologiche che il processo di civilizzazione minaccia di generare. Ed è qui che la sua missione è da cima a fondo politica.

Bibliografia

- Boltanski L. [1990], De la sociologie critique à la sociologie de la critique, *Politix*, 10-11, pp. 124-134.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes*, Economica, Paris.
- Elias N. [(1970) 1990], *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Elias N. [(1984) 2022], Sur la sociogenèse de la sociologie, in C. Moreau de Bellaing, D. Trom, eds., *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Gardella É. [2023], *La solidarité individualiste : L'assistance moderne aux sans-abris et ses pathologies*, Economica, Paris.
- Garfinkel H. [1967], *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Goffman E. [(1974) 2001], *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma.
- Karsenti B., Lemieux C. [(2017) 2021], *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano.
- Latour B. [(2002) 2020], *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, PM Edizioni, Varazze.
- Lemieux C. [2009], *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris.
- Lemieux C. [(2017) 2021], La politica sociologica secondo Durkheim, in B. Karsenti, C. Lemieux, eds., *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, Meltemi, Milano, pp. 123-151.
- Mannheim K. [(1940) 1959], *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Moreau de Bellaing C. [2015], *Force publique. Une sociologie de l'institution policière*, Economica, Paris.
- Moreau de Bellaing C., Trom D., eds. [2022], *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris.

The bottom of the page features a decorative design consisting of several gray geometric shapes. On the left, a dark gray triangle points upwards and to the right. In the center, a light gray rectangle is positioned. To the right of this rectangle, another dark gray triangle points upwards and to the left. These shapes overlap to create a layered, architectural effect.

Eredità della critica

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 Borin-ghieri, 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, To-rino.
- 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*, Fel-trinelli, 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/Galli-mard/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.

Un'epistemologia dei saperi impuri. Michel Foucault e le scienze sociali*

Gildas Salmon

Abstract: Although widely used in contemporary social sciences, Foucault developed a radical critique of sociology, particularly in its Durkheimian version. Through a historical contextualization of both genealogy and Durkheimian sociology, the article shows how each responds to distinct political and epistemological conjunctures. It highlights the contributions of Foucauldian genealogy, while addressing its limits regarding resistance and the reappropriation of knowledge-power dispositifs.

Keywords: Michel Foucault; Social Sciences; Genealogy; Historicization; Knowledge-Power

Abstract: Sebbene sia ampiamente utilizzata nelle scienze sociali contemporanee, Foucault ha elaborato una critica radicale della sociologia, in particolare nella sua versione durkheimiana. Attraverso una contestualizzazione storica sia della genealogia che della sociologia durkheimiana, l'articolo mostra come ciascuna di esse risponda a congiunture politiche ed epistemologiche distinte. Esso mette in luce i contributi della genealogia foucaultiana, affrontando al contempo i suoi limiti riguardo alla resistenza e alla riappropriazione dei dispositivi di potere-sapere.

Parole chiave: Michel Foucault; Scienze sociali; Genealogia; Storicizzazione; Sapere-potere

Introduzione

Il rapporto di Michel Foucault con le scienze sociali presenta un paradosso sorprendente: sebbene nessun filosofo francese (ad eccezione, forse, di Bruno Latour) sia così frequentemente citato nelle scienze sociali contemporanee – dove concetti quali governamentalità o biopolitica hanno contribuito a strutturare interi campi di ricerca – le sue opere, così come i corsi tenuti al *Collège de France*, contengono un feroce attacco nei confronti di queste discipline di cui egli mette in discussione tanto i fondamenti epistemologici quanto la capacità di formulare una diagnosi critica del presente.

Il presente articolo si propone di approfondire tale paradosso, individuando le affinità e le linee di frattura che separano la genealogia foucaultiana dalla sociologia – in particolare, nella sua versione durkheimiana, che costituisce il ber-

* Traduzione di Annagiulia Canesso.

saggio principale di Foucault. Piuttosto che limitarsi a un confronto puramente interno tra i due paradigmi, l'obiettivo è quello storicizzare questi due modelli, nati a oltre mezzo secolo di distanza l'uno dall'altro, trattando le scelte epistemologiche e politiche che li caratterizzano come forme di riflessività situata rispetto a due congiunture storiche ben distinte: quella della fine della lunga pace europea del XIX secolo e quella del secondo dopoguerra. A partire da tale esercizio di contestualizzazione, si tratterà infine di individuare gli insegnamenti della genealogia foucaultiana per le scienze sociali e per la scrittura della loro storia.

1. La filosofia a partire da materiali impuri

Il motivo principale del successo riscosso da Foucault al di là dei confini della disciplina filosofica risiede nell'enorme ampliamento del *corpus* da lui intrapreso. Foucault è inizialmente un erede della tradizione francese della storia della filosofia, entro la quale si svolge la sua formazione: i riferimenti a Jean Hyppolite o a Martial Guérout, che permangono nella sua opera fino all'inizio degli anni Settanta, ne attestano la filiazione [Foucault (1969) 1999, p. 8; (1971) 2004, pp. 37-40]. Questa venerabile tradizione aveva sviluppato strumenti particolarmente raffinati per interrogare i testi filosofici, individuare le forme di problematizzazione proprie di ciascun grande autore del canone filosofico e restituire la coerenza della sua architettura concettuale. Foucault eredita queste tecniche di analisi, ma cerca allo stesso tempo di affrancarsi dal limite principale della storia della filosofia, ossia il suo confinamento a un *corpus* molto ristretto di grandi autori. Questa significativa apertura del campo dell'indagine "storico-filosofica" lo ha condotto tanto verso la storia della salute mentale quanto verso quella dei saperi di governo o delle pratiche di sé.

L'idea che sia possibile fare epistemologia e filosofia politica a partire da questo tipo di materiali impuri costituisce forse l'eredità più importante di Foucault. Naturalmente, i filosofi non hanno dovuto attendere Foucault per interessarsi alla storia delle scienze. Ma vi ricercavano sempre il suo elemento più puro, ossia il nucleo di razionalità che sfuggiva alle contingenze del contesto di produzione di questi testi. Tutto ciò che riguardava l'ancoraggio pratico, i legami con le forme di potere o le gerarchie sociali scompariva così a favore di un'operazione di purificazione del contenuto epistemologico. La storia delle scienze che faceva capo alla tradizione filosofica si adoperava pertanto a rarefare la materia epistemologica, per poi trattarla alla stregua dei testi filosofici. La teorizzazione della rottura epistemologica operata da Marx ne *Il Capitale*, così come descritta da Louis Althusser e dai suoi allievi, ha finito così per allineare l'epistemologia delle

scienze sociali alla logica di purificazione messa in atto da Bachelard nelle scienze naturali, creando il massimo divario tra un'ideologia asservita agli interessi sociali e una scienza capace di elevarsi a un diverso piano di verità [Althusser (1965) 2008; Althusser, Balibar, Estabiet, Macherey, Rancière (1965) 2006].

In Foucault si ritrova un approccio diverso, che lo avvicina in modo innegabile alle scienze sociali. Fin da *Storia della follia*, la posta in gioco consiste nel proporre un'analisi allo stesso tempo epistemologica e politica di una forma di sapere – la psichiatria – che non ha raggiunto tale ideale di razionalità e che non può essere separata dal proprio contesto politico e istituzionale di produzione. Fatta eccezione per *Le parole e le cose*, in cui il confronto tra i saperi mette in ombra questo radicamento pratico, le indagini di Foucault mirano tutte, sia nell'ambito dell'archeologia sia in quello della genealogia, a cogliere il funzionamento dei saperi all'interno di dispositivi sociopolitici che non devono essere intesi come semplici applicazioni, ma come condizioni di possibilità di forme di conoscenza di cui contribuiscono a determinare le specificità e le condizioni di accumulazione. Ciò è particolarmente evidente in *Storia della follia*, dove le istituzioni di reclusione costituite dagli ospedali generali svolgono, secondo Foucault, il ruolo di «*a priori* concreto» per la medicina mentale che emerge nel XVIII secolo [Foucault (1961) 2025, pp. 169, 201, 341, 444]. Ciò significa che le condizioni di possibilità della razionalità non appartengono esse stesse all'ordine del razionale, ma a quello del sociale.

Anche se Foucault abbandona la categoria di "istituzione" all'inizio degli anni Settanta [Foucault (2003) 2019, p. 16-17], sostituendola con quella di "dispositivo", l'ambizione di cogliere i saperi in atto, incarnati nelle pratiche e condizionati dal campo di forze politico entro cui si esercitano, lo colloca su un terreno che si sarebbe tentati di definire come quello di un'antropologia politica delle società moderne. Le discipline descritte in *Sorvegliare e punire* potrebbero essere legittimamente interpretate come le tecniche del corpo proprie delle formazioni politiche moderne. Il fatto che i corpi siano oggetto di un addestramento meticoloso, che sottopone i loro gesti e i loro atteggiamenti a un insieme di norme, non costituisce del resto una prerogativa dell'Europa moderna [Mauss (1936) 2017]. Sebbene Foucault non abbia inteso impegnarsi esplicitamente in questo raffronto, uno dei modi più fecondi per cogliere la portata del concetto di disciplina consiste nel mettere a confronto le analisi di *Sorvegliare e punire* con le tecniche del corpo analizzate da Marcel Mauss (che non viene citato nemmeno una volta nell'opera).

Da tale accostamento emerge che la differenza introdotta dalla disciplina imposta negli eserciti e nelle manifatture a partire dal XVII e XVIII secolo è

dovuta soprattutto alla specializzazione e all'epistemologizzazione della produzione delle norme comportamentali, che diventano così oggetto di una vera e propria ingegneria finalizzata a massimizzare la produttività e la docilità dei corpi, come attesta la proliferazione di manuali militari, di trattati pedagogici e di regolamenti di fabbrica analizzati da Foucault. Essa deriva allo stesso tempo dal fatto che la trasmissione delle norme risulta separata dall'inculcazione pratica attraverso l'esempio, che è preponderante nelle tecniche del corpo in numerose società premoderne. *L'esercizio*, inteso come programma concepito su misura e privo di altra finalità se non l'apprendimento stesso, si sostituisce così alla pratica come luogo di interiorizzazione delle norme [Foucault (1975) 1993, pp. 159-190]. Questa specializzazione comporta inoltre una cesura rispetto alle norme che regolano le posizioni, i movimenti e gli atteggiamenti dei corpi all'interno della vasta rete di simboli socio-cosmici che li avvolgono nelle società non moderne. Come mostrano i lavori etnografici di Pierre Bourdieu alla fine degli anni Settanta, la distribuzione spaziale dei villaggi e delle case dei Cabili, così come i percorsi e gli atteggiamenti dei corpi che vi si muovono, sono regolati da una serie di polarità (alto e basso, dentro e fuori, maschile e femminile) che legano analogicamente i gesti quotidiani all'insieme dell'ordine cosmico [Bourdieu (1972) 2003, pp. 61-82, 321-337]. Al contrario, la disciplina opera come un dispositivo di desimbolizzazione, poiché si sforza di sottrarre i corpi a qualsiasi logica diversa da quella della duplice massimizzazione della loro produttività e della loro docilità.

Eppure, Foucault si sarebbe opposto con forza all'idea di descrivere la sua genealogia come un contributo alla sociologia politica delle società moderne. *La società punitiva*, come ho mostrato in *Foucault et la généalogie de la sociologie*, tratta la sociologia come un elemento costitutivo del dispositivo disciplinare, la cui funzione sarebbe quella di rendere accettabile la proliferazione delle discipline, descrivendole come emanazioni della "società" in generale, invece di offrire una diagnosi critica dei progetti politici al servizio dei quali esse operano e dei rapporti di assoggettamento che producono [Foucault (2013) 2016, pp. 255-256; cfr. Salmon 2016, pp. 83-84].

Seppur in forma diversa, questa ambizione di ridimensionamento della sociologia si trova già al centro dell'archeologia delle scienze umane ricostruita in *Le parole e le cose*. La sua volontà di de-individualizzare la storia del pensiero e di privare l'autore della sua sovranità avrebbe potuto condurre Foucault ad avvicinarsi alla sociologia della conoscenza. Il programma di storicizzazione del trascendentale che sottende il concetto di *episteme* appare infatti, sotto molti aspetti, come una riattivazione dell'ambizione che animava *Le forme*

*elementari della vita religiosa*¹. Eppure, Foucault non solo rifiuta di ricondurre il contenuto dei discorsi a determinate posizioni sociali, a gruppi sociali o a trasformazioni morfologiche, ma rovescia la natura stessa della spiegazione che la sociologia della conoscenza intende fornire. Lungi dal costituire un principio di intelligibilità dei cambiamenti socio-cognitivi all'opera nelle società europee, le scienze umane vengono descritte come effetti delle trasformazioni immanenti all'ordine dei saperi, che esse non sono in grado di cogliere e che le condannano a un'imminente obsolescenza – nella misura in cui l'*episteme* moderna, che garantiva la centralità epistemologica della figura dell'uomo, si trova, ai suoi occhi, sul punto di disgregarsi [Foucault (1966) 1967, p. 398].

Tanto nel periodo genealogico quanto in quello archeologico, il rapporto di Foucault con le scienze sociali si configura dunque come agonistico e demistificante: la sfida consiste al tempo stesso nel confrontarsi con le scienze sociali sul loro stesso terreno e nel mettere in luce la loro cecità rispetto alle dinamiche storiche di cui sono il prodotto. Questa ambizione di riduzione costituisce un'eccezione all'interno della sua opera, in quanto la specificità di Foucault risiede piuttosto nella sua capacità di prendere sul serio *corpus* teoricamente screditati. Che si tratti della medicina mentale, di manuali per confessori, dell'economia neoliberale o persino di trattati antichi sulla moralità del matrimonio, egli si impegna a far emergere le questioni teoriche che si intrecciano in *corpus* che fino a quel momento non figuravano nella mappa della storia delle scienze o della filosofia.

Nel corso di tutta la sua opera, e indipendentemente dal punto di partenza, che si tratti della disciplina in *Sorvegliare e punire* o dell'architettura concettuale dell'*episteme* moderna in *Le parole e le cose*, Foucault si rifiuta di prendere sul serio le scienze sociali, e in particolare la sociologia. Ciò è indice del fatto che questa forma di sapere gli pone un problema specifico. Ogni volta che vi si confronta, il gesto foucaultiano è identico: consiste nella decostruzione di un'illusione. Foucault intende infatti non soltanto dimostrare che la sociologia si sbaglia, ma anche individuare le ragioni per cui essa è condannata all'errore, portando alla luce i determinismi più profondi di cui è espressione. Egli si sforza persino, nella bozza di genealogia della sociologia contenuta in *La società punitiva*, di identificare a beneficio di chi tale illusione operi. In altri termini, la sociologia è sempre trattata come una forma di schermo o di sintomo, e le viene così negata la funzione che Foucault rivendica, fin dalla fine degli anni Sessanta, per la filosofia, ossia la funzione di diagnosi del presente [Foucault (1984) 1998; 2023].

1. Su questa convergenza e sui suoi limiti, rimandiamo a Salmon [2026a, pp. 390-396].

2. *Sociologia durkheimiana e analitica foucaultiana: un abbozzo di storicizzazione*

Le riserve di Foucault nei confronti della scuola sociologica francese – che è rimasta il suo principale punto di riferimento in materia di sociologia lungo l'intero arco della sua opera, sebbene nei testi degli anni Ottanta compaiano anche riferimenti a Max Weber² – si fondano su ragioni concettuali profonde. La più rilevante è senza dubbio legata al fatto che Foucault ha sempre rifiutato il concetto di norme sociali. Poiché il suo obiettivo consiste nel mettere in luce la contingenza e l'arbitrarietà delle norme, egli ritiene evidentemente che ricondurre le norme sociali alla morfologia, alla dinamica interna o alle aspirazioni dei gruppi sociali rischi di sottrarle alla critica. Il modello durkheimiano, fondato sull'individuazione delle tendenze immanenti alle società europee per derivarne le norme e i valori attraverso cui esercitare la critica, gli appare colpevole di un'adesione al conformismo morale e intellettuale borghese, di cui egli si è proposto, fin da *Storia della follia*, di svelare il rovescio, affrontando l'ordine sociale a partire dai suoi margini [Foucault (1974) 2011].

Ma è altrettanto importante sottolineare che la critica foucaultiana alla sociologia, così come egli la articola tra l'inizio degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta, non è formulata in un vuoto storico. Foucault nasce nel 1926, il che lo rende parte di quella generazione che ha vissuto la Seconda guerra mondiale durante l'adolescenza. I suoi primi lettori e allievi appartengono alla generazione del dopoguerra, quella che si mobilita nel maggio 1968 contro l'educazione autoritaria della generazione dei genitori, che erano adulti al tempo della guerra. La Seconda guerra mondiale produce infatti uno sconvolgimento profondo non solo nella società francese, ma anche nelle stesse fondamenta delle scienze sociali. Nel campo intellettuale, essa determina una radicale squalifica dell'evoluzionismo sotteso alle scienze sociali fin dalla loro nascita alla fine del XIX secolo e, in particolare in Francia, una delegittimazione del paradigma durkheimiano, che per tutto il periodo tra le due guerre è rimasto, sotto la guida di Mauss, il modello di riferimento della sociologia e dell'antropologia francesi.

L'intero programma politico della sociologia durkheimiana si fonda sull'idea che il compito della sociologia consista nel riassorbire gli squilibri immanenti al percorso storico delle società moderne. Tali squilibri possono manifestarsi, ad esempio, in un divario tra diritto e costumi – nella misura in cui il diritto si trova strutturalmente in ritardo rispetto all'evoluzione delle consuetudini.

2. Si veda il contributo di Florence Hulak in questo numero.

Le patologie delle società moderne derivano inoltre, agli occhi di Durkheim, da un problema di anomia, riconducibile in particolare a un'insufficiente regolazione dell'economia, che la sociologia si propone di reintegrare all'interno di istituzioni corporative. In sintesi, si può affermare che la sociologia di Durkheim non metta radicalmente in discussione la traiettoria storico-politica delle società moderne, che appare ai suoi occhi come caratterizzata principalmente dall'aumento della divisione del lavoro e dall'ascesa dell'individualismo. Il suo obiettivo consiste piuttosto nel diagnosticarne e regolarne le patologie, affinché la dinamica della modernizzazione non comprometta eccessivamente le forme di solidarietà che consentono alle società moderne di mantenere la loro coesione [Callegaro 2015].

Non è difficile comprendere perché questo modo di affrontare il problema politico della modernità risulti poco convincente per la generazione del dopoguerra. L'idea secondo cui la traiettoria intrapresa dalle società moderne sia, nel complesso, quella corretta, e che esse necessitino semplicemente di un supplemento di riflessività o di regolazione per essere ricondotte sulla giusta via, si pone infatti in netto contrasto con le esperienze politiche delle generazioni europee che hanno conosciuto la Shoah, il fascismo e il collaborazionismo in Francia. Il fatto che regimi totalitari e politiche genocidarie possano essere stati prodotti in modo immanente dalle società europee – e, per di più, in nome della difesa delle società europee contro i loro nemici interni – induce piuttosto a mettere in discussione il costo intrinseco di un'adesione di principio all'ordine sociale.

All'indomani della Seconda guerra mondiale, il principale rischio politico non risiede tanto in una carenza di regolazione, quanto piuttosto nella possibilità di una totale presa in carico dell'individuo da parte dei regimi fascisti e comunisti, impegnati a plasmare un uomo nuovo. Si tratta di un elemento particolarmente importante per comprendere il successo dell'analisi della disciplina proposta da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Foucault non stabilisce un nesso diretto tra la descrizione della disciplina e la questione del totalitarismo – categoria di cui fa un uso prudente e che rifiuta di estendere all'insieme delle società europee della seconda metà del xx secolo [Dits et écrits, II, pp. 385-386, le texte s'appelle "Michel Foucault: La Sécurité et l'Etat, je ne sais pas s'il a été traduit]. Tuttavia, la capacità demiurgica di plasmare quasi integralmente le soggettività che egli attribuisce al potere si comprende sullo sfondo della congiuntura politica degli anni Settanta, nella quale la denuncia dei totalitarismi occupa un posto centrale: è nel 1973, due anni prima di *Sorvegliare e punire*, che *Arcipelago Gulag* di Solženicyn viene pubblicato a Parigi. In questo contesto, la

deportazione di popolazioni e la reclusione di massa nelle colonie penitenziarie praticate dal regime sovietico potevano apparire come l'estrema intensificazione di una microfisica del potere operante, seppur a livelli di intensità molto più contenuti, anche in Europa e negli Stati Uniti [cfr. Foucault (1976) 1994].

In quest'epoca, il pericolo principale è rappresentato non tanto dalla deregolamentazione dell'economia o dal ritardo del diritto rispetto ai costumi, come avveniva nella prospettiva dei durkheimiani all'inizio del xx secolo, quanto piuttosto dall'oppressione della soggettività e della sua capacità di resistenza da parte di un potere politico onnipotente. Da questo punto di vista, è significativo che la produzione della forma-individuo venga descritta in *Sorvegliare e punire* come un effetto delle tecnologie disciplinari, e dunque di un rafforzamento della presa del potere sui corpi, piuttosto che come il prodotto di un allentamento dei vincoli di uniformità propri delle società tradizionali, come sostiene Durkheim.

Questo cambiamento della congiuntura politica è inoltre connesso alla storia della costruzione dello Stato sociale, poiché gli anni Sessanta e Settanta rappresentano il momento culminante dell'inquadramento dell'economia capitalista entro la tutela dello Stato-nazione. Il neoliberalismo sta già nascendo – in particolare negli Stati Uniti e in Germania, come Foucault mostra in *Nascita della biopolitica* –, ma negli anni Settanta è ancora ben lontano dall'apparire come la minaccia politica principale.

Come Luc Boltanski ed Ève Chiapello mostrano ne *Il nuovo spirito del capitalismo*, intorno al 1968 e nel decennio successivo si sviluppa una potente ondata di critica delle gerarchie tradizionali e dei vincoli uniformanti operanti nelle scuole, nelle fabbriche o nelle famiglie che destabilizza profondamente il capitalismo negli anni Settanta. Il concetto foucaultiano di disciplina elaborato in *Sorvegliare e punire* può essere inteso come una cristallizzazione teorica di questa ondata di denuncia dell'eccesso di regolazione sociale nelle società del dopoguerra, attraversate da una nuova spinta all'individualismo. Il modo in cui il neoliberalismo riuscirà a trarre vantaggio da tale critica, trasformando l'autonomizzazione dei lavoratori e la rimessa in discussione degli statuti collettivi nel vettore di una nuova forma di allineamento di una forza lavoro divenuta refrattaria al taylorismo, non è ancora decifrabile³.

3. Boltanski e Chiapello attribuiscono la messa in discussione della disciplina lavorativa a una "critica artistica" formulata in nome della piena espressione della creatività individuale. Cfr. Boltanski, Chiapello [(1999) 2014, pp. 159-164]. Facendo dell'individualità un prodotto del potere disciplinare, Foucault ribalta in realtà i termini della critica che in questo periodo si esprime nelle mobilitazioni sociali.

A ciò si aggiunge il fatto che, al termine della Seconda guerra mondiale, l'evoluzionismo era diventato insostenibile. L'idea che le società europee incarnassero il culmine dell'evoluzione sociale – con la gerarchia che tale constatazione comportava nei confronti delle società non europee, allora in piena lotta per la decolonizzazione – era ormai estremamente difficile da difendere. La Seconda guerra mondiale, e in particolare la Shoah, sono state vissute come una sorta di naufragio della civiltà europea, tanto sul piano morale quanto su quello politico. Nel dopoguerra si assiste inoltre a una messa in discussione degli effetti potenzialmente devastanti insiti in qualsiasi gerarchizzazione tra uomini “completi” e altri considerati solo parzialmente sviluppati, o addirittura parzialmente umani. Questa tematica occupa un posto rilevante negli interventi politici di Lévi-Strauss, che per tutto il corso degli anni Cinquanta e Sessanta non cessa di mettere in guardia dal fatto che l'evoluzionismo produca derive politiche estremamente pericolose e difficilmente controllabili [Lévi-Strauss (1973) 2018]. Ai suoi occhi, l'accettazione di forme di gerarchizzazione evoluzionistica delle società comporta un pericolo politico immediato. Ora, Lévi-Strauss è la figura dominante delle scienze sociali francesi tra il 1945 e gli anni Settanta.

Occorre dunque guardarsi dal credere che la critica foucaultiana sia responsabile del crollo del paradigma sociologico classico. Le ragioni della crisi dell'evoluzionismo sociologico sono in larga misura antecedenti. L'egemonia esercitata dall'antropologia strutturale negli anni Sessanta è certamente dovuta, in parte, al nuovo arsenale epistemologico elaborato da Lévi-Strauss, ma anche alla capacità di quest'ultimo di proporre un modello non evoluzionista di confronto e di articolazione tra le società. Foucault, che ha ampiamente attinto alle tecniche di analisi dello strutturalismo – in particolare affermando il primato della sincronia sulla diacronia in *Le parole e le cose* – non ha fatto altro, da questo punto di vista, che registrare l'esito di uno spostamento interno al campo delle scienze sociali.

Se proviamo a estendere questa operazione di storicizzazione alla nascita delle scienze sociali, osserviamo che gli anni di formazione del paradigma durkheimiano, ossia il periodo compreso tra il 1890 e il 1910, coincidono con gli ultimi anni di quella che Karl Polanyi definisce, ne *La grande trasformazione*, la “lunga pace” del XIX secolo europeo [Polanyi (1944) 2010, pp. 37-57 dans l'édition française]. Tale situazione non è priva di analogie con la nostra condizione storica, e questa analogia contiene forse le ragioni della riattivazione contemporanea di tale paradigma. La “lunga pace” del XIX secolo corrisponde ai cento anni che separano le guerre napoleoniche dalla Prima guerra mondia-

le, un periodo durante il quale l'Europa non conosce conflitti armati di rilievo. Le guerre sono state numerose, ma sono rimaste relativamente limitate sia nell'intensità sia nella durata all'interno dell'Europa, mentre la maggior parte dei conflitti che vedevano coinvolti gli Stati europei si sono concentrati negli spazi coloniali, lontani dalle società europee. Si tratta di un secolo segnato da un prodigioso sviluppo dell'economia capitalista, caratterizzato da un livello di circolazione dei flussi finanziari che, nel periodo immediatamente precedente la Prima guerra mondiale, appare comparabile a quello osservabile all'inizio del XXI secolo, e in ogni caso nettamente superiore a quello del capitalismo nazionalizzato del secondo dopoguerra. Gli anni 1890-1910 corrispondono inoltre – un po' come la situazione attuale – a un momento di presa di coscienza della radicale insufficienza della regolazione fiscale: l'imposta sul reddito viene introdotta in Francia soltanto nel 1914.

In altre parole, esistono delle ragioni storiche che spiegano perché la principale sfida politica della sociologia durkheimiana sia stata la regolazione del capitalismo e la costruzione dello Stato sociale. Tre quarti di secolo più tardi, all'inizio degli anni Settanta, è invece la subordinazione completa della vita morale, economica e, più in generale, della vita stessa, intesa come sopravvivenza delle popolazioni, ai regimi totalitari, a emergere come sfida principale. Nel momento in cui Foucault scrive, il ricordo della Seconda guerra mondiale è ovviamente ancora molto vivo. Ma bisogna anche ricordare che le guerre di decolonizzazione si sono appena concluse e che l'ideale socialista sotteso alla sociologia classica è stato incrinato dalla gestione della guerra d'Algeria da parte della Sezione Francese dell'Internazionale Operaia (SFIO) negli anni Cinquanta. Più in generale, la costruzione dello Stato sociale, che oggi appare retrospettivamente come una conquista incontestabile, alimenta in questo periodo il timore che l'eccesso di regolazione politica e l'accrescimento della burocrazia finiscano per soffocare gli individui. Su questo punto, del resto, si può riconoscere a Foucault una certa lucidità critica, poiché egli stesso descrive ciò che chiama la «fobia di Stato» come uno dei tratti dominanti dell'atmosfera politica degli anni Settanta [Foucault (2004) 2005, pp. 73-74].

Questi elementi di storicizzazione consentono di mettere in prospettiva la nostra stessa condizione storica. Da un lato, essa presenta evidenti analogie con quella dei fondatori della sociologia: stiamo giungendo al termine di un lungo periodo di pace europea, caratterizzato da una forte intensificazione degli scambi accompagnata da un progressivo processo di deregolamentazione del capitalismo. Parallelamente, l'esigenza di elaborare una riflessività sulle forme di solidarietà sottese alla divisione del lavoro, e di utilizzarla per rego-

lare i flussi di scambio affidati alla sola logica di mercato, appare pienamente pertinente. Essa costituisce una delle condizioni di possibilità della ripresa, agli inizi del XXI secolo, di un paradigma neo-durkheimiano, di cui la produzione del LIER-FYT offre una buona esemplificazione [cfr. Lemieux 2013; 2018]. Ma, dall'altro lato, si assiste anche alla riemersione di partiti e di regimi che si richiamano all'estrema destra nazionalista – una situazione che richiede un'attenta vigilanza nei confronti di qualsiasi progetto di regolazione morale condotto sotto la tutela di uno Stato nazionale. Il bisogno di regolazione e di solidarietà che esperiamo non può tuttavia liberarci dal sospetto che Foucault nutre nei confronti di un olismo in cui l'invocazione della nazione rischia costantemente di mascherare e di favorire la produzione di asimmetrie di potere.

3. Il contributo della genealogia foucaultiana alle scienze sociali

Il confronto tra il paradigma durkheimiano e la genealogia foucaultiana non ha mai avuto luogo: quando Foucault formula le sue critiche, al termine della stagione strutturalista, esso non annovera ormai quasi più alcun seguace ortodosso. Negli anni Settanta, Pierre Bourdieu, che si sta affermando come figura dominante della sociologia, lavora alla costruzione di un paradigma capace di articolare l'analisi delle società moderne e non moderne in una prospettiva non evoluzionista [Salmon 2023]. Più in generale, le scienze sociali sono, e da questo momento continueranno a essere, alla ricerca di forme di storicizzazione alternative allo schema del progresso unilineare, nonché di forme di critica irriducibili all'idea di un adeguamento del diritto rispetto ai costumi. In questo contesto, non sorprende che le distanze che Foucault mira a stabilire rispetto alla sociologia classica incontrino, almeno in parte, alcune aspirazioni già presenti all'interno del campo delle scienze sociali. Arnault Skornicki ha persino proposto, in *La grande soif de l'État*, di considerare la genealogia come un contributo alla sociologia storica [Skornicki 2015]. Cerchiamo quindi di individuare alcuni dei contributi teorici e metodologici delle indagini foucaultiane, insistendo sulle loro implicazioni per la scrittura della storia delle scienze sociali, la quale non può non venire influenzata da un approccio incentrato sui dispositivi di sapere-potere.

Agli occhi di Foucault, l'antidoto all'evoluzionismo risiede innanzitutto nella categoria della discontinuità, che egli, insieme a Thomas Kuhn, ha contribuito a porre al centro della storia del sapere. L'archeologia foucaultiana ha il merito di rendere sensibili alle rotture che rischiano di sfuggire a una teoria unilineare della modernizzazione. Quando si osservano le cose da molto lon-

tano, le società moderne continuano – secondo uno schema durkheimiano o eliasiano – ad addensarsi, le catene di interdipendenza tra i gruppi sociali a estendersi e la divisione del lavoro a progredire. Ma limitarsi a questo livello macro-storico comporta il rischio di far scomparire una dimensione essenziale della trama del tempo storico, che è costituito anche da capovolgimenti imprevedibili e da rotture improvvise.

Per quanto riguarda la questione della penalità, uno dei campi in cui Foucault si è confrontato direttamente con Durkheim, la critica alla traiettoria della penalità moderna intesa come processo continuo, così come formulato nelle *Due leggi dell'evoluzione penale*, offre diversi spunti importanti. Sebbene si opponga allo spettacolo delle torture, la prigione non può essere interpretata unicamente come il punto di arrivo di un addolcimento delle pene avvenuto nel corso dei secoli. Essa costituisce, secondo l'analisi sviluppata in *La società punitiva* e poi in *Sorvegliare e punire*, una tecnologia punitiva dagli effetti paradossali, tra cui, in particolare, il rafforzamento dei legami tra pena, moralità e religione. La prigione, infatti, è stata concepita e diffusa tra il XVIII e il XIX secolo come una pena dalla finalità moralizzatrice, che doveva consentire il ravvedimento dei detenuti, mentre invece lo schema durkheimiano sostiene che la modernizzazione conduca a una progressiva separazione tra penalità, moralità e religione [Durkheim (1899-1900) 1977, pp. 178-191; Foucault (2013) 2016, pp. 102-103].

La messa in risalto dei dispositivi eterogenei di sapere-potere costituisce un monito salutare contro ogni teoria lineare della modernizzazione. L'obiezione classica rivolta al metodo archeologico è che Foucault non riesca a spiegare le rotture storiche che egli stesso diagnostica. Tale osservazione risulta fondata nel caso di *Le parole e le cose*, opera in cui Foucault teorizza il carattere inesplicabile delle rotture epistemiche – che possono essere constatate e descritte, ma che non sono spiegabili né attraverso la dinamica interna dell'*episteme* precedente né mediante il ricorso a fattori extra-discorsivi. Questa constatazione appare però meno vera per altri lavori foucaultiani, e in particolare per *La società punitiva*, corso nel quale, attingendo a un repertorio marxista piuttosto classico, Foucault collega l'emergere di nuove forme di gestione degli illegalismi al passaggio di egemonia che si verifica, nel corso della Rivoluzione francese, tra la nobiltà dell'*Ancien Régime* e la borghesia industriale e commerciale (La Société punitive, pp. 143-170 dans l'édition française). Si rischia quindi di incorrere in una caricatura contrapponendo la sociologia intesa come teoria esplicativa e predittiva ma lineare a un'archeologia o a una genealogia discontinuista che sarebbe però priva di qualsiasi principio esplicativo. La sfida attuale

consiste piuttosto nel mettere assieme le acquisizioni di entrambe le tradizioni, dotandosi degli strumenti per spiegare socialmente cambiamenti epistemici e politici non lineari.

Una delle sfide della sociologia pragmatica praticata al LIER-FYT consiste nel mettere in relazione la descrizione etnografica delle interazioni localizzate con processi storici di più ampia portata. Tuttavia, il tentativo di connettere direttamente questo livello micro a una dinamica di modernizzazione dotata di massima generalità comporta un rischio: quello di perdere di vista un livello intermedio, in cui i cambiamenti non sono lineari. Il riconoscimento dell'esistenza di uno strato di divenire storico irriducibile agli schemi dell'aumento della divisione del lavoro e dell'allungamento delle catene di interdipendenza – senza per questo invalidare necessariamente l'esistenza di tendenze di lungo periodo, ma piuttosto complicandole attraverso scarti imprevedibili – costituisce un gesto metodologico e teorico importante per lo sviluppo di una sociologia autenticamente storica.

L'analisi foucaultiana dei dispositivi o delle *episteme* eterogenee deve svolgere un ruolo importante nella storia delle scienze sociali. Oggi è necessario poter spiegare l'emergere del "sociale" come problema nel XIX secolo in termini diversi dalla semplice presa di coscienza di un piano di realtà da sempre esistito e che non attendeva che i sociologi per essere scoperto. Nel campo della storia delle scienze, un simile modello è difficilmente difendibile. Ma il principio secondo cui occorre storicizzare la "scoperta", o più precisamente la costituzione del sociale come oggetto di riflessione e di intervento, non implica in alcun modo l'adesione alle conclusioni di Foucault. Florence Hulak ha mostrato, in questo senso, che in *Le metamorfosi della questione sociale* è possibile rintracciare una genealogia del sociale e della sociologia alternativa a quella tratteggiata da Foucault in *La società punitiva* [Hulak 2018]. Sebbene poggi sulle acquisizioni metodologiche della genealogia e affronti la costituzione del sociale a partire dai margini, l'analisi di Robert Castel non si presenta come demistificatrice. Essa è infatti in grado di rendere conto tanto dei dispositivi repressivi che a lungo hanno costituito l'unica risposta al deficit di integrazione sociale, quanto degli effetti emancipatori connessi all'emergere di una riflessività sociologica associata all'emergere di una forma inedita di proprietà sociale garantita da un sistema assicurativo universale [Castel (1995) 2019].

Il rifiuto foucaultiano dell'evoluzionismo non si limita tuttavia alla confutazione dell'idea di una progressione unilineare. A questa frammentazione del tempo storico si accompagna il rifiuto di trattare la società come una totalità coerente alla quale ricondurre la produzione delle norme sociali (e, allo stesso

tempo, la loro evoluzione storica). L'espressione più netta di questo rifiuto si trova in *La società punitiva*, dove Foucault contesta la definizione durkheimiana del crimine come oggetto di una riprovazione universale e del diritto come cristallizzazione della coscienza collettiva [Foucault (2013) 2016, pp. 24-25]. A questa lettura unanimista, Foucault sostituisce l'analisi delle strategie di gestione degli illegalismi attraverso cui le classi dominanti, e in particolare la borghesia, sono progressivamente riuscite a criminalizzare le violazioni della proprietà, fino a quel momento tollerate o persino considerate legittime – una strategia nella quale la prigione assume un ruolo centrale, in quanto mezzo per costituire la delinquenza come un ambito separato dalle classi popolari.

La domanda foucaultiana rispetto alle norme consiste sempre nel domandarsi a cosa servano e a vantaggio di chi esse operino. Lo smascheramento delle lotte di potere che si celano dietro l'invocazione di ideali morali e politici costituisce la dimensione propriamente nietzschiana della sua genealogia [cfr. Nietzsche (1887) 1984]. Foucault opera così un capovolgimento radicale rispetto all'ideale durkheimiano di un governo inteso come organo riflessivo in grado di articolare le aspirazioni indistinte e gli ideali latenti nella coscienza collettiva. Nelle sue indagini genealogiche si tratta, di volta in volta, di portare alla luce il sospetto relativo agli interessi particolari che utilizzano le norme a proprio vantaggio e di ricostruire i processi attraverso i quali le tattiche locali sono progressivamente riuscite a colonizzare l'apparato dello Stato.

Questa vigilanza è salutare, poiché è innegabile che ogni norma produca effetti di dominio e di esclusione che meritano di essere sottoposti a critica. Che si tratti di norme di genere, di norme fisiche, di canoni di bellezza o di norme scolastiche, è indubbio che producano sofferenza in coloro che vengono giudicati inadeguati rispetto a esse. Le distinzioni che introducono tra soggetti conformi e non conformi producono, inoltre, effetti morali e politici potenti, che operano a vantaggio dei gruppi dominanti, del capitalismo, del patriarcato, e così via.

Anche rifiutando la riduzione delle norme a un'imposizione dall'alto, come comporta il modello disciplinare, non è possibile tornare indietro rispetto alla diffidenza foucaultiana nei loro confronti. Esiste oggi una forma di ipersensibilità critica agli effetti di oppressione esercitati dalle norme che fa parte della nostra modernità morale e politica. In questo senso, il caso della missione civilizzatrice rivendicata dal colonialismo europeo assume un valore paradigmatico: ogni affermazione di una norma politica o scientifica, per quanto elevata, deve ormai prestare attenzione alle logiche di dominio che l'invocazione di tali norme rischia di alimentare.

Questa diffidenza comporta implicazioni profonde per l'analisi della formazione degli stessi saperi socio-antropologici. Non è infatti lecito attendersi che la storia delle scienze sociali rilasci certificazioni di innocenza politica a favore di tali discipline. È indiscutibile che le forme di sapere e di indagine sulla società sviluppatesi nel corso del XIX secolo non siano nate in uno spazio privo di consistenza politica, e che non si siano poste finalità esclusivamente filantropiche o emancipatorie. L'autonomia del campo scientifico delle scienze sociali è un fenomeno estremamente recente, per lo più successivo alla Seconda guerra mondiale. In precedenza, le prime forme di indagine e di accumulazione di conoscenze empiriche sulla famiglia, sulle condizioni di lavoro, sulle abitudini operaie o sui costumi dei popoli colonizzati erano promosse da istanze quali il padronato, lo Stato o l'amministrazione coloniale. Coloro che disponevano delle risorse necessarie a condurre tali indagini miravano a intervenire sulle collettività oggetto di studio, e tale intervento era generalmente orientato alla preservazione o al rafforzamento delle asimmetrie sociali e delle forme di dominio politico. Uno dei contributi della genealogia consiste dunque nel mostrare che l'origine dei saperi, in riferimento tanto alle scienze sociali quanto alle altre scienze, è sempre impura.

Il problema è che la ricerca delle cattive intenzioni che hanno presieduto all'avvio dei programmi di ricerca nelle scienze sociali tende troppo spesso a occultare una questione altrettanto rilevante, ossia le successive trasformazioni di questi saperi e la loro eventuale riappropriazione da parte di lotte o di gruppi capaci di alterarne il valore e gli effetti. L'articolo che Hulak ha dedicato a Robert Castel, *Le social et l'historique*, mostra chiaramente che esistono delle alternative all'approccio demistificatorio del metodo genealogico. In una prospettiva particolarmente foucaultiana, *Le metamorfosi della questione sociale* evidenzia come le politiche assistenziali siano originariamente legate alla volontà di confinare i vagabondi e di ridurre all'obbedienza una forza lavoro ribelle. La questione consiste tuttavia nel sapere se portare alla luce questa origine sia sufficiente a condannare lo Stato sociale. La risposta di Castel è negativa, poiché gli obiettivi repressivi che hanno presieduto ai primi dispositivi di indagine sociale, di assistenza ai bisognosi e persino di assicurazione non impediscono che tali dispositivi siano stati successivamente trasformati e reimpiegati, nel corso del XX secolo, verso finalità opposte a quelle che ne avevano orientato la genesi. La nascita di un sistema di assicurazione obbligatoria per tutti rappresenta così, nella prospettiva di Castel, un superamento della mera logica del controllo sociale.

Per citare un altro esempio di questa irriducibilità dei saperi alle intenzioni che li hanno generati, si può ricordare che *Il Capitale* di Karl Marx è stato scritto attingendo ampiamente ai *Blue Books*, i resoconti del Parlamento britannico, che era un Parlamento borghese. È dunque a partire da un sapere prodotto con finalità di regolazione piuttosto che di critica dello sfruttamento operaio che è stata formulata una critica sistematica del capitalismo. Non c'è quindi alcun bisogno di edulcorare la nascita delle scienze sociali per farne qualcosa di diverso da un sapere di dominio.

Sebbene Foucault insista sulla reversibilità dei dispositivi di potere e diagnostichi in più casi intrecci o riappropriazioni di una forma di potere da parte di un'altra, egli non fornisce alcun esempio di trasformazione di un dispositivo di dominio in risorsa emancipatoria. Ciò non è casuale: riducendo le norme a strategie politiche e a strumenti di dominio, Foucault si è privato di una teoria articolata della resistenza. Nei testi degli anni Settanta, la resistenza assume la forma di una pura fuga dalle norme, come se l'indisciplina bastasse a se stessa: essa prende corpo nel momento in cui l'operaio rifiuta di rientrare in fabbrica, di mostrare il proprio libretto. Ma Foucault non cerca mai di articolare questo momento di rifiuto dell'obbedienza in una storia delle mobilitazioni collettive operaie. L'analitica foucaultiana dei dispositivi disciplinari conduce così a una completa asimmetria tra dominanti e dominati, nella quale diventa difficile concepire un movimento organizzato dei dominati. Nonché, ancor di più, la possibilità che essi giungano a trasformare i dispositivi di sapere-potere in cui si trovano immersi.

Su questo punto condivido l'analisi che Hulak ha elaborato della categoria della sollevazione. Foucault tende infatti a separare il momento della sollevazione dagli obiettivi che essa persegue [Hulak 2021]. Risulta però problematico distinguere l'atto di resistenza da ciò in nome di cui si resiste, e non soltanto per pensare l'emancipazione, poiché le norme in nome delle quali si esercita la resistenza sono a loro volta portatrici di una potenziale violenza. Il caso della rivoluzione iraniana, di cui Foucault ha seguito le vicende, è da questo punto di vista esemplare. Se si vuole concepire la resistenza come pratica, occorre riconoscere che essa si sviluppa in nome di norme alternative, che sono peraltro spesso oggetto di aspri dibattiti all'interno dei movimenti sociali o delle mobilitazioni politiche. Ne deriva che la questione politica rilevante non consiste tanto nel sapere se sia possibile sfuggire al dominio delle norme, quanto nel determinare quali norme valga la pena difendere, tenendo conto del fatto che queste stesse norme potrebbero, in seguito, produrre effetti imprevisti e persino deleteri.

Portata alle estreme conseguenze, la riduzione delle norme a strumenti di dominio, che costituisce il principale fattore di incompatibilità dell'approccio foucaultiano con le scienze sociali, ci sembra costituire, allo stesso tempo, un ostacolo a una vera genealogia dei dispositivi di sapere-potere. Il riconoscimento della realtà sociale delle norme, che cristallizzano le aspettative di giustizia dei gruppi sociali, e in nome delle quali essi sono in grado di mobilitarsi, rappresenta infatti un presupposto indispensabile per analizzare le lotte per il controllo di tali norme che vedono contrapposti coloro che aspirano all'autorità politica. In altri termini, uno dei compiti più urgenti per garantire un incontro produttivo tra la genealogia foucaultiana e le scienze sociali ci sembra consistere nell'elaborazione di una concezione dell'esercizio del potere alternativa a quella disciplinare⁴. È in questa direzione che ne *L'empire de la supervision* abbiamo cercato di sviluppare una teoria della cattura normativa, volta a mostrare come la condizione di possibilità della colonizzazione dell'India risiedesse nella capacità dei britannici di appropriarsi delle norme dei colonizzati al fine di rendere stabile il dominio coloniale [Salmon 2026b].

Bibliografia

- Althusser L. [(1965) 2008], *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine.
- Althusser L., Balibar É., Establier R., Macherey P., Rancière J. [(1965) 2006], *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Boltanski L., Chiapello È. [(1999) 2014], *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bourdieu P. [(1972) 2003], *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Castel R. [(1995) 2019], *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Mimesis, Milano-Udine.
- Durkheim É. [(1899-1900) 1977], Due leggi dell'evoluzione penale, in M. Ciacci, V. Gualandi, eds., *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna, pp. 178-205.
- Foucault M. [(1961) 2025], *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.

4. È vero che Foucault non si limita al paradigma disciplinare. Per un'analisi delle ragioni per cui Foucault non riserva alcuno spazio alle norme sociali nell'ambito dello studio della governamentalità, mi permetto di rinviare a Salmon [2024].

- Foucault M. [(1966) 1967], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1969) 1999], *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1971) 2004], *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. [(1974) 2011], A proposito della prigione di Attica, *Studi sulla questione criminale*, 3, pp. 37-47.
- Foucault M. [(1975) 1993], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. [(1976) 1994], Michel Foucault : crime et châtements en URSS et ailleurs..., in Id., *Dits et Écrits, III, 1976-1979*, Gallimard, Paris, pp. 63-74.
- 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. [(2003) 2019], *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2004) 2005], *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.
- Hulak F. [2018], Le social et l'historique Robert Castel face à Michel Foucault, *Archives de philosophie*, 81/2, pp. 387-404.
- Hulak F. [2021], Michel Foucault et E.P. Thompson. Penser la résistance, in A. Broszat, D. Lorenzini, eds., *Foucault et... Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Vrin, Paris, pp. 185-201.
- Lemieux C. [2013], Ambition de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 76/4, pp. 591-608.
- Lemieux C. [2018], *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.
- Lévi-Strauss C. [(1973) 2018], *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano.
- Mauss M. [(1936) 2017], *Le tecniche del corpo*, ETS, Pisa.
- Nietzsche F. [(1887) 1984], *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano.
- Polanyi C. [(1944) 2010], *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Salmon G. [2016], Foucault et la généalogie de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 79/1, pp. 79-102.

- Salmon G. [2023], Bourdieu, the Demystifying Power of Individualism and the Crisis of Anthropology, in P. Heywood, M. Candea, eds., *Beyond Description: Anthropologies of Explanation*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 104-124.
- Salmon G. [2024], La réalité des normes : pour une histoire du gouvernement sociopolitique, in I. Alfandary, J. Cohen, S. Laugier, R. Zagury-Orly, eds., *Où va la philosophie française ?*, Vrin, Paris, pp. 163-173.
- Salmon G. [2026a], Logical Conformism and Moral Conformism among the Moderns: What Remains of Durkheim's Sociology of Knowledge?, in M. Fournier, P. Carls, eds., *The Elgar Companion to Durkheim*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 385-405.
- Salmon G. [2026b], *L'empire de la supervision. Capture des savoirs et gouvernement colonial dans l'Inde britannique*, La Découverte, Paris.
- Skornicki A. [2015], *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies ordinaires, Paris.

Pierre Bourdieu e la sociologia critica alla prova dello Stato

Cédric Moreau de Bellaing, Michel de Fornel*

Abstract: The article critically rereads the tensions in Bourdieu's sociology of the state. The first part addresses the shift from legitimacy to legitimation and shows how the primacy of unveiling makes it difficult to think the welfare state beyond the logic of domination. The second part examines Bourdieu's sociolinguistics, challenging the idea of official language as a state artefact and foregrounding the vernacular to rethink the relation between state and political society.

Keywords: Bourdieu; State; Language; Domination; Welfare State

Abstract: L'articolo rilegge criticamente le tensioni della sociologia dello Stato di Bourdieu. La prima parte tratta dello slittamento dalla legittimità alla legittimazione e mostra come il primato dello svelamento renda difficile pensare soprattutto lo Stato sociale oltre la logica del dominio. La seconda parte interroga la sociolinguistica bourdieusiana, criticando l'idea della lingua ufficiale come artefatto statale e valorizzando il vernacolare per ripensare il rapporto tra Stato e società politica.

Parole chiave: Bourdieu; Stato; Linguaggio; Dominazione; Stato sociale

I. Il sociale dello Stato

Alla base di questo testo vi è una certa ambivalenza. Da un lato, tornare su Pierre Bourdieu è motivo di entusiasmo, tanto la sua opera è stata centrale per la disciplina sociologica ma anche per il mio stesso percorso intellettuale; dall'altro, la richiesta da cui il testo prende le mosse ha qualcosa di vertiginoso, nella misura in cui lavorare, *da sociologo*, sul rapporto di Pierre Bourdieu con la filosofia è un'impresa complessa, se non si conduce a propria volta un'indagine. Per questo motivo, il testo affronterà più specificamente l'articolazione tra sociologia e filosofia a partire da una serie di interrogativi sui modi in cui la sociologia bourdieusiana si è rapportata allo Stato e, più in particolare, allo Stato sociale.

* La parte *I. Lo Stato sociale*, composta dai paragrafi 1, 2, 3 e 4, è scritta da Cédric Moreau de Bellaing; la parte *II. Il linguaggio dello Stato*, composta dai paragrafi 5, 6 e 7, è scritta da Michel de Fornel. Traduzione di Giulio Pignatti.

1 La sociologia dello Stato di Bourdieu: dalla legittimità alla legittimazione

Per farlo, bisogna ripartire dalla tensione all'opera nei corsi di Bourdieu sullo Stato tra lo Stato come strumento di dominio, da un lato, e lo Stato come vettore d'integrazione, dall'altro. In secondo luogo, occorre considerare anche l'ambivalenza tra ciò che il sociologo chiama Stato 1 e Stato 2 in questi corsi, distinzione che non coincide con la prima opposizione, resa celebre come polarità tra «mano destra» e «mano sinistra» dello Stato [Bourdieu (2012) 2013; 2021]. A ciò si aggiunge il problema che si è costantemente presentato a Bourdieu, quello della tensione tra sociologia e Stato, vale a dire: come pensare le pratiche sociali e le istituzioni, e in particolare lo Stato, senza riprodurre le categorie di pensiero dello Stato? Queste tre serie di tensioni mettono così in luce una duplice posta in gioco, metodologica e politica, che, nella prospettiva assunta dal presente testo, costituisce due modalità di uno stesso problema, che occorrerà esplicitare.

Nel suo contributo al volume della collana “Raisons pratiques” intitolato *État et société politique*, Dominique Linhardt ha esplorato le ragioni sociologiche di tali ambivalenze in Bourdieu – in particolare di quella tra Stato 1 e Stato 2 [Linhardt 2018]. In questo testo ci invita a concentrare l'attenzione su un punto particolare della sociologia dello Stato di Bourdieu, che costituisce al tempo stesso una modalità e una spiegazione di questa ambivalenza rispetto all'istituzione statale. Essa dipende dal fatto che Bourdieu, in fondo, riproduce ciò che si potrebbe chiamare un errore nella ricezione di Max Weber in Francia. E, benché sia ben lontano dall'essere il solo a commetterlo, egli in un certo senso lo amplifica, fornendo una definizione dello Stato che si modella su quella di Weber, così come appare nella traduzione di *Economia e società*, ma alla quale aggiunge al «monopolio della violenza fisica legittima» [Weber (1922) 1995] quello della «violenza simbolica legittima». Attraverso questa aggiunta si approfondisce la riduzione già evidente nella traduzione francese dell'opera del sociologo tedesco della definizione weberiana, che associa la nozione di *Herrschaft* alla “violenza legittima”, mentre essa rinvia altrettanto a un “potere legittimo”. Così, la definizione dello Stato fornita da Bourdieu accentua ulteriormente la torsione della definizione weberiana introdotta in occasione della sua pubblicazione in francese, estendendo ancor di più l'importanza che si presume la violenza occupi nella sua comprensione sociologica. Questo, del resto, complica il compito di Pierre Bourdieu quando si trova confrontato con la necessità di pensare lo Stato sociale, la sua mano sinistra, dal momento che il lavoro della sociologia aperto dalla sua definizione dello

Stato consisterebbe piuttosto nell'interessarsi ai modi in cui il dominio statale si riproduce, tanto fisicamente quanto simbolicamente, e ciò anche attraverso lo Stato sociale.

Ora, occorre cercare di comprendere le conseguenze di questa associazione/fusione tra Stato e violenza, per poi spiegare ciò che l'ha resa possibile. A tal fine, conviene prendere le mosse da un punto circoscritto della sociologia dello Stato di Bourdieu in cui tale associazione si manifesta chiaramente. Si tratta di ciò che egli dice a proposito della genesi del controllo dell'attività delle organizzazioni burocratiche. In due articoli di *Actes de la recherche en sciences sociales* sulla genesi dello Stato, Bourdieu si interessa al passaggio dal potere personale al potere burocratico al vertice dello Stato. Egli insiste sul ruolo dei chierici e mostra come questi abbiano mobilitato e convertito capitali specifici, accumulati nel corso della loro esistenza, per assicurarsi il monopolio delle risorse più propriamente statali nella costruzione di un campo amministrativo in via di autonomizzazione.

L'emergere dello Stato moderno passa dunque attraverso operazioni di dissociazione tra l'autorità dinastica e l'autorità burocratica, mediante un certo numero di procedure, e in particolare attraverso l'allungamento delle catene di delega dell'autorità e della responsabilità. Si genera così un «vero e proprio *ordine pubblico* basato su una certa reciprocità nelle stesse relazioni gerarchiche: l'esecutore è al tempo stesso controllato e protetto dai governanti; e, dal canto suo, egli controlla e protegge i governanti» [Bourdieu (1997) 2005, p. 59]. Si instaurano allora sistemi di interdipendenza e di controllo reciproco che costituiscono il fondamento del campo amministrativo così come lo intende Bourdieu, facendo della questione del controllo del potere pubblico, e in particolare della forza pubblica da parte di un'istituzione interna, un elemento cruciale della costruzione sociale e storica degli Stati moderni. Ma, evidentemente, Bourdieu non si ferma qui, perché ciò equivarrebbe a ratificare una rappresentazione molto contrattualista, liberale, di tale costruzione. Compie quindi un passo ulteriore mostrando che la messa in opera di questi servizi burocratici di controllo si iscrive in una dinamica duplice, che egli riassume nella formula secondo cui si tratta di «controllarsi per controllare meglio»: «contro la molteplicità delle critiche che ne denunciano l'impotenza, l'opacità, la corruzione e molti altri vizi ancora, le burocrazie statali cominciano molto presto a difendersi pretendendo di controllare se stesse» [Bourdieu, Christin, Will 2000, p. 7, trad. nostra]. Si comprende dunque che la creazione di istituzioni specializzate nel lavoro di valutazione risponde a una necessità di legittimazione di fronte al peso crescente delle critiche rivolte da ogni parte allo Stato.

Bourdieu sostiene così che le forme di controllo interno che compaiono in Europa tra XVIII e XIX secolo fanno parte di un arsenale strategico – impensato come tale – che non solo offre alla burocrazia mezzi di giustificazione, ma costituisce la condizione stessa della sua espansione. Nel suo discorso si opera surrettiziamente uno slittamento dello sguardo sociologico dalla nozione di legittimità a quella di legittimazione, essendo la legittimità considerata l'esempio stesso di una categoria di pensiero di Stato. È in questi termini che si comprende davvero l'invito di Bourdieu a guardare sotto una nuova luce gli apparati di sorveglianza, fermo restando che il «controllo burocratico» non costituisce più «in alcun modo un limite al potere della burocrazia», ma piuttosto il suo «fondamento stesso» [*ivi*, p. 8, trad. nostra]. In questa prospettiva, il controllo burocratico appare come una forma di giustificazione che dissimula tecniche propriamente statali di legittimazione, tanto più efficaci quanto più sono misconosciute. È questo il principio stesso della violenza simbolica. Contro le teorie liberali dell'equilibrio dei poteri e del controllo delle istituzioni, tale controllo non limita dunque il potere della burocrazia; o, quantomeno, questo non ne rappresenta l'obiettivo principale. Esso costituisce in realtà ciò che Bourdieu pone a fondamento del funzionamento dell'intera burocrazia. Le garantisce, attraverso il gioco della violenza simbolica, una base e una durata, senza le quali la burocrazia non potrebbe reggersi.

Non si tratta di contestare la fondatezza di questa tesi, né tanto meno di presentare diversamente l'accrescimento delle interdipendenze che ha condotto all'emergere delle istanze di controllo interno. Ciò su cui bisogna qui insistere è l'operazione essenziale cui Bourdieu procede regolarmente e che in questo esempio si lascia vedere in modo particolarmente evidente: il passaggio dalla legittimità alla legittimazione. Per operare questo spostamento, Bourdieu ha messo in primo piano il lavoro dei chierici, il loro investimento nello Stato, e dunque un'interpretazione strettamente interna dei principi di controllo, secondo la quale è necessario che il controllo trovi posto all'interno delle burocrazie stesse, in modo che le sue istanze assicurino allo Stato la solidità richiesta dalla sua costruzione.

Dal punto di vista della metodologia sociologica, si può senz'altro ammettere il passaggio dalla legittimità alla legittimazione, se l'idea è quella di sviluppare una comprensione processuale del fenomeno sociale studiato. Ciò corrisponderebbe perfettamente alle esigenze metodologiche – processuali e relazionali – richieste dalla sociologia che ci si propone di praticare al LIER e, più in generale, dalla sociologia *tout court*. Ma nei lavori di Bourdieu non è di questo che si tratta, o comunque non soltanto di questo. Il gesto decisivo,

l'operazione implicata in questo spostamento, che è in realtà un gesto quasi inaugurale, è in effetti lo svelamento. Le implicazioni di questo scarto sono state analizzate in modo illuminante da Olivier Favereau in un testo che individua, nell'opera di Bourdieu, l'importanza cardinale di questo slittamento dalla legittimità alla legittimazione [Favereau 2001]. Egli mette bene in luce ciò che ritiene essere, in Bourdieu, una riduzione del diritto, produttore di legittimità, a quella che chiama una pura forza auto-giustificata, una giustificazione al servizio della forza. Questo punto è stato poi ripreso da Bruno Latour nella sua opera sul Consiglio di Stato francese [Latour (2002) 2020].

Quali sono, allora, le conseguenze di questo slittamento più o meno surrettizio? L'operazione di svelamento orienta la descrizione e la comprensione di ciò che fanno le istanze di controllo interno e rende difficile tanto la spiegazione del loro funzionamento quanto la previsione delle difficoltà e la loro critica al di là della stessa operazione di svelamento [Gardella, Grossi 2023; Lemieux 2009]. Questo slittamento ostacola profondamente la condotta delle une e delle altre. Non perché la definizione che Bourdieu fornisce delle istanze di controllo interno sia falsa, ma perché è parziale. Bourdieu sapeva certamente che queste istanze fanno più che un lavoro di legittimazione del corpo politico. Ma ai suoi occhi era questo l'aspetto che occorreva mettere in primo piano come risultato del lavoro sociologico, non appena ci si confronta con la questione dello Stato. Ritroviamo qui la tensione che orienta il modo in cui la sociologia tratta della "mano sinistra" dello Stato dal momento in cui è il linguaggio del dominio a fornire il quadro interpretativo. In questa prospettiva, il lavoro sociologico deve darsi come priorità quella di svelare le tecniche di legittimazione dei dominanti che fanno esistere l'istituzione statale, anche quando si tratta di istanze di controllo che potrebbero essere percepite come forme endogene di critica, all'interno della burocrazia stessa. Inoltre, questo lavoro deve anche rendere conto delle conseguenze di tali tecniche riguardo al gruppo sociale che le mette in opera, che si è specializzato nella concentrazione di un genere particolare di capitale e che, per questo, ha acquisito un'autonomia relativa. La questione che allora si pone è sapere perché e a quale fine Bourdieu ritenga che sia in questo modo che il sociologo debba lavorare.

2. All'origine dello svelamento: Bourdieu di fronte a se stesso

Il caso del controllo del controllo interno è esemplare del metodo che Bourdieu ha cercato di applicare in termini generali. Vi è una spiegazione metodologica e politica di questa priorità accordata allo svelamento: tale operazione

dovrebbe consentire ai ricercatori e alle ricercatrici di rompere con le categorie di Stato per accedere a un livello di comprensione del mondo sociale che non sia alterato dal pensiero diffuso dall'istituzione statale. Rompere con le categorie di Stato dovrebbe allora permettere al sociologo di accedere alla realtà del funzionamento dei rapporti di potere, siano essi economici, politici o culturali, nella misura in cui sono sempre sovradeterminati da differenziali tra posizioni sociali.

I mezzi di cui Bourdieu si è dotato per compiere questo lavoro sono noti: essi costituiscono per noi sociologi un'eredità importante. Si tratta, in particolare, dei concetti di campo e di *habitus*. Svelare la realtà sociale significa infatti anzitutto – per dirlo con le parole di Bourdieu – assumere un momento oggettivista, che consiste nel descrivere le «strutture oggettive, indipendenti dalla coscienza e dalla volontà degli agenti, che sono capaci di orientare o di contraddire le pratiche o le rappresentazioni di questi ultimi» [Bourdieu (1987) 2013, p. 161]. Strutture che trovano la loro espressione massima in ciò che egli chiama campi, la cui natura è eminentemente relazionale: i campi sono infatti costellazioni di posizioni le cui coordinate sono determinate dagli scarti, dalle differenze, tra le posizioni che racchiudono. Si tratta dunque di strutture oggettive che esistono *solo perché* esistono differenziali di posizione in spazi sociali determinati. Da qui la dimensione relazionale del modo in cui devono essere comprese. Il secondo momento consiste poi nel descrivere gli *habitus*, sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, schemi di percezione, di pensiero e di azione, di cui è possibile elucidare la genesi sociale e che occorre sempre comprendere in rapporto a differenti campi. Ora, identificare correttamente le posizioni e i differenziali di posizione che fanno esistere un campo presuppone la conquista di una posizione di osservazione esterna che permetta, al tempo stesso, di comprenderne le dinamiche interne. Nell'analisi bourdieusiana del campo, bisogna coglierne le regole, il suo *nomos*, le strategie degli *insider*, così come quelle di coloro che si adoperano per sovvertirle, ecc. E per farlo occorre operare quella rottura epistemologica che Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron hanno tematizzato ne *Il mestiere di sociologo*, e che, precisamente, prende forma sul piano metodologico come operazione di svelamento [Bourdieu, Chamboredon, Passeron (1968) 1976].

Tuttavia, lo svelamento non ha soltanto una finalità metodologica; esso ha anche, sebbene in modo implicito, obiettivi politici. La denaturalizzazione dei rapporti sociali è un'operazione ampiamente valorizzata da Bourdieu, e molti sociologi concordano volentieri con lui nel ritenere che si tratti di un obiettivo scientifico e normativo della sociologia. In questo senso, l'operazione ha effettivamente un fine politico e può apparire come una traduzione politica della

sociologia. Certo, non era questo a preoccupare Bourdieu quando si è avviato alla pratica delle scienze sociali: nel suo percorso, la questione dell'impegno politico è relativamente secondaria. Non si tratta dunque, qui, di ridurre l'importanza metodologica dello svelamento a un'intenzione politica. Questa operazione è *anzitutto* un metodo scientifico che in seguito, e soltanto in un secondo momento, apparirà agli occhi di Bourdieu come una modalità di intervento critico del sociologo, nel momento in cui egli inizierà ad articolare la propria sociologia con una forma di azione politica. Va detto che, nel momento in cui Bourdieu forgia i suoi principali concetti, cioè negli anni Sessanta, l'operazione consistente nel proporre una comprensione dell'esperienza politica mediante la rivelazione di cose nascoste è largamente diffusa nel mondo sociale; da questo punto di vista, Bourdieu è l'espressione, sul piano accademico, di una tendenza psicogenetica che attraversa l'intera società francese.

Ma la sua estensione politica sopraggiunge solo negli stessi anni in cui Bourdieu tiene i suoi corsi sullo Stato. Una delle opere che meglio rendono conto, al tempo stesso, di questa preoccupazione dell'autore e della sua centralità nel momento storico in cui essa si colloca è *La miseria del mondo*. Quest'opera mette abbastanza chiaramente in evidenza che ciò che si trova al cuore dell'articolazione proposta tra sociologia e politica è lo svelamento, nella misura in cui il libro ha come fondamento normativo l'idea che la presa di coscienza individuale dei rapporti di potere all'opera in ogni società sia ciò che deve fungere da vettore di politicizzazione. Ciò risulta evidente, ad esempio, in quel celebre passo d'intervista presente nel libro in cui Bourdieu esorta dei giovani a prendere coscienza delle determinazioni che pesano su di loro, per cercare di liberarsene [Bourdieu (1993) 2015]. E, per comprendere bene la posta in gioco insieme metodologica e normativa dello svelamento, bisogna vedere che esso rappresenta il mezzo per accedere a una comprensione del cambiamento sociale e dell'emancipazione, o più precisamente di ciò che li ostacola. Del resto, è anche in questo modo che Bourdieu è stato spesso recepito, talvolta in maniera del tutto caricaturale, come il pensatore per eccellenza della riproduzione sociale e dei suoi meccanismi, tanto più efficaci quanto più sono misconosciuti.

In una prospettiva di sociologizzazione del lavoro sociologico di Bourdieu, si può cercare di comprendere l'importanza del gesto dello svelamento nella sua sociologia in due modi. Il primo consiste nel comprenderla alla luce della sua traiettoria personale. Ricordiamo alcuni elementi della biografia di Pierre Bourdieu. Nato nel 1930 nel Béarn, era figlio di un padre dapprima contadino e poi postino, e di una madre anch'essa proveniente da un ambiente rurale di piccoli proprietari fondiari. Bourdieu segue una traiettoria che si potrebbe dire

esemplare dal punto di vista della meritocrazia francese: viene notato nel liceo di Pau da uno dei suoi insegnanti, ex allievo dell'École normale supérieure, che gli consiglia vivamente di iscriversi alla classe preparatoria del liceo Louis-le-Grand. Egli lo fa ed entra all'ENS Ulm, a Parigi, dove supera con successo l'*agrégation* di filosofia. Inizia allora una tesi di filosofia delle scienze sotto la direzione di Canguilhem, che finisce però per abbandonare a vantaggio del proprio interesse per l'etnologia, sviluppato in particolare durante il servizio militare in Algeria nel corso della guerra. Tornato in Francia, diviene assistente di Raymond Aron alla Facoltà di Lettere dell'Università di Parigi e si unisce al Centre européen de sociologie. Diventa poi *maître de conférences* a Lille, quindi all'École Pratique des Hautes Études, la cui sesta sezione diverrà l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, prima di essere eletto al Collège de France.

Si tratta di una restituzione molto condensata del suo percorso, che ne cancella molti aspetti e che senza dubbio non è così lineare, ma che permette di mettere in evidenza come la traiettoria di Bourdieu si lasci descrivere agevolmente come un prodotto della meritocrazia repubblicana. E tuttavia, ciò non gli ha impedito di avere regolarmente l'impressione di urtare contro muri sociali e di non partecipare pienamente alla posizione sociale che occupava oggettivamente. Inoltre, Bourdieu ha risposto favorevolmente a incarichi pubblici, tra cui la realizzazione di un rapporto sull'istruzione, al termine del quale non è riuscito né a far ascoltare la propria analisi della riproduzione sociale attraverso la scuola né a promuovere le proprie proposte di riforma in materia. Si tratta di una sequenza che, manifestamente, a quanto riferiscono le persone che gli sono state vicine, lo ha segnato. Si è dunque tentati di interpretare l'importanza che lo svelamento riveste nella sociologia di Bourdieu come un tentativo di comprendere ciò che non ha funzionato nella sua stessa ascesa sociale, pure prodigiosa, e, correlativamente, l'inerzia delle classificazioni sociali di cui egli avrebbe sofferto, pur avendo accumulato tutti i titoli della nobiltà universitaria e finendo per occupare le posizioni accademiche più prestigiose. È una pista indubbiamente interessante, ma alla quale occorre aggiungere un elemento cruciale, offertoci dalla sociologia della conoscenza di Norbert Elias e di Karl Mannheim.

3. Abbozzo di una sociologia della conoscenza: alle radici del metodo di Bourdieu

Norbert Elias ha posto al centro del proprio lavoro ciò che ha chiamato il problema generale dell'evoluzione storica, di cui il processo di civilizzazione non costituisce in realtà che un aspetto, da lui trattato nel secondo volume

de *Il processo di civilizzazione* [Elias (1939) 1983]. Più tardi, egli riformula questo problema generale come quello della “democratizzazione funzionale” [Elias (1970) 1990], che accompagna il processo storico attraverso cui le società conoscono tendenzialmente un accrescimento della divisione del lavoro e un’estensione delle catene di interdipendenza, che legano progressivamente e sempre più tra loro gruppi, individui e unità di sopravvivenza – la cui forma più recente è lo Stato moderno. Questa democratizzazione funzionale si manifesta attraverso un duplice movimento. Da un lato, l’approfondimento dell’integrazione sociale, intendendo con ciò la riduzione, nel lungo periodo, dei differenziali di potere all’interno di una data società; dall’altro, l’accentuazione della differenziazione sociale, che caratterizza le società via via che la divisione del lavoro accelera al loro interno¹.

Karl Mannheim parla piuttosto di “democratizzazione fondamentale”. Incrociando le prospettive di questi due autori, i cui legami sono stretti, dal momento che Norbert Elias fu allievo di Mannheim e proseguì il programma che questi aveva abbozzato, è possibile dire che la democratizzazione funzionale si manifesta attraverso tre movimenti storici. Il primo risiede nella tendenza alla monopolizzazione della violenza da parte dello Stato e, di conseguenza, alla socializzazione dei suoi membri. È ciò che Elias chiama la “sociogenesi”. E questo attraverso un accrescimento delle autocostrizioni e delle attese reciproche in materia di autocostrizione – ciò che egli chiama, questa volta, la “psicogenesi” e che costituisce il secondo movimento. Quanto al terzo, che Mannheim ha tematizzato maggiormente, benché attraversi anch’esso da cima a fondo l’opera di Elias, esso si colloca sul piano della conoscenza. Karl Mannheim [2025] lo descrive come una spinta alla distanziamento, vale a dire un innalzamento della capacità di non rapportare l’orientamento della propria esistenza a obblighi di ordine naturale, divino, etc.

È su quest’ultimo punto che bisogna insistere per abbozzare un’ipotesi sulla sociologia di Bourdieu. Mannheim mostra che il processo di democratizzazione fondamentale si traduce, a partire dalla metà del XVIII secolo, nella comparsa, all’interno di società segnate da una forte divisione del lavoro, di un atteggiamento che egli definisce “sociologico” e che rappresenta, ai suoi occhi, una tappa storica di questa spinta alla distanziamento. Il fatto di non ricondurre più la comprensione del posto che si occupa a un ordinamento naturale o divino assume, in quel momento, la forma di questo atteggiamento consistente nel ricondurre piuttosto la propria esperienza all’appartenenza a gruppi sociali. È perché un simile atteggiamento sociologico si è diffuso nelle società moderne,

1. A riguardo, si veda Moreau de Bellaing, Trom [2022].

cioè caratterizzate da una forte divisione del lavoro, che è potuto nascere qualcosa come una disciplina sociologica. In altri termini, la sociologia rappresenta una traduzione, un'emanazione sul piano dei saperi accademici di disposizioni sociologiche che si sono diffuse all'interno della società nel suo complesso.

Quale forma assume, nelle pratiche, questa spinta alla distanziamento? Quella di operazioni critiche e di operazioni riflessive. Ora, è proprio il prendere sul serio l'esistenza di queste operazioni critiche all'interno del corpo sociale ad aver motivato il passaggio dalla sociologia critica alla sociologia della critica compiuto dalla sociologia pragmatica all'inizio degli anni Novanta. Da questo punto di vista, lo svelamento ci appare come un'operazione cognitiva ordinaria prima ancora che come un'operazione metodologica propria della disciplina sociologica, un'operazione che si è generalizzata nelle società moderne: svelamento degli interessi nascosti, delle strategie, delle cattive intenzioni, etc. È dunque possibile comprendere, e persino spiegare, l'importanza dello svelamento nella sociologia di Bourdieu come emanazione, sul piano del sapere delle scienze sociali, di una tendenza più generale alla distanziamento che attraversa le società moderne. Ciò spiega, del resto, perché la modalità primaria della ricezione politica di Bourdieu sia effettivamente quella dello svelamento dei regimi di dominio, delle determinazioni che gravano sugli uni e sugli altri, vale a dire di un'operazione di disinganno.

Tuttavia, vedere nello svelamento praticato da Bourdieu soltanto una semplice emanazione delle pratiche ordinarie delle società moderne è un'analisi incompleta. Questo movimento esiste, ma non esaurisce tutte le ragioni per cui tale sintesi a livello dei saperi si è prodotta in quel preciso momento della storia delle scienze sociali. Inoltre, ciò lascia intendere che vi sarebbe una continuità senza incrinature tra le pratiche ordinarie di svelamento e la metodologia di Bourdieu, mentre quest'ultima si fonda precisamente sulla necessità di una rottura epistemologica con gli schemi ordinari di visione e di divisione del mondo sociale propri degli agenti. Fermarsi a questo significherebbe dunque non prendere sul serio questo gesto di rottura, sul quale Bourdieu, tuttavia, non ha mai smesso di insistere.

Bisogna compiere un passo ulteriore per comprendere bene che cosa sia la sociologia bourdieusiana nella storia delle scienze sociali, ed è precisamente ciò che consente la sociologia della conoscenza. A questo proposito, è difficile non rilevare che Bourdieu avvia il proprio lavoro intellettuale nel momento in cui si accentua ciò che comunemente viene chiamato democratizzazione. Gli anni Sessanta rappresentano infatti un periodo in cui non si smette di parlare di democratizzazione dell'accesso all'istruzione superiore, alla cultura, a diver-

se pratiche di consumo di massa, etc. Bourdieu è contemporaneo di questa tendenza storica. Il suo lavoro può dunque essere compreso come un modo di demistificarla, mostrando che la democratizzazione promossa dallo Stato è in realtà una massificazione, dietro la quale si riproducono meccanismi di dominio sotto le apparenze del progresso economico e culturale. È in questo senso che la sua sociologia non è semplicemente l’emanazione, sul piano delle conoscenze, di un atteggiamento sviluppatosi nelle società contemporanee. Essa corrisponde anche a una sensibilità intellettuale che, di rimando, denuncia le disuguaglianze che la democratizzazione annunciata lascia sussistere. Ma, a questo punto, la sociologia bourdieusiana incontra un problema. È su questo problema che bisogna concludere.

4. Distanziarsi dalla distanziamento: la sociologia critica alla prova dello Stato sociale

La sociologia di Bourdieu consente effettivamente, con un corredo di prove, di mettere in evidenza la massiccia riproduzione sociale che accompagna il movimento di massificazione delle società moderne. Su questo fondamento, Bourdieu è stato spesso accusato di reificare i meccanismi della riproduzione sociale, talvolta in modo piuttosto ingiusto. Gli si è rimproverato di ignorare le situazioni che sfuggono a tali meccanismi – proprio quelle a cui, in particolare, Bernard Lahire [2005] si è interessato per mostrare che la sociologia non era affatto meno attrezzata a renderne conto. Ma vi è un altro modo, più fondato, di intendere questo rimprovero. Esso consiste nel dire che Bourdieu reifica la riproduzione non tanto per eccesso di meccanicismo, quanto perché non ha colto adeguatamente ciò di cui la sociologia, compresa la sua, è stata espressione: l’accrescimento di una tendenza alla critica dell’inautenticità della democratizzazione.

Per dirlo altrimenti, Bourdieu fatica a includere la sociologia nel proprio oggetto, se non in maniera individuale – attraverso il lavoro di autoriflessività prescritto a ogni ricercatore. È questo che spiega le sue impasse a proposito dello Stato e le sue ambivalenze nei confronti dello Stato sociale. Quando si segue un metodo di tipo bourdieusiano, si sa che a un certo punto occorre fare un’autoanalisi riflessiva. In quanto individuo segnato da una traiettoria sociale, devo oggettivare la mia posizione rispetto all’oggetto, etc. Si tratta di un gesto riflessivo importante, ma, proprio perché è individuale, presenta il notevole inconveniente di lasciare completamente da parte ciò di cui testimonia la possibilità stessa che una simile sociologia sia potuta apparire in quel momen-

to. Ciò che questa sociologia fatica a considerare è che essa stessa è la manifestazione di uno iato nel proseguimento del processo di democratizzazione funzionale. Essa esprime la coscienza crescente di una tensione potenziale tra processo di integrazione e processo di differenziazione.

In effetti, il proseguimento della riduzione dei differenziali di potere assume regolarmente la forma di una contestazione delle forme di differenziazione che, dal punto di vista del processo di integrazione, sono percepite come modalità di mantenimento e di preservazione delle disuguaglianze di potere. E questa contestazione è tanto più forte quanto più il processo di democratizzazione funzionale si approfondisce. Ora, è esattamente in questo punto di intersezione che si colloca la sociologia di Bourdieu, senza tuttavia che egli lo renda mai esplicito. Il suo metodo sociologico consiste infatti nel mostrare che la differenziazione sociale, o comunque alcune delle sue modalità, è effettivamente portatrice di impedimenti o di ostacoli al proseguimento del processo di integrazione. Così facendo, essa riproduce tuttavia una confusione tra la democratizzazione sociale, che accompagna il processo di differenziazione, e la democratizzazione politica, dal punto di vista della quale la differenziazione può contribuire a mantenere gerarchie che, sotto il profilo del processo di integrazione, dovrebbero invece essere ridotte.

Perché la sociologia di Bourdieu cede a questa confusione? È importante depersonalizzare la questione per situare le coordinate esatte del problema. Non si tratta dunque di rimproveri rivolti a Bourdieu stesso, a cui ogni sociologo francese formatosi tra gli anni Ottanta e il primo decennio del Duemila è debitore. L'ipotesi qui abbozzata consiste piuttosto nel dire che a spiegare questa confusione è l'abbandono dell'evoluzionismo sociologico così come è stato elaborato da Durkheim, Weber, Mannheim ed Elias. Bourdieu ha accordato la massima attenzione all'esigenza di storicizzazione, intesa come il mezzo per eccellenza per identificare i processi sociali alla base della costituzione delle istituzioni, dei campi o degli *habitus*. Del resto, molti suoi lavori cominciano con un esercizio detto di "sociogenesi". Il termine ricorre anche in Elias, ma non designa affatto lo stesso tipo di operazione. Nella sociologia di Bourdieu, si tratta di mostrare come "il morto afferra il vivo", vale a dire di ricostruire la genesi di una pratica o di un'istituzione per comprenderne i fondamenti sotterranei. Così facendo, ciò che finisce per fondare la posizione del sociologo e la sua eventuale presa di posizione politica rispetto a ciò di cui rende conto è la sua capacità di rompere con le evidenze e con le storie ufficiali, andando a cercare storicamente il modo in cui si sono naturalizzati i rapporti di dominio che esse sottendono. Perciò, il fondamento della normatività risiede interamente nella

rottura epistemologica. Si tratta di partire dalle pratiche così come si osservano e di risalire nella storia per comprenderne la formazione. Ed è, a mio avviso, questa operazione a spiegare come la differenziazione possa in definitiva essere percepita come un limite all'integrazione.

È per questo che lo Stato sociale suscita la diffidenza di Bourdieu: al termine della sua sociogenesi, esso appare come il paravento legittimante di una differenziazione che in realtà concorre a consolidare la violenza simbolica attraverso cui si riproduce un ordine sociale diseguale. Così, se Bourdieu è ben consapevole dell'esistenza della famosa mano sinistra, il modo in cui procede la sua sociologia fa sì che questa consapevolezza venga schiacciata dalla priorità accordata allo svelamento delle strutture nascoste di dominio dello Stato. Di conseguenza, una ripresa del progetto di comprensione dello Stato e dello Stato sociale, nel quadro di un dialogo tra sociologia e filosofia, guadagnerebbe ad ancorarsi a una prospettiva più conforme all'evoluzionismo sociologico. Si tratta di un'argine utile, anzi essenziale, per non confondere differenziazione sociale e democratizzazione politica, comprendendo al tempo stesso che le denunce o gli svelamenti del carattere incompiuto, se non addirittura ingannevole, della seconda partecipano alla prosecuzione stessa della prima. È questo che consente di restare fedeli alla normatività propria delle scienze sociali, in quanto esse sono eredi delle società da cui provengono. E ciò non soltanto attraverso il prolungamento della spinta alla distanziamento, che rinvia a un atteggiamento sociologico diffusosi nelle società moderne. A questo livello, il compito politico della sociologia consiste nel riprendere questo gesto e nel portarlo a un livello superiore di sintesi delle conoscenze. Ora, mi sembra che occorra spingere più avanti la riflessività della sociologia, mediante il compimento di un gesto ulteriore, consistente nel produrre uno sforzo di distanziamento rispetto alle forme che questa spinta alla distanziamento assume empiricamente.

II. Il linguaggio dello Stato

Basta anche solo passare in rassegna i corsi di cui il libro *Sullo Stato* costituisce la trascrizione per constatare che Bourdieu assegna al linguaggio e alla lingua un posto importante nel suo tentativo di elaborare una sociologia dello Stato. Tuttavia, la sociolinguistica che egli mette in opera in queste analisi non è del tutto soddisfacente, per ragioni che occorre esplicitare e che non sono prive di conseguenze per il suo pensiero sociologico dello Stato.

5. *La lingua dello Stato: le impasse del costruttivismo di Bourdieu*

In *Sullo Stato*, Bourdieu menziona a più riprese che, al momento in cui tiene i suoi corsi, il governo ha proposto una riforma dell'ortografia, suscitando numerosi dibattiti e polemiche [Bourdieu (2012) 2021, p. 34]. È interessante notare che egli non propone un'analisi della controversia, ma se ne serve essenzialmente per illustrare ciò che sottende la posizione conservatrice in materia di lingua, e per farsi beffe di coloro che difendono una certa ortografia come se avesse valore eterno. L'esempio su cui si appoggia è la raccomandazione di scrivere la parola "*nénuphar*" (ninfea) con una "f" anziché "ph". Vi erano stati in effetti articoli che si indignavano all'idea che si potesse toccare la parola "*nénuphar*", sostenendo che la nostra ortografia fosse sempre stata questa. Ora, si dà il caso che Proust avesse invece utilizzato questa grafia con la "f" e che l'Académie française avesse scritto la parola con la grafia "ph" soltanto nell'ottava edizione (1932-1935) del suo *Dictionnaire*. Bourdieu vuole insistere sull'arbitrarietà della norma e sull'assurdità delle "guerre di religione" in materia di ortografia. Tuttavia, non sottolinea mai che questa riforma dell'ortografia – che è in realtà un progetto di rettifica volto a permettere un certo uso della variante, e non a imporre un unico uso – è promossa dallo Stato, e che si tratta dunque di una riforma dello Stato. La sua sociolinguistica, imperniata anzitutto sul ruolo svolto dall'istituzione statale nell'imposizione di una lingua legittima, viene qui colta in fallo. Accade infatti che lo Stato non si limiti a imporre una "ortografia di Stato" ma si proponga di cambiarla, di riformarla. Si può ritenere che lo Stato lo faccia preoccupandosi di limitare l'uso dell'ortografia come strumento di potere simbolico, in un contesto in cui gli usi attestati inducono a sostenere una visione flessibile dell'ortografia. È già un'indicazione del fatto che la sociologia di Bourdieu appare chiaramente incompleta.

Bourdieu tende inoltre ad avvicinare il ruolo dei grammatici a quello dei giuristi, affermando che essi "normano" la lingua ufficiale. Il codice linguistico è dello stesso ordine del codice giuridico. In questo senso, la grammatica rappresenta per lui un artefatto normalizzato dallo Stato al servizio di un rapporto di dominio. Si può tuttavia dubitare che gli interventi dello Stato siano caratterizzabili unicamente in questi termini, in particolare quando riguardano il processo di modernizzazione che si compie al suo interno. Prendiamo un esempio. Una ventina d'anni fa abbiamo partecipato a un comitato di orientamento (il Cosla) presieduto dal linguista Pierre Encrevé e promosso da Michel Sapin, allora ministro della Funzione pubblica e della Riforma dello Stato, con l'obiettivo di semplificare la lingua dell'amministrazione. Ci si riuniva al

ministero e si invitavano i responsabili dei diversi settori dell'amministrazione, ad esempio della Sécurité sociale o del Ministero della Giustizia. Il progetto consisteva nel riscrivere, sia nel merito che nella forma, i moduli amministrativi che risultavano difficili da compilare per gli utenti. Questa riscrittura si rendeva tanto più necessaria quanto più gli alti funzionari stessi non riuscivano a comprendere alcune formule o a rispondere ad alcune domande relative alle informazioni da fornire. Occorreva svolgere ricerche negli archivi amministrativi per cercare di stabilire perché una determinata espressione fosse stata introdotta in un certo momento. Questo lavoro è stato possibile soltanto grazie alla cooperazione dei diversi ministeri. Furono soprattutto i ministeri sociali ad avviare l'iniziativa e a svolgere un ruolo centrale nell'attuazione di questa riforma, mentre altri ministeri vi erano poco favorevoli, anche se furono comunque obbligati a partecipare alla semplificazione della lingua della propria amministrazione. Si tratta di un altro esempio di uno Stato che cerca di agire sulla lingua, ma secondo un orientamento che non si accorda con la concezione bourdieusiana del rapporto tra lo Stato e la lingua. La questione è allora sapere quale statuto la sociologia di Bourdieu attribuisca a questo tipo di iniziative dello Stato 1, l'apparato statale – iniziative tanto più importanti nella misura in cui partecipano della trasformazione dello Stato 2 in una società che pensa politicamente le lingue, ad esempio riguardo al posto da accordare alla norma ortografica o alla scelta del livello di lingua accettabile per il registro amministrativo.

Esaminiamo l'analisi che Bourdieu propone dei rapporti tra ciò che egli designa come Stato 1 e Stato 2. Secondo lui, siamo vittime di un'illusione collettiva – l'illusione democratica – che ci induce a credere che lo Stato 2, cioè la nazione, il tutto della società, produrrebbe uno Stato 1, cioè un'amministrazione, un insieme di ministeri, forme di governo, istituzioni burocratiche. Ora, per Bourdieu, questa rappresentazione collettiva partecipa tipicamente dell'illusione democratica che la sociologia deve dissipare, mostrando che lo Stato 1 si fa facendo lo Stato 2 [*ivi*, pp. 39-42]. In altri termini, l'apparato statale accentra la violenza fisica e simbolica e, così facendo, costruisce lo Stato 2, la nazione. Questa illusione è del tutto centrale per Bourdieu, poiché la sociologia ha come scopo di individuarla fin nelle pratiche sociali più banali, al fine di far comprendere che è essenzialmente lo Stato 1 ad essere al comando.

In questa prospettiva, la lingua occupa un posto particolare, nel senso che partecipa della costruzione di questa illusione e di ciò che Bourdieu chiama il feticismo della percezione spontanea, alla base del processo che porta la società nel suo insieme a credere che vi sia uno Stato 1, un governo e un'amministrazione,

al suo servizio, mentre è quest'ultimo a dominare. Ma ciò significa che per Bourdieu la lingua della nazione, della totalità, dello Stato 2 se si vuole, non esiste, se non come costruzione dello Stato 1. Lo Stato politico fabbrica la lingua ufficiale, quella che serve a normare tutte le pratiche. Più precisamente, questo artefatto è prodotto da un corpo specifico, quello dei grammatici, equivalente strutturale dei giuristi, che mettono a punto quello che egli chiama il codice linguistico, per analogia con il codice del diritto. È un punto fondamentale che ci fa comprendere la centralità della lingua per la sociologia dello Stato. È infatti questa lingua ufficiale a strutturare l'insieme delle pratiche linguistiche secondo un rapporto di dominio. Esiste una lingua dei dominati sottoposta al controllo permanente della lingua dei dominanti. Questa concezione si iscrive nel prolungamento delle ricerche del sociologo Basil Bernstein.

L'approccio di Bourdieu in *Sullo Stato* in materia di sociologia del linguaggio sembra dunque simile a quello già presente in *Ce que parler veut dire* [Bourdieu (1982) 2025]. Consiste nel concepire la lingua come una costruzione sociale che permette di gerarchizzare le pratiche linguistiche. Bourdieu ha avuto una visione costruttivista della lingua, ispirata in particolare da Michail Bachtin, che lo porta a privilegiare la dimensione del potere simbolico – su questo punto, e più in generale sulla prospettiva sociolinguistica di Bourdieu, si veda Fornel [2011]. Tuttavia, in *Sullo Stato*, Bourdieu precisa la questione, sostenendo che non si tratta soltanto di una questione di lingua dei dominanti, ma anche di lingua di Stato, in quanto essa è la lingua ufficiale: un artefatto prodotto dai corpi di funzionari, i grammatici, e appropriato dallo Stato che, per costruire se stesso, ha bisogno di costruire una lingua ufficiale. È attraverso questo tramite che la lingua contribuisce in modo essenziale a fare lo Stato 2.

Bourdieu prenderà coscienza della falsità di questa concezione costruttivista e cesserà di considerare la lingua come un artefatto. Bourdieu giunge così a ritenere, dopo *Sullo Stato*, che la lingua sia il prodotto di una diversità di pratiche sociali senza che ne risulti una lingua dei dominanti e una lingua dei dominati, né tantomeno una lingua normata prodotta dallo Stato 1 e imposta allo Stato 2, la nazione. Ne risulta una grammatica eterogenea, nel senso che essa contiene un insieme di varianti linguistiche correlate a variazioni sociali e territoriali. Per questo “secondo” Bourdieu, molto più vicino alla sociolinguistica variazionista [Fornel 2011], la grammatica non è più una codificazione quasi giuridica, riducibile a schemi informativi. È necessariamente di natura eterogenea, perché è sempre soggetta a questa doppia variazione sociale e stilistica. Da questo punto di vista, si comprende che l'analisi sociologica del linguaggio più compiuta in Bourdieu non è quella sviluppata in *Sullo Stato*.

Questo punto è importante per pensare lo statuto del linguaggio e della lingua nel rapporto tra Stato e società politica. Si è così condotti a chiedersi come prendere sul serio la distinzione tra Stato 1 e Stato 2 se la concezione dell'illusione democratica appare in parte inadeguata. Occorre allora esaminare non soltanto il modo in cui lo Stato 1 *si fa facendo* lo Stato 2, ma anche il modo in cui lo Stato 2 contribuisce a fare lo Stato 1, secondo una prospettiva ispirata alla sociologia di Norbert Elias (su questo punto, si veda Moreau de Bellaing, Trom [2022]). Si tratta in effetti di pensare come la trasformazione dello Stato 2 in società politica introduca una forma di controllo dello Stato 1 che può condurre alla sua trasformazione. Un possibile punto di partenza consiste nel muovere dalla questione dello statuto sociale e politico del *vernacolare*, che Bourdieu evoca in alcuni punti.

6. Lo Stato attraverso il prisma del vernacolare: la lingua di sé al di là della lingua ufficiale

In Bourdieu, il vernacolare costituisce in realtà un punto d'inciampo della sua sociologia del linguaggio, poiché si suppone che tutte le pratiche siano sottoposte alla norma linguistica legittima. Da questo punto di vista, non vi è vernacolare nel senso di una lingua di sé, poiché, perché ciò fosse possibile, occorrerebbe una sorta di astuzia che consisterebbe nel sottrarsi alla lingua ufficiale, unica legittima, e agli effetti di stratificazione sociale e stilistica che essa produce. In altri termini, bisognerebbe fare come se i parlanti potessero occupare uno spazio autonomo, un luogo al riparo dalla pressione della norma dominante. Ogni tentativo in questo senso non può essere, secondo Bourdieu, che superficiale. Non si sfugge all'imposizione della lingua ufficiale e, quindi, la possibilità del vernacolare propriamente detto non esiste. Questa prospettiva è, a nostro avviso, discutibile. Il vernacolare sembra infatti avere una reale esistenza sociale, tanto al livello delle pratiche linguistiche quanto a quello delle percezioni e delle rappresentazioni di queste ultime. Si constata infatti che esiste uno scarto possibile tra quella che si può chiamare la competenza di produzione e la competenza di ricezione. Questo scarto si manifesta nei giudizi metapragmatici sulla lingua che si produce e sulla lingua che producono gli altri. Sono queste percezioni e valutazioni ad aprire la possibilità di una stabilizzazione del vernacolare, nel momento in cui lo si considera prodotto di una lingua di sé. Questo approccio al vernacolare permette di cogliere diversamente la distinzione tra i due Stati.

Si possono seguire due piste. La prima, appena indicata, riguarda l'esistenza di una lingua comune dell'ascoltatore e il processo sociopolitico che la concerne. Vi è una dinamica storica di unificazione linguistica da parte dello Stato 1, la creazione di una lingua ufficiale, che contribuisce a normare l'insieme delle pratiche linguistiche. Questo processo ha avuto effettivamente luogo a partire dalla Rivoluzione francese ed è ovviamente tuttora all'opera. Esso partecipa di un processo più generale di nazionalizzazione, in virtù del quale i cittadini si appropriano dello Stato 1. In altri termini, la nazione giunge a riconoscersi in questo Stato e nella lingua ufficiale che esso ha contribuito a produrre. Si instaura un processo di unificazione linguistica che conduce a un processo di identificazione con la lingua francese. Ciascuno può identificarsi con la lingua francese, cioè con la lingua nazionale, nella misura in cui partecipa con gli altri del processo di nazionalizzazione. Ma è importante rilevare che ciò è vero soltanto dal punto di vista della competenza comune dell'ascoltatore.

Ora, il punto è sapere se la lingua dell'ascoltatore sia la sola lingua da prendere in considerazione o, quanto meno, se sia il solo rapporto con la lingua intrattenuto dai parlanti, membri di uno Stato-nazione. A nostro avviso non è così, ed è qui che si apre una seconda pista. Ricordiamo che la competenza di produzione è più ristretta della competenza di ricezione, il che significa che il processo di nazionalizzazione riguarderà in modo diverso la competenza di produzione, cioè ciò che produce la lingua di sé, quella che si parla, quella con cui ci si identifica. Essa può essere in parte la lingua del proprio gruppo sociale o in parte quella dello spazio regionale in cui si vive. Ora, questa lingua è fortemente alterata dal processo di creazione dello Stato 2 da parte dello Stato 1. Essa esiste ormai sullo sfondo di un'integrazione in una lingua comune di ascoltatori. Si potrebbe persino considerare, da un punto di vista storico-sociale, che quanto più il processo di nazionalizzazione si approfondisce – il che contribuisce a far sì che i membri di una nazione abbiano la stessa competenza di ricezione –, tanto più si apre la possibilità di uno sviluppo specifico di una lingua di sé, che è allora quella di un individuo nazionalizzato che intrattiene rapporti di identificazione con molteplici forme e registri di lingua.

Siamo allora in grado di riformulare la nozione di lingua di sé, poiché essa è necessariamente una lingua di *noi*. Sono le diverse lingue di noi, di "sé-noi", che si costituiscono nella misura in cui si sviluppa il processo di integrazione o di democratizzazione funzionale. Lo sviluppo di lingue legate alla competenza di produzione, di lingue di "sé-noi" con cui ci si identifica, è il risultato necessario del processo di sviluppo degli Stati-nazione analizzato da Norbert Elias. Da questo punto di vista, i giudizi metapragmatici, aprendo la possibilità per i

parlanti di sviluppare ideologie linguistiche, costituiscono il fondamento della costituzione di socioletti che vengono costantemente ad alterare la costituzione da parte dello Stato 1 di una lingua ufficiale che norma e normalizza, senza necessariamente generare conflitti, poiché questo processo inverso partecipa anch'esso della costituzione degli Stati-nazione.

Questo ulteriore passo è necessario per sfuggire all'ostacolo che rappresenta la concezione di Bourdieu della lingua comune come artefatto prodotto dallo Stato. Ma è anche essenziale per pensare la questione delle lingue nelle nazioni europee [Fornel 2021].

7. *La lingua*

L'approccio socialista, nelle sue diverse varianti storiche, ha avuto tendenza a difendere un monolinguisma di Stato. Abbiamo mostrato le radici ideologiche di questa posizione e sostenuto che era possibile un'altra prospettiva, fondata sull'evoluzione storica dei rapporti tra Stato e società, che accordi un posto centrale al bilinguismo o al multilinguismo [Fornel 2021]. Lo sviluppo delle relazioni internazionali e l'accrescimento delle interdipendenze tra le nazioni hanno per conseguenza che ogni nazione esiste e si sviluppa nella sua diversità sociale e linguistica secondo il proprio modo di evoluzione storica, e quindi anche che dispone dei propri strumenti di identificazione nazionale, in particolare le lingue parlate sul suo territorio (indipendentemente dal loro statuto di lingue nazionali). In questo senso, il multilinguismo è un fattore di rafforzamento dell'interdipendenza tra nazioni. Contrariamente a quanto ha potuto sostenere l'ideologia socialista, non è necessario ricorrere a un progetto di costruzione di una lingua internazionale (come l'esperanto), dal momento che si prendono in considerazione le acquisizioni dell'antropologia linguistica riguardo ai legami tra lingue e forme di vita sociale e culturale. Se linguisti come Antoine Meillet hanno ritenuto che la realizzazione del socialismo a scala europea, poi a scala mondiale, implicasse di giungere a parlare la stessa lingua, è perché il monolinguisma era richiesto per la costituzione di ogni nazione, in quanto strumento dello Stato 1 per fare lo Stato 2 (la nazione). Come sosteneva già l'abbé Grégoire, il processo di unificazione linguistica era una necessità per la costruzione della nazione. Bisognava giungere a un mercato linguistico unico, come condizione del processo di nazionalizzazione. Ciò che essi non hanno visto è che, se questo processo implicava l'esistenza di una lingua comune di ascoltatori, esso consentiva competenze di produzione diversificate e, dunque, la possibilità del bilinguismo e del multilinguismo nel

quadro di uno Stato ancorato a una società politica caratterizzata da una diversità sociale e culturale. Ciò presuppone che lo Stato 1, a livello delle forme di governamentalità, si faccia carico del mantenimento e dello sviluppo di questo bilinguismo o multilinguismo (ad esempio attraverso l'insegnamento delle lingue regionali, o attraverso istanze regionali che le autorizzino a livello amministrativo e politico). In questo senso, si ritrovano le considerazioni sulla riforma del linguaggio amministrativo o sulla riforma dell'ortografia presentate in precedenza. Tali iniziative promosse dallo Stato non sono concepibili se non nella misura in cui, a livello dello Stato 1, si apre la possibilità non più di grammatici che normano, costruiscono la lingua ufficiale, ma di sociolinguisti che intervengono per far valere l'importanza di questo orientamento in materia di lingua e di linguaggio. Si noterà d'altronde che le riforme dell'ortografia sono state sempre proposte, nel XIX e nel XX secolo, da linguisti. Conoscendo gli usi sociali della lingua, essi sono, in quanto corpo professionale, più sensibili alla necessità delle sue trasformazioni.

Bibliografia

- Bourdieu P. [(1987) 2013], *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Bourdieu P. [(1993) 2015], *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bourdieu P. [(1997) 2005], Dalla casa del re alla ragion di Stato. Un modello della genesi del campo burocratico, in L. Wacquant, ed., *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre Corte, Verona, pp. 37–62.
- Bourdieu P. [(2012) 2013], *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P. [(2012) 2021], *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume II (1990-1992)*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C., Passeron J.-C. [(1968) 1976], *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini.
- Bourdieu P., Christin O., Will P.-E. [2000], Sur la science de l'État, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133, pp. 3–11.
- Elias N. [(1939) 1983], *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*, vol. 2, il Mulino, Bologna.
- Elias N. [(1970) 1990], *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Favereau O. [2001], L'économie du sociologue ou penser (l'orthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu, in B. Lahire, ed., *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, La Découverte, Paris, pp. 255–314.

- Fornel de M. [2011], Bourdieu et l'anthropologie linguistique, in A. Ogien, M. de Fornel, eds., *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 181–194.
- Fornel de M. [2021], Le monolinguisme universel est-il l'avenir du socialisme ?, *mi-meo*, Journées d'étude, *Nations et Sciences sociales*, LIER-FYT, Oléron.
- Gardella É., Grossi V. (eds.) [2023], *Faire de la sociologie au LIER*, Cahiers du LIER-FYT n. 2, Paris.
- Lahire B. [2005], *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Armand Colin, Paris.
- Latour B. [(2002) 2020], *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, PM Edizioni, Varazze.
- Lemieux C. [2009], *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris.
- Linhardt D. [2018], L'État de société. Considérations sur la méthode, in B. Karsenti, D. Linhardt, eds., *État et société politique*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Mannheim K. [2025], *Pouvoir de la sociologie. Cours de sociologie générale (Francfort-sur-le-Main, printemps 1930)*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Moreau de Bellaing C., Trom D. (eds.) [2022], *Sociologie politique de Norbert Elias*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- Weber M. [(1922) 1995], *Economia e società*, vol. 1, *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano.

Elenco dei revisori

Dario Altobelli; Léa Antonicelli; Luca Basso; Lorenzo Bernini; Francesco Callegaro; Antonio Camorrino; Mauro Farnesi Capellone; Pierpaolo Cesaroni; Vincenzo Cicchelli; Luca Cobbe; Vittorio Cotesta; Massimo Del Forno; Antonio Del Vecchio; Marco Ferrari; Maria Grazia Galantino; Andrea Girometti; Johan Giry; Matias X. Goanzales; Carlo Grassi; Romina Gurashi; Gerardo Ienna; Andrea Lombardinilo; Mariano Longo; Monica Massari; Andrea Millefiorini; Ilaria Riccioni; Ambrogio Santambrogio; Cesare Silla; Angela Taraborrelli; Angelo Zotti.

MONOGRAFICO

Sociologia pragmatica e filosofia delle scienze sociali

(a cura di Nicola Marcucci)

Nicola Marcucci

I luoghi delle riflessività. Un laboratorio interdisciplinare di studi sulle riflessività

TAVOLA ROTONDA

Yannick Barthe, Édouard Gardella, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt,
Cédric Moreau de Bellaing

Fare sociologia al LIER

SOCIOLOGIA, FILOSOFIA, POLITICA

Bruno Karsenti

Nuove considerazioni su sociologia e socialismo

Cyril Lemieux

La sociologia come pratica conversionista

STORIA, SPIEGAZIONE, CRITICA

Valentina Grossi, Dominique Linhardt

Storia e spiegazione sociologica

Édouard Gardella, Cédric Moreau de Bellaing

Criticare sociologicamente il mondo sociale

EREDITÀ DELLA CRITICA

Florence Hulak

Il rovescio del potere. Michel Foucault e le scienze sociali

Gildas Salmon

Un'epistemologia dei saperi impuri. Michel Foucault e le scienze sociali

Cédric Moreau de Bellaing, Michel de Fornel

Pierre Bourdieu e la sociologia critica alla prova dello Stato

ISBN/EAN



9 788893 927451 >

15,00€

www.morlacchilibri.com