

Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti

a cura di Francesco Callegaro



Cyril Lemieux



Bruno Karsenti

Cyril Lemieux è sociologo, *directeur d'études* all'EHESS. Ha dedicato il suo lavoro di ricerca allo studio dei media e dello spazio pubblico nella prospettiva della sociologia pragmatica (*Mauvaise presse* (2000), *A l'épreuve du scandale* (avec D. de Blic, 2005) e *La subjectivité journalistique* (2010). Queste indagini hanno dato luogo anche a dei testi di teoria sociologica (*Naturalisme vs constructivisme?*, con M. de Fornel, 2007, *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action* (2009). È intervenuto a diverse occasioni nelle controversie pubbliche, scrivendo articoli, fra gli altri, per *Monde.fr* et *Libération*, alcuni dei quali sono stati pubblicati (*Un président élu par les médias?*, 2010; *La sociologie sur le vif*, 2010; *Sociographic*, 2016).

Bruno Karsenti è filosofo, *directeur d'études* all'EHESS. Ha dedicato le sue ricerche allo studio delle scienze sociali, mostrando la loro rilevanza per il pensiero politico. Fra le numerose pubblicazioni, una trilogia consacrata alla tradizione sociologica francese (*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, 1997, 2011; *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, 2006; *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, 2006) e un libro sulla psicanalisi e l'identità collettiva (*Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, L2012). In *D'une philosophie à l'autre* (2013) ha definito e illustrato la sua pratica di filosofia delle scienze sociali.

FC. *Cyril Lemieux, Bruno Karsenti, siete entrambi membri fondatori del LIER, un laboratorio dell'EHESS, creato nel 2013, che promuove un programma di ricerca interdisciplinare sulle forme di riflessività, basato sulla cooperazione fra sociologia e filosofia.¹ Nei vostri lavori avete incrociato a più riprese la sociologia di Émile Durkheim. Cosa vi ha portato a far ritorno a Durkheim e in che prospettiva si situa la vostra rilettura della sua opera?*

BK. Per quanto mi riguarda, sono partito da un errore. Basandomi su un insieme d'interpretazioni classiche, come quelle di Merleau-Ponty e di Lévi-Strauss, e più generalmente su una serie di autori che s'interessavano al rinnovamento della filosofia attraverso le scienze umane – all'epoca si trattava meno di scienze *sociali*, come oggi, e molto più di scienze *umane* – credevo che la sociologia fosse stata definitivamente superata dall'antropologia. Ho condiviso questi due postulati con i pensatori della mia generazione. Anzitutto, la convinzione che le scienze umane fossero destinate a trasformare la filosofia, se messe in valore in ciò che avevano di filosofico; in seguito, l'idea che, da Durkheim a Mauss, c'era stata una rottura di cui bisognava prendere la misura se si voleva comprendere in cosa consistesse, per l'appunto, tale contributo filosofico delle scienze umane. Tutto ciò, per me, era una sorta di evidenza. Il mio primo libro sembrava avallare questa doppia constatazione.²

FC. *Questo suo primo libro, dedicato a Marcel Mauss, conteneva già, tuttavia, una presa di distanza rispetto a questa interpretazione. Come si articola con il resto della sua ricerca, in cui la sociologia ha finito per riprendere il sopravvento?*

BK. Approfondendo la lettura che, in quel periodo, era predominante, mi sono reso conto, in effetti, che il concetto di 'fatto sociale' rendeva coerente tutta l'opera di Mauss, soltanto se si accordava alla sociologia un posto più fondamentale che all'antropologia.³ Questo primato della sociologia è implicito nell'idea stessa di fatto sociale totale. Partendo da questa premessa, tutto si è ricomposto. Ho terminato il libro in modo diverso da come lo avevo cominciato. Rileggendolo oggi questo capovolgimento è molto netto. Il *sociale* è allora diventato, ai miei occhi, la categoria fondamentale, il concetto che permette di comprendere la rottura operata dalle scienze non più umane ma, appunto, sociali. Questo mi ha portato a cercare quale potesse essere la fonte del sociale. Ho compreso che doveva essere fatta risalire alla Rivoluzione francese. Così, mi è sembrata necessaria una riflessione rinnovata su sociolo-

¹ Per una presentazione del programma di ricerca, si veda il sito del laboratorio: <http://lier.ehesse.fr/>

² Karsenti (2011).

³ Karsenti (1994).

gia e Rivoluzione, e da ciò è nato il mio libro seguente su Auguste Comte.⁴ Quanto a Durkheim, che avevo trattato un po' ingiustamente nelle pagine del mio primo libro, la sua opera è ridiventata centrale man mano che mi sono addentrato nelle discussioni filosofiche contemporanee, dopo aver rieditato la raccolta *Sociologie et philosophie*.⁵ Sono ritornato a Durkheim per affrontare questioni filosofiche attuali e con l'intento di rimettere in gioco la categoria del sociale in ciò che essa ha, inizialmente e costitutivamente, di politico.⁶

FC. Immagino che in sociologia le cose siano andate diversamente. Perché ritornare al fondatore della Scuola francese, dopo tutte le critiche che la sociologia di Durkheim ha ricevuto negli ultimi anni?

CL. Da parte mia, sono partito da una crisi: la crisi che la sociologia attraversa ormai da parecchi decenni. Mi ha fatto sentire il bisogno, come ad altri, di ripensare il gesto sociologico. È su questo punto che Durkheim ha rappresentato un aiuto notevole. Mi ha permesso di comprendere che questo gesto esige di rispettare tre esigenze concomitanti: assumere una posizione olistica, denaturalizzare i rapporti sociali, ricorrere al metodo scientifico. In Durkheim, queste tre esigenze sono perfettamente articolate, ma le si ritrova, combinate diversamente, anche in molti sociologi classici – penso a Weber, a Elias, per esempio. La crisi attuale della sociologia corrisponde al crollo di una di queste esigenze, a volte di tutte e tre insieme. I sociologi manifestano, ormai, serie difficoltà ad assumere l'olismo a fondamento della loro disciplina; allo stesso modo, non riescono a de-naturalizzare *completamente* il mondo sociale. È ciò che indicano, a mio modo di vedere, le versioni del sociocostruttivismo che dominano oggi la disciplina e di cui si può dimostrare che vanno verso la re-naturalizzazione sistematica di una parte del mondo sociale⁷. Infine, è evidente che numerosi sociologi, davanti alla svolta neo-liberale dello Stato, fanno molta fatica a non far appello, nei loro ragionamenti critici, al metodo dogmatico, a scapito del principio di simmetria che sta a fondamento del metodo scientifico in sociologia. In questo contesto di confusione generale, rileggere Durkheim è stata ed è, per me, un'occasione per chiarire quali sono le esigenze fondanti della sociologia.

⁴ Karsenti (2006a).

⁵ Si veda l'introduzione di Bruno Karsenti alla nuova edizione francese di Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*.

⁶ Karsenti (2006b).

⁷ Cyril Lemieux (2012a).

FC. Lei viene anzitutto dalla sociologia pragmatica. In che momento preciso della sua ricerca si è imposto questo ritorno a Durkheim?

CL. In effetti, sono arrivato a Durkheim progressivamente. Come molti sociologi francesi della mia generazione, sono stato spinto verso la sociologia soprattutto dai lavori di Pierre Bourdieu. È da questi lavori che i miei colleghi ed io ci accostammo a classici come Weber e Durkheim: li consideravamo i precursori dello ‘strutturalismo costruttivista’ di Bourdieu. In questa prospettiva, l’accento era messo, principalmente, sulla terza esigenza di cui parlavo, quella consistente nel voler studiare il mondo sociale con l’aiuto del metodo scientifico. Bourdieu l’aveva esaltata, riprendendo da Bachelard l’idea di ‘rottura epistemologica’ o di ‘rottura con il senso comune’. Ecco cosa ci entusiasmava, quand’eravamo studenti: sentivamo improvvisamente di quale prodigiosa potenza esplicativa la sociologia era capace, se solo si accettava di indagare la realtà sociale con l’aiuto di certe regole metodologiche.

FC. Che cosa l’ha allontanata, in seguito, dalla sociologia di Pierre Bourdieu?

CL. Lavorando, per la mia tesi, all’interno di quella che oggi si suole chiamare ‘sociologia pragmatica’, ma che non si chiamava ancora così all’epoca,⁸ ho cominciato a misurare l’importanza che aveva per i sociologi il fatto di denaturalizzare l’ordine sociale. I lavori di Bruno Latour, in modo particolare, mi hanno spinto a prendere molto seriamente questa esigenza. Ed è ciò che mi ha permesso di identificare, nell’approccio di Pierre Bourdieu, come dei suoi allievi, alcune tendenze alla reificazione dell’ordine sociale che si dimostravano finalmente – bisognava ammetterlo – contrarie allo spirito sociologico. Allo stesso tempo, la prospettiva pragmatica, specialmente nella versione avanzata da Latour, non riposava su una netta concezione olista. C’era ancora qualcosa che non soddisfaceva completamente lo spirito sociologico.

FC. È dunque la necessità di riguadagnare il piano ‘olista’ che l’ha messa sui passi di Durkheim?

CL. Devo dire che la sociologia pragmatica di Boltanski e di Thévenot, più vicini a me, faceva già un posto all’olismo. I loro lavori, però, non l’assumevano mai completamente: adottavano una prospettiva che, in seguito, ho proposto di chiamare ‘olismo progressivo’.⁹ A questo punto, rileggere Durkheim secondo Durkheim – e non più attraverso Bourdieu – si è rivelato indispensabile. Tale passaggio mi ha permesso di allontanarmi definitivamente dalla concezione liberale del soggetto i cui elementi caratterizzanti persistevano –

⁸ Yannick Barthe *et al.* (2013).

⁹ Cyril Lemieux (2011).

me ne resi conto in quel momento – non soltanto in Boltanski e Thévenot ma anche in Bourdieu, in particolare nella sua ripresa del lessico dell'economia (strategia, calcolo, interesse, capitale), quand'anche fosse per associarlo allo schema dell'inconscio. In tal modo, passo dopo passo, sono risalito dal terzo principio (il metodo scientifico) al primo (l'olismo) passando dal secondo (la de-naturalizzazione) per scoprire, finalmente, in Durkheim un autore che ci può aiutare a tenere insieme queste tre esigenze.

FC. Queste tre esigenze ci permettono di comprendere in cosa consista la crisi attuale della sociologia. Il crollo di una di essa rappresenta, in qualche modo, un sintomo. È possibile andare oltre e cercare di spiegare le cause di tale crisi?

CL. Credo, in effetti, che si possa spiegare sociologicamente questa crisi. L'accentuazione della divisione del lavoro, per fare eco a Durkheim, ha prodotto un aumento generale dell'individualismo. La sociologia è diventata un'impresa sempre più difficile a causa della penetrazione, nel senso comune e nelle scienze sociali, dell'ideologia individualista e del vocabolario strategico. Ciò significa che non dobbiamo soltanto ripetere il gesto sociologico, ma anche accentuarlo, ripensando le sue tre dimensioni in società che sono, oggi, senza dubbio, molto più individualiste di quelle in cui la sociologia nacque e per le quali, di conseguenza, i ragionamenti autenticamente sociologici hanno un carattere ancor più intempestivo, se non scandaloso. Ci manca la *radicalità sociologica* con la quale i classici hanno saputo questionare l'ideologia individualista - ideologia di cui abbracciavano, di certo, il culto della persona e l'ideale dell'autonomia individuale, senza presupporre, però, che questo culto e questo ideale potessero sussistere in se stessi, cioè senza essere supportati da una società. Da questo punto di vista, Durkheim non è tanto un modello quanto piuttosto un modo per richiamare alla memoria una serie di esigenze che oggi facciamo a fatica a cogliere, nonostante il bisogno di farsene carico e di perseguirle sia diventato, paradossalmente, sempre più imperioso.

FC. Si riconduce spesso a Durkheim la separazione istituzionale tra filosofia e sociologia. Ad ascoltarvi, sembra che la sua opera sia piuttosto stata, per voi, un punto d'incontro e di dialogo. Viene da chiedersi se le vostre letture, dettate dalle esigenze interne alle vostre discipline rispettive, abbiano avuto delle ripercussioni sulla ricerca dell'altro. In che modo, ad esempio, una prospettiva filosofica che cerca di restituire il senso del sociale all'opera nella storia delle scienze sociali si ricollega con le questioni attuali della sociologia e della sua crisi?

BK. La congiunzione tra le mie ricerche sulla storia del pensiero sociale e le indagini sociologiche attuali ha preso forma proprio quando mi sono unito al GSPM diretto da Boltanski e da Thévenot. Devo dire, però, che questa connessione si è basata su un fraintendimento. Cyril l'ha appena evocato.

Credevo, in effetti, che *De la justification* contenesse i principi di un rinnovamento del durkheimismo, che *Le nouvel esprit du capitalisme* mostrasse le condizioni della solidarietà organica, in seguito alle trasformazioni recenti dell'economia capitalistica, così come pensavo che *La condition fatale* svelasse i deficit normativi di questa solidarietà, in particolare riguardo alle donne.¹⁰ C'è stato nei tre casi un malinteso durkheimiano. Col tempo, ho compreso che questo durkheimismo della sociologia pragmatica non era per nulla ovvio, proprio perché mancava un'elaborazione del concetto di società. Per quanto un punto di vista olistico fosse messo all'opera nella pratica di ricerca, non era adeguatamente articolato nella teoria.

FC. Che cosa cercava allora nella sociologia contemporanea?

BK. Di fatto, credevo che la sociologia avesse elaborato un concetto di società che mancava in filosofia politica. Durkheim era il prisma che consentiva di scoprire ciò che la sociologia contemporanea, nonostante i suoi limiti, poteva ancora dare alla filosofia politica. La produzione sociologica attuale – Bourdieu, Boltanski e gli altri – era, a tal proposito, una risorsa per sviluppare una nuova riflessione politica. Ciò che mancava alla filosofia politica era soprattutto una più netta separazione tra totalità e Stato. In effetti, ogni volta che si evocava l'idea di totalità, per delle questioni di appartenenza o di solidarietà, si scivolava immediatamente verso lo Stato.

FC. La filosofia politica contemporanea riposerebbe ancora su quelle stesse premesse hobbesiane che la sociologia classica ha messo in questione. Da qui, la sua attualità. È così?

BK. Esattamente. Devo però riconoscere qui un certo numero di debiti, nei confronti di una serie di lavori storici e filosofici che mi hanno aiutato a uscire dalle premesse del dispositivo hobbesiano. Penso alle letture di Rousseau che hanno cercato di dimostrare in che senso *Le contrat social*, lungi dal rappresentare una variante interna del contrattualismo, problematizzi gli assunti della cornice dominante della filosofia politica moderna.¹¹ Basandomi su queste nuove letture di Rousseau, mi sono sforzato di pensare a ciò che c'è di non contrattuale nel contratto politico, per riprendere la formula di Durkheim.¹² Inoltre, è stata per me molto importante la Scuola di storia concettuale di Padova, e in particolare l'insegnamento di Giuseppe Duso, che mostrava come continuare a fare filosofia politica, e anzi una vera filosofia politica, mettendo

¹⁰ Bruno Karsenti (2013a; 2013b).

¹¹ Si veda Bruno Bernardi e la nuova edizione de *Le contrat social*, del 2001, edizioni Flammarion e Bernardi (2014).

¹² Bruno Karsenti (2012a; 2013c).

in discussione i presupposti del pensiero politico moderno¹³ – anche se devo aggiungere che in quel contesto non si parlava di Durkheim.

FC. Quanto il suo sguardo filosofico sulle scienze sociali deve a Michel Foucault?

BK. Il punto essenziale è che Foucault ha messo i saperi nella posizione di positività da studiare. Ha ricondotto le scienze umane e sociali alla realtà, facendone, allo stesso tempo, un sostegno perché le società possano pensarsi e prodursi. Oltre alla sua straordinaria capacità di restituire le polarità che organizzano un campo di sapere, Foucault ha manifestato la volontà di superare il quadro dominante del pensiero politico, valorizzando concetti come ‘governo’ e ‘governamentalità’.¹⁴ Ho capito soltanto in seguito che non è arrivato a uscire del tutto da Hobbes. Foucault ha cambiato livello di analisi parecchie volte ma senza notare che usava gli stessi occhiali: cercava ‘potere’, ‘individuo’, ‘desiderio’, ecc. Ed è da questa prospettiva troppo limitata che ha analizzato le scienze sociali.

FC. In cosa la vostra comprensione delle scienze sociali si distanzia, allora, dalle conclusioni alle quali è pervenuta la genealogia foucaultiana?

BK. Per Foucault, le scienze sociali hanno sempre a che fare con le dinamiche del potere. In tal senso, la sociologia è la disciplina correlativa delle società disciplinari. Sin da *Le parole e le cose*, la sociologia appariva, infatti, come un sapere escluso e senza dignità. È un punto che avevo già rilevato nel mio libro su Mauss: secondo Foucault, la sociologia non ha diritto a essere inclusa nell’ordine della conoscenza, allo stesso titolo dell’antropologia.¹⁵ In seguito, ho compreso meglio in che senso Foucault ha cercato di dissolvere la sociologia nel potere, per sbarazzarsi di Durkheim. Lo si vede bene negli ultimi corsi pubblicati: Durkheim è un polo negativo che struttura la riflessione di Foucault sulle scienze sociali. Detto questo, c’è una buona ragione per la quale i ricercatori – storici, antropologi, e anche sociologi - si dirigono verso Foucault: è l’esempio di qualcuno che prende seriamente le scienze sociali e che sembra aver fatto il passo verso l’empirico. Sembra incarnare la via di una filosofia che ha ceduto sulle sue pretese per immergersi nella positività.

FC. Come usare allora Foucault in sociologia? Non è piuttosto paradossale, vista la critica fondamentale che questi le rivolge?

CL. È possibile, ma bisogna prima rendersi conto che Foucault non ha un concetto adeguato di pratica. La sua opera ci confronta sempre con ciò

¹³ Giuseppe Duso (1987); Sandro Cignola e Giuseppe Duso (2010).

¹⁴ Bruno Karsenti (2013d; 2013e).

¹⁵ Si veda l’introduzione di Karsenti in Karsenti (2011).

che chiamo una ‘concezione diminuita della pratica’: una pratica incapace di produrre, da se stessa, una normatività immanente a una comunità di vita o di lavoro e opponibile alla normatività prescritta dalle istituzioni.¹⁶ Come se soltanto i dispositivi fossero i vettori della normatività e che questa si applicasse solo a corpi individuali, sprovvisti, di per se, di ogni dimensione morale e collettiva o, se si preferisce, di ogni socializzazione. Si tratta di una posizione tipicamente anti-sociologica. E il fatto che molti sociologi vadano a cercare i loro concetti fondamentali in Foucault per sostenere le loro ricerche, è per me un segno della crisi di cui parlo. Ciò non vuol dire – intendiamoci – che la lettura di Foucault debba essere bollata come priva di rilevanza per i sociologi. Foucault ha compreso, meglio di altri, alcuni fenomeni capitali della nostra modernità. Penso, per esempio, a quanto egli chiama ‘biopolitica’. Tuttavia, i sociologi devono smettere di essere così pigri in proposito: è necessario *risociologizzare* i fenomeni colti da Foucault, a partire da una concezione ‘arricchita’, cioè propriamente sociologica, della *praxis*, che non è, per l’appunto, quella di Foucault. Abbiamo bisogno di questo rapporto *conversionista* tra filosofia e sociologia, non di un rapporto *integrazione* che porta a negare la differenza tra le due discipline e tra i loro due modi specifici di produzione dei concetti.¹⁷

BK. I sociologi che vanno a cercare in filosofia i loro concetti, per dare un quadro teorico alle loro ricerche, finiscono per non vedere più ciò che hanno sotto gli occhi, perché impiegano concetti non richiesti dall’esperienza. È la cattiva congiunzione tra filosofia e sociologia, del tutto opposta a quella da noi preconizzata. Ed è ciò che è successo con Foucault. Il suo successo deriva dal bisogno di rafforzare lo spessore teorico delle scienze sociali. Questa importazione della filosofia nelle scienze sociali manifesta, dunque, un deficit teorico della stessa sociologia.

CL. È ciò che dicevo rilevando che tale importazione fa parte della crisi della sociologia.

FC. Cerchiamo allora di capire in che modo rileggere Durkheim consenta di rispondere a tale crisi, aprendo un dialogo fra sociologia e filosofia politica. Mi pare di capire che la rilevanza del suo pensiero sia dovuta soprattutto all’accento da lui messo sulla società, concepita come un piano di realtà autonomo. È la prima esigenza che avete menzionato all’inizio. Quale aiuto ci offre la sociologia di Durkheim per ripensare oggi il sociale? La sua idea di società ha ricevuto nel corso del tempo e soprattutto di recente molte critiche.

CL. In effetti, avanzare oggi l’idea di società, come faceva Durkheim a suo tempo, non è privo di difficoltà. Su questo punto, si deve tenere in con-

¹⁶ Cyril Lemieux (2013).

¹⁷ Cyril Lemieux (2012b).

siderazione la critica formulata, sin dagli anni Settanta, dalla corrente anti-totalitaria e prenderla seriamente. Ci dice che non bisogna né naturalizzare il collettivo né rendere meccanica l'azione. Quest'avvertimento costituisce uno dei fondamenti della sociologia, se questa sa comprendersi correttamente, come una forma di conoscenza che tende certo verso l'olismo, ma un olismo al contempo denaturalizzante e non meccanicistico.¹⁸ Ecco cosa richiede una rilettura di Durkheim. Occorre riconquistare la possibilità di parlare di una società ma senza cedere alla tentazione di reificarla. Da questo punto di vista, la critica anti-totalitaria e anti-meccanicistica ha contribuito, negli ultimi trent'anni, a dei reali progressi della ricerca sociologica e dei suoi metodi, rendendoli molto più attenti a cogliere le contraddizioni inerenti alla pratica e, di pari passo, all'indefinitezza dell'azione collettiva e della dinamica delle situazioni.

FC. La critica politica all'idea di società ci ha dunque fatto cogliere qualcosa di nuovo in questo concetto fondamentale. Quali altre cause sono all'opera nella ridefinizione di tale categoria?

CL. Penso che il nostro atteggiamento critico sia legato anche e soprattutto ai cambiamenti avvenuti nell'organizzazione delle nostre società. Lo si vede bene con gli studenti: non appena si difendono posizioni apertamente oliste, alcuni reagiscono scandalizzati. Questa reazione morale testimonia che l'individualismo impregna talmente le nostre società che gli stessi concetti sociologici ne sono affetti. Da ciò, la necessità di ridefinirli. Tale necessità è anzi un obbligo sociologico. Attraverso questa ridefinizione si dimostra come i concetti non siano separati dall'esperienza storica. Se il concetto ereditato di 'società' appare oggi discutibile, se non addirittura ripugnante, poiché porterebbe a negare la libertà individuale o, più pericolosamente ancora, verso il nazionalismo, vuol dire che, per noi, la maniera totalitaria e meccanicistica con cui quel concetto stesso veniva inteso nel passato non è più accettabile. È un progresso innegabile del pensiero sociologico e, senza dubbio, anche dell'attitudine democratica. Detto questo, non si tratta di cedere il terreno all'ideologia individualista. Essa è del tutto incapace ad aiutarci nell'analizzare la *tendenza collettiva* che porta, sempre più, le nostre società a diffidarsi dell'olismo. In definitiva, abbiamo più che mai bisogno dell'olismo sociologico per comprendere il nostro rifiuto collettivo dell'olismo ideologico.

FC. Ma come fa la sociologia a difendere al contempo l'idea di società e il privilegio che la modernità accorda all'individuo?

¹⁸ Cyril Lemieux (2009a).

CL. Il vero paradosso è il seguente: man mano che l'individualismo progredisce, un desiderio inconscio di sociologia cresce di pari passo. Su questo punto, si può tornare a quanto diceva Louis Dumont, uno degli eredi di Durkheim.¹⁹ La sfida della sociologia, nella modernità, consiste nel distinguere, in un primo momento, tra l'ideale individualista e la realtà sociale, per articularli meglio in un secondo momento. Dumont scrive che la vera funzione della sociologia è rimediare alle lacune che introduce la mentalità individualista «quando essa confonde l'ideale con il reale». Facendo ciò, la sociologia risponde al bisogno che nasce non appena il sociale, a fondamento delle nostre relazioni, non è più percepito: la mentalità individualista genera i suoi stessi imbarazzi e provoca ingiustizie e sofferenze sociali, perfettamente inutili ed evitabili. I moderni hanno bisogno della sociologia a titolo di antidoto, per così dire, perché tendono a prendere alla lettera un ideale individualista che non corrisponde alle loro pratiche: in questo modo, l'ideale stesso si degrada, poiché si presenta in una formulazione molto impoverita, di stampo liberale, che non permette più di pensare né al processo sociale della sua realizzazione né a quanto può concretamente ostacolarlo. Bisogna correggere questa falsa coscienza.²⁰

FC. Come si può attestare questo desiderio di sociologia nelle pratiche, se nei discorsi predomina il riferimento a un individuo astratto soggetto di diritti?

CL. È vero che l'organizzazione economica e il diritto moderno sostengono costantemente, tra gli attori delle nostre società, il predominio dell'ideologia individualista. Tuttavia, a dispetto o, anzi, *in ragione* di questa stessa influenza, questi attori conservano delle forme d'intuizione sociologica nelle quali si manifesta, come sappiamo bene, che tale ideologia *non* rappresenta l'intera realtà dei loro rapporti. Ne ho fatto spesso esperienza intervenendo sui media per proporre delle analisi di ispirazione sociologica sull'attualità: lettori e ascoltatori mi hanno detto o scritto che si riconoscevano nei ragionamenti sociologici che suggerivo. Per un attimo, aderivano al punto di vista che mostrava loro il limite delle spiegazioni individualiste e psicologizzanti dei problemi individuali e collettivi in cui s'imbattevano. Questa coscienza sociologica è, spesso, di corta durata, essendo insufficientemente sostenuta dai dispositivi sociali quali la scuola, l'organizzazione del lavoro o i media.²¹

¹⁹ Louis Dumont (1983).

²⁰ Cyril Lemieux (a cura di, 2010).

²¹ Cyril Lemieux (2012c).

FC. Bisogna allora far leva su questi dispositivi per rinforzare la coscienza effimera del sociale da cui dipende la stessa sociologia?

CL. In effetti, non si tratta di installare una coscienza del sociale dal nulla, come se questa mancasse del tutto – è una tesi che non ha molto di sociologico –, bensì di spingere più a fondo ciò che emerge già, al livello di pratiche e di discorsi, come presa di coscienza, a volte fugace, della natura sociale delle nostre maniere di essere e di pensare. E questo richiede di immaginare i dispositivi che permettano, a ciascuno, di accrescere questa presa di coscienza e di intrattenerla collettivamente. Insomma, a mancare sono i dispositivi che consentono di valorizzare di più altre accezioni dell'individuo e della libertà, diverse da quelle promosse dalla concezione del soggetto liberale. Si tratta, fondamentalmente, di una questione di organizzazione e, più precisamente ancora, di organizzazione di dispositivi che permettono alla società di pensarsi come tale, prendendo una maggiore coscienza della sua differenziazione interna e delle modalità di pensiero che ne derivano. Nei termini del nostro recente libro sul socialismo,²² si potrebbe dire che si manifesta, qui, il bisogno di socializzare di più i dispositivi istituzionali e deliberativi che permettono alla società di pensarsi e di comprendersi. Socializzarli vuol dire: aprirli sempre di più alla pluralità conflittuale dei gruppi che compongono la società e sulla quale ogni gruppo apporta una prospettiva differente. Questa socializzazione è all'origine del socialismo.

FC. Ritorniamo sul socialismo. Ora, vorrei sapere come si pone, in filosofia, il problema della ridefinizione del sociale. È una questione decisiva per la stessa filosofia politica, se ho ben capito. In che modo le discussioni sulla sociologia classica e l'opera di Durkheim ci consentono di aprire nuove vie nel presente?

BK. Per giungere a toccare il sociale, e l'interesse inalterato della sociologia di Durkheim, è opportuno cambiare punto di vista. Di fatto, fra le discussioni che mi hanno riavvicinato a Durkheim, c'è stato il dibattito sulle relazioni tra sociologia e pragmatismo: mi ha fatto capire quanto fosse un pensatore dell'azione.²³ All'epoca, si credeva ancora che l'azione sociale fosse il dominio di Max Weber. All'interno di questa cornice, Durkheim era considerato un intellettualista. Della sua sociologia, si diceva che fosse degenerata in una teoria delle rappresentazioni collettive, della coscienza collettiva, etc. Non si leggevano le *Forme elementari* poiché sembravano, giustamente, confermare tale deriva intellettualista. Ebbene, è proprio la riscoperta delle *Forme elementari* ad aver consentito una nuova comprensione dell'azione in Durkheim. Alla luce

²² Bruno Karsenti e Cyril Lemieux (2017).

²³ Bruno Karsenti (2012b).

delle *Forme*, si poteva rifondare l'olismo. Le *Forme* rendono, infatti, visibile il fatto che il gruppo si costituisce nel momento in cui una cosa è coinvolta in azioni comuni: la 'cosa' di cui Durkheim aveva parlato nelle *Regole del metodo* è così apparsa carica di norme, valori, ideali. Bisogna leggere la prima regola con le *Forme elementari*. Non c'è nulla di reificante nel fatto di dire che il sociale è una cosa, se si tratta di una cosa che fa agire in comune.

CL. D'altronde, in sociologia, c'è un'intera tradizione che aveva visto questo punto sin dall'inizio e che è stata decisiva per la formazione di molti sociologi della mia generazione e, per quanto mi riguarda, per la mia riscoperta di Durkheim: si tratta dell'etnometodologia. Garfinkel si dichiarava un continuatore di Durkheim. Sappiamo quanto la concezione durkheimiana della religione abbia influito su Goffman. Questi approcci mi hanno permesso di vedere che si poteva impiegare Durkheim diversamente, nell'analisi dell'azione situata. Tanto l'etnometodologia quanto l'opera di Goffman, seppure in modi differenti, ci mostrano che è possibile legare l'eredità del pragmatismo e la sua attenzione rivolta al mondo sociale, come si manifesta nel corso dell'azione, all'olismo de-naturalizzante delle *Forme elementari della vita religiosa*.²⁴

FC. Il suo lavoro sociologico cerca, giustamente, di amplificare il durkheimismo della tradizione interazionista americana. All'inizio del suo libro, l'accento è messo sulla costruzione della regola in seno all'interazione, tesi formulata con l'aiuto della nozione wittgensteiniana di grammatica. Ma Durkheim si rende soprattutto visibile nell'elaborazione della nozione di grammatica pubblica: si tratta del registro di azioni collettive che permettono di rendere presente il collettivo agli attori. Proprio su questo punto, lei riprende Le forme elementari. Si potrebbe riassumere la sua posizione in sociologia dicendo che nessuna interazione può essere detta 'sociale' se non si sviluppa all'interno di un gruppo e di una società? Sarebbe una sorta di durkheimismo pragmatico.

CL. In effetti, ho accentuato la dimensione durkheimiana già presente in alcune correnti della tradizione interazionista, in particolare in Goffman. Nel mio libro, *Le devoir e la grâce*, cerco di insistere sulla presenza della società in quanto dimensione costitutiva di ogni azione umana. È la tesi centrale.²⁵ Ogni interazione, anche con oggetti o con se stessi in un luogo privato, è sociale per quel tanto che, dal momento in cui l'attore agisce, non può che farlo in una maniera che *potrebbe essere confrontata* da lui stesso o dagli altri membri della sua comunità di appartenenza in riferimento a certe regole, di cui ci si aspetta il rispetto all'interno di questa comunità. È ciò che chiamo l'argomento trascendentale della grammatica. Quest'argomento non implica l'esistenza

²⁴ Cyril Lemieux (2012d).

²⁵ Cyril Lemieux (2009b).

di un soggetto trascendentale, riconosce piuttosto il carattere oggettivo della grammatica: ciò che io chiamo grammatica – in altre parole, l'esistenza di regole condivise all'interno di una comunità – è una *condizione di possibilità* delle nostre azioni e dei nostri pensieri. Di conseguenza, anche al più basso livello di riflessività, a quel livello che Bourdieu definiva del 'senso pratico', se c'è un'azione, c'è grammaticalità. Il sociale, nel senso forte del termine, è già presente, anche se non è ancora esplicitato sotto forma di regole. Descrivere i processi collettivi di questa esplicitazione, la cui forma più sviluppata opera in quella che chiamo, in effetti, "grammatica pubblica", descrivere ciò che limita socialmente questo processo collettivo di risalita verso tale grammatica pubblica e, dunque, verso la messa in discussione delle regole, è uno degli obiettivi principali dei sociologi del nostro laboratorio. Si tratta di analizzare le ragioni per cui i processi di esplicitazione e di critica delle regole, nelle nostre società, si trovano davanti a ostacoli e impedimenti.

FC. Mi pare chiaro che la rilettura di Durkheim faccia parte di un progetto teorico più ampio che mira a rilanciare l'ambizione critica della sociologia. Ma non bisogna allora oltrepassare la tensione fra il primato della società globale e la centralità degli ideali emancipativi propri all'individualismo?

BK. Certo, ma se si legge bene Durkheim, è chiaro che le due cose sono correlate. Nella mia prospettiva, ho cercato appunto di cogliere la necessità della società globale al livello più intimo: l'idea di totalità sociale mi è parsa indispensabile quando ho lavorato sul concetto di persona e dei diritti della persona.²⁶ Ciò che i moderni credono di padroneggiare, è in realtà ciò che in maggior misura sfugge loro, poiché è determinato dalla società alla quale appartengono. La prova della nostra appartenenza è proprio la nostra costituzione come individualità. La persona, ecco ciò che ci obbliga a far intervenire la società globale sul piano dell'interazione.

FC. Accettate entrambi il rovesciamento del senso comune moderno messo in opera da Durkheim. Di fatto, è proprio quando si solleva il problema dei diritti che si tende a fuoriuscire dal sociale. Siamo pronti a socializzare tutto, tranne i diritti universali che ci devono permettere di parametrare l'azione politica. La sociologia è destinata a essere paradossale?

CL. Il paradosso è già presente in Durkheim. Mi sembra rivelare la capacità che possiede il ragionamento sociologico di rompere con i pregiudizi della filosofia politica. L'argomento durkheimiano, che ritroviamo espresso diversamente per esempio nell'opera di Norbert Elias, consiste, in effetti, nel dire che i diritti della persona umana, benché sembrino opporsi al dispotismo

²⁶ Cfr. l'*Introduzione* a Bruno Karsenti (2006b).

dello Stato moderno ed entrare in conflitto con esso, non soltanto non preesistono a questo Stato, ma addirittura dipendono dalla sua costruzione. Lo stesso ragionamento si pone per la coscienza dell'umanità, che opera come punto di riferimento ultimo: pensare il genere umano come un tutto unitario al di là delle appartenenze nazionali, ecco un'idea che non ci sarebbe mai venuta in mente se uno Stato non ci avesse insegnato a rispettare i nostri diritti individuali.

FC. Riecheggia qui l'ispirazione, mi pare condivisa, delle Leçons de sociologie. È anche per ripensare lo Stato che bisogna tornare a Durkheim? Eppure non mancano certo interpreti che hanno severamente criticato il suo pensiero anche e soprattutto su questo punto.

BK. Innanzitutto, quando si parla dello Stato, bisogna resistere alla tentazione di servirsi di una definizione pronta per l'uso, da proiettare sulla realtà quando in realtà non la si padroneggia.

FC. Ad esempio il "monopolio della violenza legittima"?

BK. Certo. È proprio su questo punto che possiamo misurare quanto la sociologia abbia rinnovato la filosofia politica.²⁷ Bisogna procedere in senso inverso rispetto al solito, anche per quanto concerne la lettura di Durkheim. La tesi durkheimiana che ha appena evocato Cyril si comprende solo così. Possiamo riassumerla in questo modo: c'è dello Stato nella misura in cui gli individui si riconoscono come persone. Bisogna prendere lo Stato in movimento, nell'atto di lavorare.

FC. Ma lavorare a cosa? Una tesi diffusa è che lo Stato moderno lavora all'individuazione, tramite un disciplinamento delle condotte radicato per quanto non riducibile alla forza.

BK. Bisogna essere precisi, se passiamo dalla filosofia politica alla sociologia. In effetti, lo Stato non è mai in relazione diretta con gli individui. La persona è il risultato dell'interazione tra lo Stato e i gruppi. Questa è la tesi di Durkheim. Gli individui sono sempre socializzati all'interno dei gruppi: per potersi pensare come persone, portatrici di diritti universali, è necessario che questi gruppi si rapportino gli uni agli altri e al tutto che formano. Lo Stato è proprio ciò che esprime la coscienza dei gruppi di appartenere a una totalità più ampia. È proprio qui che appare il riferimento alla persona come ideale d'affrancamento degli individui rispetto ai sottogruppi. È uno dei punti essenziali delle *Leçons*. Lo Stato dipende da un lavoro mentale al livello della società globale: nei moderni si concentra su un solo punto, la persona. Si

²⁷ Bruno Karsenti (2014).

tratta di una comprensione dello Stato che si allontana da ciò che intendiamo abitualmente.

CL. È che confondiamo lo Stato con l'apparato burocratico.

BK. Sì, è così. Certamente, non si può eludere la dimensione di apparato, anche per quanto riguarda la forma di pensiero che lo Stato produce: c'è sanzione, educazione, disciplina, ecc. Ma bisogna mettere le cose nel giusto ordine. Ora questo suppone di prendere in considerazione innanzitutto la coscienza dei gruppi, per quel tanto che rinvia a un punto d'appoggio esterno, a un ideale che nessuno di loro contiene.

FC. Lo Stato però non è nemmeno la totalità. Altrimenti si ritorna alla confusione della filosofia politica moderna, incompatibile con la sociologia. L'operazione appare piuttosto complessa. Si tratta di pensare la società attraverso lo Stato ma anche oltre lo Stato. Come è possibile preservare questa duplice relazione, di prossimità e distanza, senza la quale il sociale finisce per essere perso di vista?

CL. Per Durkheim, lo Stato è un apparato riflessivo, niente di più. Non lo equipara alla società globale, altrimenti cesserebbe di essere un sociologo. Ci invita piuttosto ad adottare un punto di vista più ampio per cogliere la differenza dinamica tra il sociale e lo Stato, o, in altre parole, tra le aspirazioni morali prodotte dalla divisione del lavoro e il quadro istituito dal diritto. Credo che la sociologia pragmatica, così come cerchiamo di praticarla al LIER, consenta di lavorare su questa differenza, soprattutto perché, lungi dal considerare i fenomeni sociali come immediatamente politici, s'interessa ai processi della loro eventuale politicizzazione. Studiando come i conflitti della vita quotidiana che accadono sul posto di lavoro, in famiglia o nella sfera pubblica, danno luogo a delle spinte verso ciò che io chiamo "grammatica pubblica", ma anche come i conflitti incontrano su questo cammino dei momenti di arresto, la sociologia pragmatica permette di ritrovare la posizione di Durkheim, riformulandola a partire dall'azione collettiva. Il conflitto in tutte le sue forme – disaccordo, litigio, ostilità – è in questo senso il punto d'ingresso centrale per capire in che momento lo Stato è o meno chiamato in causa dagli attori stessi, in quanto apparato riflessivo la cui convocazione permette loro di elevarsi alla coscienza del tutto che formano *attraverso ciò che li oppone*.

FC. È dunque il conflitto che consente di cogliere la società nella sua differenza dallo Stato. In che misura si tratta di una posizione propriamente durkheimiana? Molte interpretazioni classiche oppongono Durkheim a Marx, come il sociologo dell'ordine al pensatore del conflitto.

CL. Ma Durkheim lo dice esplicitamente nelle *Leçons de sociologie*! E del resto, bisogna aggiungere un altro elemento durkheimiano, se si vuole com-

prendere la centralità del conflitto nella modernità. Il conflitto tanto più si amplifica quanto più la divisione del lavoro si accentua, poiché l'aumento del numero di gruppi professionali diversifica le attitudini morali. Non restano, allora, tendenzialmente, che due strade possibili: la violenza o la democrazia. Non faccio che chiarire ciò che è soggiacente alla prospettiva durkheimiana. Nella democrazia, si prende atto delle divergenze, e dunque anche della differenziazione sociale, ma elevandosi alla coscienza della totalità d'appartenenza. Per dirla ancora meglio, ci si basa sulle differenze sociali e professionali, e sui conflitti che generano immancabilmente, per mirare a ciò che, attraverso questi conflitti, attesta tuttavia dell'esistenza di una forma di vita comune, cioè, esattamente, la forma di vita democratica che caratterizza l'appartenenza a una società moderna. I conflitti, in democrazia, possono essere molto accesi, ciò nonostante non sono la guerra civile, poiché si svolgono in un quadro condiviso, fissato in particolare dal diritto e da una certa morale del dialogo e del rispetto delle differenze. Lo Stato si manifesta quindi a livello di ciò che rende possibile la gestione dei conflitti sociali per mezzo della deliberazione collettiva, la quale si oppone esplicitamente al ricorso alla violenza fisica e alla guerra civile. La politica così intesa gioca un ruolo fondamentale in ciò che Dumont chiama «appercezione sociologica», ovvero la coscienza di appartenere a una stessa società, senza che sia necessario condividere su di essa la stessa prospettiva. La possibilità della sociologia poggia su quest'attivazione della politica propria a delle società nettamente differenziate, in quanto costituisce un elemento chiave della democrazia moderna nella sua irriducibilità alla guerra civile. Non si tratta dell'unica condizione, ma è una condizione decisiva.

FC. La sociologia è quindi strettamente correlata al conflitto democratico. Ammetterà che non si tratta della posizione più diffusa tra i sociologi, durkheimiani o meno.

CL. Su questo punto siamo vittime di due discorsi comuni, speculari quanto anti-sociologici: quello che lega la democrazia al progetto di una società consensuale e quello che vede nella guerra civile la verità nascosta della democrazia. Il primo discorso trascura totalmente l'accentuarsi della divisione del lavoro sociale che eppure è il fenomeno centrale da considerare per analizzare le società moderne. In questo modo, non riesce a comprendere che se la democrazia raggiunge effettivamente la coscienza d'appartenenza a un tutto, ciò avviene attraverso l'esplicitazione sistematica delle controversie e l'affermazione pubblica, che può essere molto accesa, di disaccordi che non trovano in pratica mai un punto finale nell'elaborazione di un consenso.²⁸ Il

²⁸ Cyril Lemieux (2007).

secondo discorso, al contrario, nega che i membri dei gruppi che si affrontano democraticamente siano coscienti di appartenere a un tutto che trascende l'orizzonte di ciascuno di questi gruppi. Quanto meno, considera questa coscienza della totalità sociale come una falsa coscienza che impedisce ai gruppi dominati di realizzare pienamente i propri interessi, ossia porre in condizione di non nuocere, se non addirittura sterminare i gruppi dominanti. Tale prospettiva non sembra prendere sul serio i meccanismi di socializzazione propri alle società moderne il cui fondamento è valorizzare, nelle forme stesse della trasmissione del sapere, una morale del dialogo e del rispetto reciproco che si oppone formalmente al ricorso alla violenza. Rispetto a questi due discorsi che impoveriscono notevolmente la nostra comprensione delle esigenze della modernità, la sociologia cerca di mostrare qual è la specificità del «conflitto democratico» in quanto modalità di socializzazione in opposizione sia alla forma «guerra civile», sia all'ideale di una «società consensuale», senza differenze e senza controversie.

BK. La questione non è affermare che la lotta non esiste, o che non ce ne debba essere, ma distinguere tra conflitto e guerra civile. Si lotta, ma per quale obiettivo? Chi parla, oggi, di guerra civile, più che irresponsabile è irrealista. Costoro si servono di una metafora senza sapere a cosa si riferisce, perché la guerra civile non l'hanno né vista né vissuta.

FC. Siete dunque entrambi opposti all'idea che la coscienza del sociale si origini solo in occasione dello scontro violento con altre società. Come spiegare, allora, l'attuale recrudescenza delle passioni patriottiche? Sembrano confermare il pregiudizio diffuso che fa risalire la società globale all'emergenza d'ideali nazionalisti, identitari e aggressivi.

BK. È che l'Europa è in crisi. C'è un evidente deficit sociale e politico dell'Europa. Nella visione di Durkheim, l'Europa rappresentava uno spazio d'interazione fra società che avevano in comune innanzitutto il fatto di dovere lavorare su se stesse, per sviluppare la loro comprensione dell'individuo, o meglio, della persona. In questo quadro, il rapporto esterno è pensato come secondario rispetto alle relazioni interne che ciascuna delle società che si riconoscono come formanti una totalità di ordine superiore, l'Europa, è chiamata a coltivare.

FC. La politica democratica e il diritto sociale, più che l'identità culturale e la guerra.

BK. Sì, la politica e il diritto sociale, ma in un'entità che era già e doveva diventare ancora più internazionale. La comparsa della sociologia è stata possibile solo da un'epoca in cui l'Europa ha potuto pensarsi oltre la guerra. Durkheim ha potuto far emergere il senso del sociale, e fondare la sociologia, per ripensare la politica, soltanto nel contesto di una convergenza e di

una collaborazione possibile tra le società moderne, innanzitutto nel quadro dell'Europa.

FC. All'epoca. Questa convergenza da allora si è molto indebolita, se non è del tutto scomparsa.

BK. Sì, ritroviamo il problema del XIX secolo. Che cosa ha impedito all'Europa sociale e politica di realizzarsi? Cos'ha portato alla Prima Guerra mondiale, proprio quando gli strumenti intellettuali e giuridici erano in gestazione, come testimonia la storia parallela della sociologia e del diritto sociale?

FC. Ripensare oggi l'Europa non presuppone allora di oltrepassare il quadro dello Stato-nazione, fonte di tensioni e divisioni?

CL. Lo Stato è una funzione, un apparato riflessivo che deriva da un processo di differenziazione sociale. Niente impedisce, sul piano teorico, di superare il contesto nazionale nel quale ha preso, in origine, questa funzione. Lungi dal crederlo incompatibile con l'Europa, bisognerebbe pensare più seriamente a cosa vorrebbe dire uno Stato europeo. In realtà, tale Stato esiste già, se è vero che esiste un apparato differenziato e riflessivo a livello di un'autorità politica nella quale si riconoscono le nazioni membri dell'UE. L'unificazione delle nazioni europee è già un processo avviato, e lo è in realtà da diversi secoli, ben prima della firma del trattato di Roma. Ma per rendercene conto dobbiamo sbarazzarci delle visioni anti-sociologiche di cui dicevo: quella che vorrebbe assegnare l'Europa a un'ideale del consenso e quella che vede nella costruzione europea la falsa coscienza di un'appartenenza collettiva, la cui funzione sarebbe celare la realtà di una guerra civile tra dominati e dominanti. L'Europa si deve comprendere in maniera più sociologica. Si deve pensare come il processo di costruzione di una società europea che rifiuta l'impiego della violenza in favore esclusivo di un'*accentuazione del conflitto democratico* al suo interno.

BK. C'è anche una questione che riguarda la narrazione che deve accompagnare la formazione di un'Europa sociale e politica, a partire da una visione sociologica. Oggi abbiamo difficoltà ad articolare questa visione, a causa delle tendenze al decentramento che si riscontrano nelle scienze sociali. Certo, bisogna criticare la narrazione ideologica che ha visto l'Europa come il centro del mondo, legittimando il suo dominio coloniale; ma non bisogna perdere di vista ciò che l'Europa ha potuto rappresentare nell'elaborazione del progetto moderno, soprattutto se vogliamo darvi oggi una consistenza politica. Dobbiamo ritrovare le coordinate di una narrazione coerente.

FC. *Appare qui chiaramente la dimensione politica della sociologia da voi rivendicata e praticata. Eppure sono note le difficoltà che emergono quando si tocca la questione dei rapporti tra scienza e politica. Di fronte a chi alza lo scudo della neutralità assiologica, altri reagiscono affermando che la sociologia deve esercitare una funzione critica. Come uscire dall'alternativa tra sociologia positiva e sociologia critica? E in che misura rileggere Durkheim può aiutarci in questo compito?*

BK. Condividiamo, in effetti, un principio: è essenziale, per la sociologia, ritrovare il suo significato politico, ma non bisogna farlo politicizzandola o oltranza, ovvero facendo delle scienze sociali uno strumento della militanza. Bisogna lasciare che la sociologia produca la propria politica. È una posizione che abbiamo tratto da Durkheim, ma non solo. Nella celebre conferenza di Weber sulla scienza come professione, si vede chiaramente come vi sia un appello alla responsabilità. Weber si rivolge a un auditorio di giovani, tra i quali c'era Benjamin, non bisogna dimenticarlo, per metterli in guardia dai profeti della cattedra. Ora, questa cattiva congiunzione tra sapere e politica, a causa di un'ingiunzione alla critica, lungi dallo sparire, non ha fatto che consolidarsi. C'è margine, su questo punto, per superare certe opposizioni. Tuttavia è chiaro che Weber non ha la sicurezza di Durkheim quando si tratta di affermare che il sociologo ha un compito di orientamento. Questa differenza è dovuta al modo diverso in cui affrontano il problema dei giudizi di valore. La terza conferenza di Durkheim, in *Sociologie et philosophie*, segna un passo su questo punto, poiché propone un'altra visione della normatività in rapporto all'azione. Ma in Germania c'era anche un'altra strada e l'abbiamo percorsa. La via di Mannheim.

CL. Non direi che la sociologia non si deve politicizzare, poiché esiste, di fatto e di necessità, una politica della sociologia.²⁹ Direi piuttosto che la sociologia non si deve ideologizzare. Rapportarsi ideologicamente alla politica non ha niente di condannabile in sé, ma non è *questo rapporto* che la sociologia, da parte sua, ci invita ad avere. Al contrario, la sociologia produce la propria politica solo nella misura in cui procede a una critica sistematica dell'ideologia. In altri termini, ciò che c'è di politico nell'attitudine sociologica è il rifiuto di considerare il reale a partire da una posizione dogmatica o da un *a priori* dottrinale per considerarlo da un punto di vista riflessivo. Quest'ultimo non deve essere compreso come un punto di vista neutro, poiché non rivendica un'esteriorità –inevitabilmente illusoria – rispetto al mondo sociale. Si tratta piuttosto di un punto di vista la cui cifra è di riuscire a comprendersi come facente parte irrimediabilmente di ciò che cerca di oggettivare. Così si potrebbe dire che ciò che la sociologia ha di più politico è il fatto di spronarci a utilizzare sempre di più la riflessività sociologica.

²⁹ Cyril Lemieux (2017).

FC. Che cosa impedisce alla sociologia di produrre la propria politica?

CL. Nelle nostre società, c'è una forte tendenza a individualizzare e psicologizzare i problemi. Il movimento riflessivo della sociologia contrasta questa tendenza e rimette in discussione l'adeguatezza delle politiche pubbliche che suscita. Questo, ripeto, facendo leva su un altro piano rispetto a quello dell'ideologia, ovvero sul piano del metodo scientifico, e che si appoggia, a questo titolo, su delle *indagini sul mondo sociale* che mostrano, a partire dall'esame di situazioni molto concrete nel mondo del lavoro, della famiglia o della vita pubblica, i limiti in atto dell'ideologia individualista. È vero che i sociologi sono spesso imbarazzati di fronte a questa dimensione necessariamente politica del loro lavoro scientifico: alcuni la negano rifugiandosi dietro una certa rivendicazione – in realtà, erronea – della “neutralità assiologica” weberiana; altri, al contrario, credono di accettarla ideologizzando le loro analisi del mondo sociale, il che equivale a rinunciare all'ambizione sociologica in favore di una regressione verso il pensiero dogmatico. Tra la cattiva fede positivista e la degradazione della sociologia in ideologia, c'è posto per un'attitudine realmente sociologica, nella quale l'oggettività dell'analisi e la normatività del punto di vista non sono più opposte ma sono considerate fondatrici di uno stesso gesto. Anche qui, l'impostazione durkheimiana può servirci da guida. Molto più, credo, del punto di vista weberiano. Perché se la posizione di Weber ha la virtù di opporsi molto energeticamente all'ideologizzazione della sociologia, tende tuttavia a presentare l'impegno politico del sociologo come un atteggiamento privato e non come una conseguenza oggettiva della sua pratica della sociologia – mentre un approccio più riflessivo ci obbliga ad ammettere proprio questa conseguenza.

FC. Siete in procinto di pubblicare un libro scritto a quattro mani in cui ritornate, riprendendo Durkheim, ma anche Polanyi, sul significato del socialismo nel suo legame con la sociologia³⁰. In cosa consiste questo socialismo della sociologia?

BK. Per rispondere, bisogna innanzitutto fare un passo indietro e chiarire le difficoltà che s'incontrano nell'accordare le istituzioni del sapere alla loro funzione politica, come ha giustamente rilevato Cyril. Queste istituzioni non si riescono a percepire abbastanza come politiche, per questo motivo coloro che vi partecipano non riescono a evidenziare l'ideale politico che li sostiene, che io credo essere, in effetti, socialista, almeno per quel che concerne la sociologia e le scienze sociali. Bisogna tornare su queste questioni fondamentali, che riguardano le condizioni sociali di esistenza della ricerca, per riscoprire la fonte dell'attività intellettuale. Il primo livello d'intervento riguarda quindi le

³⁰ Bruno Karsenti e Cyril Lemieux (2017).

istituzioni del sapere ed è, in effetti, politico. Il libro sulla sociologia e il socialismo è innanzitutto un invito a riflettere su quello che facciamo, sulla politica che vi si trova implicata.

CL. Quelle che chiamiamo, con Durkheim, le aspirazioni al socialismo, crediamo siano in ascesa nell'Europa di oggi. E questo, in ragione dell'ascesa stessa del neoliberalismo, rispetto al quale esse costituiscono una *reazione di difesa collettiva*. Il problema è che si sta sviluppando, a fronte di quest'ascesa del neoliberalismo, un altro tipo di reazione di difesa, molto diversa dal socialismo nei suoi orientamenti pratici e nella sua ispirazione teorica, con una crescita ancora più spettacolare: è il nazionalismo reazionario. È in corso, dappertutto in Europa, un'avanzata del fascismo in risposta all'egemonia neoliberale. Il bisogno di riaffermare la società nella sua capacità d'istituzione e regolamentazione, soprattutto dell'economia, si traduce in questo caso in un linguaggio che procede per determinazioni di appartenenze e frontiere e che porta a "feticizzare" la nazione, come già diceva Marcel Mauss. La crisi della sociologia si raddoppia qui sul piano politico, poiché lascia le aspirazioni socialiste prive di un'articolazione adeguata che le salverebbe da questa cattiva traduzione verso il nazionalismo xenofobo. Oggi come ieri ma oggi con un'urgenza del tutto particolare a fronte del pericolo fascista che ci minaccia, il ruolo degli intellettuali di sinistra è di fornire, alle aspirazioni socialiste, gli strumenti per potersi esprimere senza assumere una deformazione nazionalista. Ma anche, ed è connesso, per potersi articolare con politiche di giustizia sociale fondate razionalmente, in altre parole, su un'analisi della società che la comprenda nella sua differenziazione interna e nella sua dinamica di mutamento, e che proceda a questo fine mediante il metodo scientifico e non attraverso il metodo dogmatico. È così che la sociologia, all'interno del mondo dei lavoratori intellettuali, è chiamata a giocare un ruolo chiave. I movimenti sociali multiformi che, oggi in Europa, esprimono delle aspirazioni al socialismo – penso soprattutto, ma non soltanto, all'ecologia politica – constatano di fatto sul campo le insufficienze di discipline come l'economia, il diritto o la psicologia, per pensare la situazione storica attuale nella sua complessità, nella sua urgenza e nelle sue interdipendenze. Si rivolgono allora a dei filosofi critici per ottenere gli strumenti di comprensione capaci di dare un senso più globale e più sistematico alle trasformazioni sociali in corso. Ma questi ultimi non sono in grado di fornirli, perché il loro approccio si allontana dalle tre esigenze di cui abbiamo parlato – olismo, denaturalizzazione, metodo scientifico: è sempre situato al di qua del compito intellettuale richiesto, compito che solo una prospettiva sociologica degna di questo nome può realmente condurre a buon fine.

FC. *Gli intellettuali di sinistra sembrano dunque destinati a incrociare la strada della sociologia. Ma basta forse una riforma intellettuale e morale per rovesciare la logica neoliberale oggi egemonica?*

CL. Gli intellettuali hanno una grande responsabilità: sta a loro fornire alle aspirazioni verso il socialismo che si esprimono, oggi, confusamente, gli schemi concettuali ed esplicativi di cui hanno bisogno per convertirsi in politiche razionali in favore della giustizia sociale e della solidarietà. Tuttavia, il punto di vista sociologico deve portarci a ricusare l'idea secondo cui il motore della trasformazione della società sarebbero le teorie e le analisi prodotte dagli intellettuali, siano essi di sinistra o di destra. Si tratta di una credenza intellettualista che impedisce agli intellettuali di comprendere qual è il loro ruolo politico effettivo. In realtà, le aspirazioni alla giustizia emanano dalla società stessa: non dal sottogruppo che formano, all'interno di questa società, gli intellettuali. Inoltre, il compito degli intellettuali non è di aprire gli occhi a masse alienate, ma contribuire ad accrescere il potenziale critico che è *sempre già all'opera* nella società e al quale tutti i membri della società, senza esclusiva, che siano colti o meno, sono chiamati a partecipare. Prendere coscienza di ciò è molto importante, se si vuole stabilire un rapporto autenticamente democratico, e non più tecnocratico, tra intellettuali e non-intellettuali. Bisogna accettare di guardare alla propria posizione in modo decentrato, ossia dal piano formato dalla divisione del lavoro sociale. Di conseguenza bisogna tentare ancora una volta di far prova di riflessività sociologica. Questo è in conclusione lo sforzo essenziale che abbiamo il diritto di chiedere all'intelligenza di sinistra. Era già così all'epoca di Durkheim. Oggi è un dovere ancora più imperativo.

Riferimenti bibliografici

- Barthe Y. *et al.* (2013), *Sociologie pragmatique: mode d'emploi*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», XXVI(103): 174-205.
- Bernardi B. (2014), *Idem, La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, Paris.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Durkheim É (2004), *Sociologie et philosophie*, Paris, Puf.
- Duso G. (1987), *Il contratto nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna.
- Chignola S. e Duso G. (2010), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Angeli, Milano.
- Karsenti B. (1994), *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Puf.
- Karsenti B. (2006a), *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann.
- Karsenti B. (2006b), *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica.

- Karsenti B. (2011), *L'homme total. Sociologie, anthropologie, philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris (nouvelle édition)
- Karsenti B. (2012a), *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Cerf, Paris.
- Karsenti B. (2012b), *Sociology face to face with pragmatism: Action, concept, and persone*, in «Journal of Classical Sociology», 12(3-4): 398-427.
- Karsenti B. (2013a), *Eléments pour une sociologie du capitalisme*, in Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013b), *Arrangements avec l'irréversible*, in Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013c), *Le corps-à-corps politique et la démocratie*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013d), *La politique du dehors*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013e), *Gouverner la société*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2014), *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» 26, (51).
- Karsenti B. e Lemieux C. (2017), *Socialisme et sociologie*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Lemieux C. (2007), *A quoi sert l'analyse des controverses?*, in «MilNeufCent», 25: 191-212.
- Lemieux C. (2009a), *Penser la régularité de la vie sociale sans mécaniser l'action*, in «La vie des idées.fr» 17, décembre [en ligne].
- Lemieux C. (2009b), *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Economica, Paris.
- Lemieux C. (2011), *Jugements en action, actions en jugement. Ce que la sociologie des épreuves peut apporter à l'étude de la cognition*, in Clément F. e Kaufmann L. (a cura di), *La sociologie cognitive*, Orphys-Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Lemieux C. (2012a), *Peut-on ne pas être constructiviste?*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», XXV(100): 169-187.
- Lemieux C. (2012b), *Philosophie et sociologie: le prix du passage*, in «Sociologie», 3(2): 199-209.
- Lemieux C. (2012c), *Penser autrement la place des sciences sociales dans les médias*, *Tracés*, Hors-série, ENS éditions: 151-166.
- Lemieux C. (2012d), *What Durkheimian thought shares with pragmatism: How the two can work together for the greater relevance of sociological practice*, in «Journal of Classical Sociology», 12(3-4): 384-397.
- Lemieux C. (2013), *Ambition de la sociologie*, in «Archives de philosophie», 76(4): 591-608.
- Lemieux C. (2017), *La politique sociologique selon Durkheim*, in Karsenti B. e Id., *Socialisme et sociologie*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Lemieux C. (a cura di) (2010), *La subjectivité journalistique. Onze leçons sur le rôle de l'individualité dans la production de l'information*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Rousseau J. (2001), *Le contrat social*, Flammarion Paris.