

numero 14
2014



QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 14 | 2014

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI,
Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Franco CRESPI, Franco CASSANO, Luigi CIMMINO, Cecilia CRISTOFORI,
Alessandro FERRARA, Paolo JEDLOWSKI, Carmen LECCARDI, Danilo
MARTUCELLI, Massimo PENDENZA, Davide PERO, Walter PRIVITERA,
Loredana SCIOLLA, Roberto SEGATORI, Gabriella TURNATURI,
Elisabetta ZONTINI

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE

Nota per i collaboratori

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. di Scienze Politiche, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio.santambrogio@unipg.it

Impaginazione: Agnese Tomassetti

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 14, 2014. ISSN (print): 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2014 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 14 | 2014

www.teoriasociale.it

In ricordo di Massimo Rosati

Giovedì 30 gennaio 2014 ci ha lasciato, in maniera del tutto inaspettata, Massimo Rosati. Prima ancora che un collega altamente stimato per la sua profonda cultura, per la sua brillante intelligenza e per la sua creatività, Massimo era per noi un carissimo amico e una persona di grande e generosa umanità. Egli se ne è andato nel momento più intenso e produttivo della sua attività scientifica e didattica. Pochi giorni prima era uscito il numero del 2013 della nostra rivista, con la bella monografia da lui curata, insieme a Michele Filippini, su Gramsci e la sociologia; stava correggendo le seconde bozze del suo nuovo libro sulla Turchia e aveva appena ottenuto l'idoneità al concorso per professore ordinario. Per la sua giovane età, era già uno stimato studioso a livello internazionale. Massimo è stato tra i fondatori dei QTS e del gruppo di ricerca RILES, entrambi espressione di un bellissimo clima scientifico e amicale che si è andato creando negli anni in cui egli era ricercatore presso l'allora Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. Tutti quanti noi piangiamo l'irreparabile perdita, umana e scientifica, di Massimo e siamo vicini all'immenso dolore di sua moglie Barbara e di sua figlia Anna.

*Franco Crespi – Ambrogio Santambrogio
Il Comitato di Redazione
Il Comitato di Direzione
Il Comitato Scientifico*

Sommario

PARTE MONOGRAFICA

COSMOPOLITAN SOCIOLOGY/SOCIOLOGIA DEL COSMOPOLITISMO (a cura di Massimo Pendenza)

MASSIMO PENDENZA	
Introduzione. Prospettive cosmopolite in sociologia	11
BRYAN S. TURNER	
Cosmopolitanism and Tradition: critical reflections	21
ROBERT FINE	
The legacy of Kant's cosmopolitanism: imperialism, universalism and reflexivity	43
DANIEL CHERNILO	
Rethinking universalism: the cosmopolitan tradition of social theory	65
DAVID INGLIS	
Cosmopolitanism's multiple histories: going beyond conventional understandings of the genesis of cosmopolitan thought	89
MASSIMO PENDENZA	
Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso	121
DARIO VERDERAME	
Il cosmopolitismo come esperienza estetica: il contributo della teoria durkheimiana del rituale	161

VITTORIO COTESTA	
Cosmopolitismo e nazionalismo nella costruzione dell'identità europea	195

VINCENZO CICHELLI	
Living in a global society, handling otherness: an appraisal of cosmopolitan socialization	217

SAGGI

LORENZO BRUNI	
Riconoscimento e capitalismo: tra conflitto di classe e ideologia dell'autorealizzazione	247

VINCENZA PELLEGRINO	
L'Occidente e la crisi del soggetto emancipato	281

DAVIDE RUGGIERI	
La categoria sociologica della relazione in Georg Simmel	305

LIBRI IN DISCUSSIONE

LUIGI FRANCESCO CLEMENTE	
Gabriel Tarde, <i>L'azione dei fatti futuri – I possibili</i> , a cura di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.	339

LUCA CORCHIA	
<i>Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism</i> , edited by Massimo Pendenza, Brill, Leiden-Boston 2014.	343

RUGGERO D'ALESSANDRO	
Francesco Giacomantonio, <i>Sociologia e SocioSofia. Dinamiche della riflessione sociale contemporanea</i> , Asterios Editore, Trieste 2012.	355

FRANCESCO GIACOMANTONIO

E. Bazzanella, *Oltre la decrescita. Il tapis roulant e la società dei consumi*,
abiblio-Asterios, Trieste 2011. 361

TERESA GRANDE

Ercole Giap Parini, *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e
la modernità*, Quodlibet, Macerata 2012. 365

Abstract degli articoli 373

Notizie sui collaboratori di questo numero 379

Elenco dei revisori permanenti 383

PARTE MONOGRAFICA

COSMOPOLITAN SOCIOLOGY/
SOCIOLOGIA DEL COSMOPOLITISMO

(a cura di Massimo Pendenza)



MASSIMO PENDENZA

Introduzione. Prospettive cosmopolite in sociologia

La “sociologia del cosmopolitismo” (espressione da noi preferita a “sociologia cosmopolita”, traduzione letterale dell’inglese *Cosmopolitan Sociology*) è insieme un nuovo campo di indagine e un diverso approccio sociologico all’analisi dei processi di globalizzazione e dei suoi prodotti. Essa è parte di un più ampio movimento nelle scienze sociali – che inizia probabilmente con la rottura dell’equilibrio bipolare – caratterizzato, quest’ultimo, da una forte connotazione interdisciplinare e insieme da una eterogeneità interna tale da rendere difficile individuarne i tratti distintivi. L’approccio cosmopolita – o piuttosto del *new cosmopolitanism*, come qualcuno ama definirlo per distinguerlo da quello classico – ispira l’agenda di ricerca in diverse discipline.

Ad esempio, in filosofia politica il nuovo cosmopolitismo rilancia il progetto kantiano di pace perpetua e ribadisce il carattere universale dei diritti dell’uomo e del cittadino, meglio difendibili a livello mondiale piuttosto che ad un livello nazionale; nel campo delle relazioni e del diritto internazionali, il nuovo cosmopolitismo segnala invece la necessità di andare oltre il sistema di regolazione basato sugli stati nazionali – contestando il loro principio di sovranità, finora dominante nel governo dei rapporti internazionali – ed evidenziando il profilarsi di forme di governo sovranazionali e di coordinamento costruito su più livelli. In antropologia, infine, e in particolar modo nei *cultural* e nei *postcolonial studies*, la messa a punto di un programma di ricerca incentrato sul cosmopolitismo appare una seria alternativa etica e politica nella lotta contro i diversi tipi di particolarismo culturale e razziale. In sociologia, la battaglia più intensa fra le articolazioni

del nuovo cosmopolitismo riguarda la rifondazione del canone classico della conoscenza e del suo oggetto di analisi, nonché della diagnosi e della terapia per la società moderna. È in tal senso che Beck, ad esempio, estensore tra l'altro di un *Manifesto cosmopolitico* (1998), critica i classici della sociologia e il loro "nazionalismo metodologico", auspicando un'immediata adozione di una epistemologia del "cosmopolitismo metodologico" che prenda le distanze dalle "categorie zombie", inadatte secondo lui a cogliere le trasformazioni in atto prodotte dall'incipiente processo di globalizzazione. Si tratta ovviamente di un punto di vista non unanimemente condiviso, specialmente da quanti ritengono la continuità con il passato necessaria per la disciplina e addirittura non in contraddizione con le attuali esigenze di un'analisi della società contemporanea (si veda per questo il contributo dello scrivente). Resta il fatto che la questione metodologica è un punto che qualifica fortemente il dibattito sul e del cosmopolitismo nelle scienze sociali.

Ad accomunare tutto il movimento è comunque l'idea di un mondo ormai unificato, quanto meno sul piano delle immagini. In altre parole, è netta la condivisione che una interconnessione mondiale sia già operante e che una umanità, da promuovere anche normativamente, sia una realtà attiva ed evidente. A separarli è invece la controversia tra chi ritiene il cosmopolitismo come una forma di vita e di organizzazione societaria che non necessita di realtà particolari e locali, nonché di appartenenze religiose ed etniche, e chi ritiene invece il cosmopolitismo una concezione in possibile sintonia con questi ambiti. Nel primo caso, abbiamo un cosmopolitismo che condivide con la tradizione liberale l'idea di una debole concezione della vita sociale, dell'impegno verso la collettività e dell'appartenenza, e che, dunque, presenta deboli se non inadeguati fondamenti sociologici. Nel secondo caso, siamo invece di fronte ad un cosmopolitismo che non respinge le specificità delle singole comunità, per quanto ciò non significhi accettarle nella loro assolutizzazione. Quest'ultima versione fa propria una certa idea di universalità, nella convinzione che la specie umana possa essere compresa solo se trattata come una realtà unica, dentro cui le differenze sono però riconosciute e concettualizzate come interne di una sostantiva unità del genere umano. Entrambe le prospettive sono ampiamente rappresentate nella sociologia del cosmopolitismo: la prima per lo più nella forma che assume come dati i consumi culturali globali cosmopoliti e il mondo come unità convergente; la seconda, che

osserva invece l'esperienza quotidiana cosmopolita nel quadro delle forme multiple di appartenenza e di condivisione e costruzione di realtà diverse.

Nel panorama internazionale il “movimento cosmopolita nelle scienze sociali” è ampio e con una tendenza a crescere, specialmente in ambito filosofico e politologico. Di cosmopolitismo hanno scritto M. Nussbaum, D. Held, D. Archibugi, S. Vertovec, R. Cohen. In sociologia, oltre a U. Beck con il suo *Cosmopolitan Vision*, si segnalano i volumi di R. Fine (*Cosmopolitanism*), R. Holton (*Cosmopolitanism: New Thinking and New Directions*), P. Cheah e B. Robbins (*Cosmopolitics*, eds.) e di G. Delanty (*Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, ed.). Numerosi sono invece gli articoli, molti dei quali si possono rintracciare nei contributi di questo volume. In Italia – a parte alcuni lavori innovativi di V. Cotesta, che vanno nella direzione di porre sul piano del cosmopolitismo le relazioni umane e sociali – l'attenzione per questa prospettiva di analisi in ambito sociologico è invece stata scarsa, se non proprio inconsistente. Da qui, l'obiettivo di questo numero monografico: il quale, nell'offrire innanzitutto l'opportunità di far conoscere l'opera di autorevoli studiosi a livello mondiale nel campo degli studi sul cosmopolitismo, dà soprattutto continuità ai lavori di un “movimento cosmopolita” nostrano che comprende – oltre al sottoscritto (*Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*) – il già citato V. Cotesta (*Global Society and Human Rights* e *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, eds., con V. Cicchelli e M. Nocenzi), V. Cicchelli (*L'esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*) e D. Verderame (*Rituali e confini. Simboli e performance della costruzione europea*).

Venendo ai contributi del numero monografico, possiamo dire che cinque sono gli elementi problematici che li attraversano e che denotano nel complesso, secondo noi, tutto l'approccio cosmopolita in sociologia. Sinteticamente, questi si riferiscono: alla questione etica connessa alla relazione cosmopolita, spesso trascurata dai sociologi (Turner); alla capacità intrinseca di autotrasformazione interna del pensiero cosmopolita, in grado di superare il suo stesso fondamentalismo implicito (Fine); alla sua pretesa di universalismo (Chernilo); alle fonti della sua tradizione filosofico-politica (Inglis) e sociologica (Pendenza e Verderame); alla sua operazionalizzabilità e applicazione a concreti casi di studio (Cicchelli e Cotesta). Nell'insieme, i cinque elementi concorrono a problematizzare il cosmopolitismo come autonoma matrice di pensiero e ad adeguarlo ai compiti che

la sociologia del cosmopolitismo intende porsi nel futuro, ovvero l'osservazione e l'analisi dei legami sociali tra membri di culture differenti in un mondo globalizzato.

Trasversalmente, poi, i vari contributi posso essere letti anche come un tentativo di elaborare un solido equipaggiamento teorico per una sociologia del cosmopolitismo "in costruzione", i cui costituenti possono essere rintracciati: nella necessità impellente di liberarsi della matrice filosofica ed astratta del cosmopolitismo classico, quella che, per intenderci, è collegata a Kant e alla sua filosofia politica (Turner, Fine, Chernilo): possiamo definire questo come il problema *teoretico* del cosmopolitismo; nell'elaborazione di una nuova e diversa narrazione del cosmopolitismo per arricchirne l'articolazione interna e per superare i limiti prodotti da quella "standard", che tende ad escludere molti autori (Turner, Inglis) e soprattutto ad estromettere gran parte dei padri fondatori del pensiero sociologico classico (Pendenza, Verderame): è questo il suo problema *storico*; nella predisposizione di più accurati strumenti di analisi per affrontare adeguatamente la sfida della ricerca empirica (Cicchelli) o di specifici oggetti di indagine (Cotesta): questo è il problema *euristico* del cosmopolitismo. Ovviamente nei vari contributi tutte le questioni risultano intrecciate e difficili da scomporre. Esse, però, rappresentano nel complesso i punti salienti del discorso che attraversa questo numero monografico e che, alla fine, rendono unitario il suo contributo. Ogni saggio è però particolare, di una particolarità che vale la pena evidenziare.

Per Bryan Turner occuparsi di cultura cosmopolita significa inevitabilmente fare i conti con la questione normativa e con il sistema etico che la relazione con l'altro in epoca di alta complessità e di interconnessione globale comporta. Secondo questo studioso di fama mondiale, non è dunque sufficiente leggere la cultura cosmopolita come un "fatto", legato ad esempio alle trasformazione dei mezzi di comunicazione, bisogna anche considerarla come una risposta etica ai problemi veicolati dalla diversità culturale e sociale. Una sfida che i sociologi, questa è la sua opinione, spesso tendono ad evitare. Ovviamente affinché possa darsi un'etica cosmopolita, ammette Turner, deve prima accadere che le persone o le comunità entrino in contatto tra loro, per esempio attraverso le migrazioni. Per Turner, non si dà infatti relazione cosmopolita tra persone isolate. Una volta che ciò accade, deve esserci mutuo riconoscimento tra le parti e mutuo rispetto,

base per una matura “etica della cura”. Queste però sono solo le condizioni del cosmopolitismo come sistema etico, a cui va aggiunta una certa dose di “critica riflessiva”, ovvero quella capacità – che Turner chiama “ironia cosmopolita” – di porsi al di là e al di sopra dei propri e dei valori altrui. Una capacità, inoltre, che lui ritiene certamente tipica della società moderna, ma anche non limitata solo a questo particolare momento storico. Rigettando infatti la tesi che solo la modernità abbia maturato simili capacità, Turner è dell’idea che queste non solo sono state veicolate nel tempo da diverse religioni universali mediante una riflessività che lui chiama “tradizionale”, esse sono anche il risultato di visioni secolarizzazione del mondo, come nel caso dello stoicismo greco e romano. Ad ogni modo, è il cosmopolitismo un sistema etico cosmopolita che – secondo Turner – deve fare i conti con la cruda realtà dei fatti, composta ancora di violenza e di guerra non affatto estirpate. Un sistema certamente possibile, che deve guidare l’azione. Eppure, conclude, problematico e difficile da attuare.

Per Robert Fine, discutere sulla doppia natura del pensiero kantiano – cosmopolita e universalista, da una parte, e cultore della “razza” e dell’eurocentrismo, dall’altra – è invece un’occasione per mostrare come sia possibile per l’illuminismo (e per il cosmopolitismo) pensarsi come ad un processo continuo di apprendimento che lo conduce, tramite auto-riflessività, ad operare una propria modificazione interna. Convinto infatti che il cosmopolitismo di Kant non sia affatto un tentativo di imporre un modello (quello occidentale) su di un altro, come spesso si sostiene, Fine è dell’avviso che esso abbia piuttosto insegnato la resistenza agli imperativi di un disegno imperiale globale mediante un’espressione di critica a certi suoi difetti e a quelli dell’occidente, le cui ripercussioni arrivano a toccare perfino gli altri modelli di civiltà. Lontano dal ritenere il cosmopolitismo europeo (e kantiano) un pensiero sciovinista e etnocentrico, Fine pensa infatti che esso sia avulso dal progetto imperialista di dominio e che abbia piuttosto sempre condotto una battaglia per l’emancipazione. Per quanto tutto ciò, conclude, non possa escludere il fatto che ogni pensiero è capace di creare i suoi propri nemici, che, nel caso del cosmopolitismo, sono coloro che “disprezzano” o ostacolano i diritti umani (loro), distinti da chi invece li difende e li pratica (noi). Rifuggire da questo rischio, mediante la riflessività, è allora il compito che egli affida al “nuovo cosmopolitismo”.

Dal canto suo, Daniel Chernilo, seguendo una linea di pensiero che lo contraddistingue ormai da alcuni anni, esplora la radice cosmopolitica della teoria sociale classica e si dice convinto che quest'ultima – come del resto il cosmopolitismo – esprima all'origine una certa pretesa di universalismo, da rivalutare con opportune precisazioni. La sua tesi è che la teoria sociale classica abbia basato il proprio cosmopolitismo su di un fondamento universalistico di derivazione illuminista – proveniente dalla tradizione della teoria della legge naturale – ma che, diversamente da questa, si sia poi proposta di concepirne una più articolata definizione, meglio adeguata ai tempi e più attenta alle condizioni concrete e storiche. È così che – per i soli casi di Marx, Simmel, Durkheim e Weber – egli dimostra allora come, al di là del comune orientamento universalistico, questi autori siano anche stati in grado di distinguere tre differenti livelli di cosmopolitismo, così caratterizzati secondo Chernilo: *normativo*, come concezione di una singola società moderna mondiale che include l'intera umanità e le singole parti che la compongono; *concettuale*, che definisce il “sociale” come l'elemento che contraddistingue le relazioni sociali moderne; *metodologico*, a giustificazione di come generare adeguate conoscenze empiriche. La sua conclusione è che la pretesa di universalismo è alla fine proprio ciò che rende “classica” la teoria sociale classica.

I successivi saggi di David Inglis, Massimo Pendenza e Dario Verderame si propongono di ricostruire (ma meglio sarebbe dire “ri-narrare”) il contenuto del pensiero cosmopolita nella storia e nei classici della sociologia in particolare, provando a reinserire nella narrazione molti autori che normalmente ne sono esclusi. David Inglis, ad esempio, rielabora la “narrazione standard” del pensiero cosmopolita – quella che, come chiarisce, segue normalmente la linea greca e romana dei Cinici e degli Stoici, passa per i filosofi politici dell'Illuminismo e giunge fino ai nostri giorni dopo aver attraversato le istituzioni cosmopolite post 1945 – inserendovi sia figure e scuole di pensiero normalmente non incluse, sia rivedendo argomenti e lavori di altri che di questa narrazione sono invece già parte. Con questa doppia strategia, egli intende così individuare e proporre nuovi spunti di riflessione e nuove opportunità di sviluppo del pensiero cosmopolita contemporaneo, del tutto preclusi quando questa narrazione è invece accettata acriticamente. Allo stesso tempo Inglis è polemico con chi ritiene il pensiero cosmopolita pre-moderno astratto e senza alcuna connessione con aspetti empirici

“concreti”. Al contrario, egli è dell’avviso che la filosofia politica cosmopolita abbia invece intense relazioni con la sociologia, la storiografia e l’antropologia e che tutte siano accomunate dal medesimo sforzo di tradurre disposizioni normative in concrete realizzazioni empiriche e storiche. È in questo modo che allora Inglis rilegge Diodoro Siculo, Polibio, Plutarco, ma anche Francisco de Vitoria, Paine, Voltaire, Smith e altri, figure cioè escluse nel canone standard di narrazione del cosmopolitismo, e Kant, da tutti considerato invece come collocato ad un livello solo teoretico e da Inglis invece riletto con uno sguardo empirico. Tra i sociologici, il caso di Durkheim è infine emblematico per questo studioso. Solo da poco riconosciuto come uno dei maggiori pensatori cosmopoliti, della cui narrazione fa però ancora fatica ad entrare, per Inglis esso rappresenta un chiaro esempio di come non solo sia possibile coniugare aspetti normativi ed empirici del cosmopolitismo, ma anche di quanto sia al più presto necessario uscire da una sua narrazione standard che, così com’è, non può non definirsi “provinciale” (da lui definito ironicamente “*insufficiently cosmopolitan*”).

Sulla stessa linea si muove il saggio di Massimo Pendenza, il quale, rifiutando innanzitutto l’accusa di una sociologia classica inadeguata a comprendere il mondo e le relazioni in un senso cosmopolitico che di quella tesi è il corollario, offre una ri-lettura in chiave cosmopolita di alcuni brani di Marx, Tönnies, Durkheim e Simmel. Di ognuno, delinea lo specifico approccio cosmopolita veicolato, etichettandolo in maniera differente. Abbiamo così il *cosmopolitismo liberale* di Tönnies e Marx, legato a tutte quelle prospettive – in positivo e in negativo – che ipotizzano una certa convergenza e standardizzazione a livello planetario di beni, culture e stili di vita, in genere pensati come provenienti dal lato occidentale del mondo; il *patriottismo cosmopolita* di Durkheim, che consiste in una morale civica che esige un radicamento dentro una certa idea di nazione, senza la quale esso non può esistere; ed infine, la *relazione cosmopolita* di Simmel, che delinea piuttosto un cosmopolitismo delle relazioni concrete, quotidiane, e che struttura la “relazione con l’altro” in epoca moderna. Essa è “moderna”, spiega Pendenza, perché è una specifica relazione che l’uomo moderno intrattiene con gli altri, riconducibile ad una “reciproca estraneità”, e che è invece “cosmopolita” nella misura in cui non implica chiusura, ma considerazione e apertura. L’intento di Pendenza è mostrare come, nell’insieme, non solo una sociologia del cosmopoli-

tismo non in contraddizione con il canone classico della disciplina è possibile, ma soprattutto che, nel suo rinnovamento e articolazione interna, questa stessa tradizione di studi può risultare compatibile con l'analisi della società globalizzata.

Il cosmopolitismo estetico di Émile Durkheim è infine l'oggetto specifico del saggio di Dario Verderame. Qui lo scopo è mostrare come nella visione cosmopolita della realtà sociale che attraversa l'opera di questo autore trovi spazio, insieme a una morale, una dimensione propriamente estetica che emerge dalla teoria del rituale elaborata ne *Le forme elementari della vita religiosa*. In particolare, dall'analisi di quelle pratiche rituali intertribali che l'autore pone a fondamento dell'internazionalismo religioso, tipico delle società aborigene australiane, Verderame giunge a due risultati: confuta la tesi, spesso associata allo stesso Durkheim, che vede nel rituale una pratica in grado di generare soltanto forme di solidarietà escludenti; delinea il contributo che la teoria durkheimiana del rituale può offrire a una migliore comprensione di quella che alcuni studiosi hanno definito come la formazione di una "sfera culturale cosmopolita" e dei fenomeni a quest'ultima ascrivibili. Ciò che lega questa riflessione a quella durkheimiana sul rito – si sostiene nel saggio – è rappresentato dalla raffigurazione che Durkheim offre della ritualità come esperienza estetica.

Gli ultimi due saggi rappresentano infine esempi di come utilizzare l'approccio cosmopolita nell'analisi di concreti oggetti di studio, con qualche differenza però. Mentre il lavoro di Vittorio Cotesta si pone ancora ad un livello solo interpretativo e ci mostra comunque come la configurazione cosmopolitismo-nazionalismo (universalismo-particolarismo) – dal punto di vista sia teorico che metodologico – possa servire a spiegare bene come l'Europa si sia formata nel corso degli ultimi secoli, l'articolo di Vincenzo Cicchelli si propone invece di operationalizzare il cosmopolitismo e ci offre un vivido esempio di come lavora empiricamente la sociologia del cosmopolitismo.

Vittorio Cotesta propone di considerare il cosmopolitismo e il nazionalismo come poli di una relazione diadica. In questo modo, egli osserva ad esempio come con il primo l'Europa ha spesso rappresentato se stessa *fuori*, verso l'esterno e le altre civiltà, mostrandosi in questo modo paladina di una ragione universale e universalizzante e difensore dell'uomo e della sua dignità, mentre con il secondo ha piuttosto difeso le differenziazioni tra gli stati nazionali, al

suo *interno*. Si tratta di una struttura delle relazioni tra Europa/Occidente e le altre civiltà che – a detta di Cotesta – si è mantenuta intatta fino a qualche decennio fa. Operando con questa griglia interpretativa poi, secondo Cotesta, le scienze sociali possono dare un valido contributo alla comprensione del processo di costruzione (o di decostruzione) dell'Europa, offrendo con ciò all'orizzonte cosmopolita, di nuovo rinvigorito dalla storia dopo la notte dei nazionalismi, una interessante e valida prospettiva di analisi. Libere finalmente dall'orpello del "nazionalismo metodologico", esse possono infatti offrire quadri interpretativi nuovi che possono illuminare il corso dei processi storici dell'Europa e dare alla relazione cosmopolita, come relazione sovranazionale, l'importanza che merita. Sebbene – conclude Cotesta – non bisogna mai dimenticare che la costruzione di questo spazio geografico e politico comune è solo e soprattutto un campo di possibilità, non di interpretazione.

Vincenzo Cicchelli ci mostra infine come sia possibile fare ricerca empirica utilizzando il cosmopolitismo come valida prospettiva di analisi sociologica. La sua idea è che la sociologia del cosmopolitismo sia euristicamente appropriata per comprendere come singoli individui, istituzioni e comunità si rapportano alla globalità e ai suoi prodotti. Nello specifico, il suo contributo va nella direzione di comprendere il modo in cui l'esposizione a fenomeni transnazionali – come la mobilità, i media globali, il consumo e i rischi globali – possa costituire la fonte di una nascente prospettiva cosmopolita del mondo e se (e quanto) tale prospettiva di analisi possa gettare una luce sulla fondamentale domanda di socializzazione alle differenze che proviene dagli attori, in un mondo che è sempre più plurale e allo stesso tempo comune. Una socializzazione che Cicchelli definisce appunto "cosmopolita".

Possiamo infine concludere con una osservazione. È nostra opinione che per giungere ad una sua più piena maturità la sociologia del cosmopolitismo debba soprattutto superare due ostacoli: la paura di praticare un'analisi normativa delle concrete relazioni sociali così da evitare una lettura solo descrittiva della realtà, sebbene ciò significhi anche il rischio di essere troppo ideologica e di sovradimensionare eccessivamente la realtà immaginata; la mancanza di coraggio di operare con concrete ricerche empiriche e con griglie interpretative più adeguate euristicamente, così da potersi liberare definitivamente da quell'aura astratta e filosofica

che la circonda e che spesso l'ha resa invisibile tra quanti non la praticano. Solo se saprà fare questo, se saprà cioè fare i conti con i suoi stessi limiti, la sociologia del cosmopolitismo potrà avere qualche opportunità di affermarsi come paradigma sociologico alternativo del mondo globalizzato e delle relazioni sociali che da esso scaturiscono.

BRYAN S. TURNER

Cosmopolitanism and Tradition: critical reflections

1. Introduction

Modern advocates of cosmopolitanism argue that there is emerging world-wide cosmopolitan culture and that as a consequence we are compelled to develop a new ethical system to meet the global challenge of deep social diversity. Globalization theory attempts to explain the social, economic and political changes that have produced the cosmopolitan moment, but it all too easily avoids an overt involvement in normative arguments. However the debate about globalization and cosmopolitanism has in recent years enjoyed considerable advances mainly as a result of the involvement of (primarily) European sociologists – Ulrich Beck, Anthony Giddens, Gerard Delanty, Robert Holton, Daniel Chernilo, David Inglis, John Urry and Andrew Linklater – who argue that, despite the radical transformation of societies by globalization, social scientists often persist with their traditional theories and methods that were relevant in the past to the analysis of nation states. They propose that we abandon ‘methodological nationalism’ [Chernilo 2007] and embrace a genuinely global sociology [Beck 2006]. For these sociologists of globalization, the concepts of classical sociology no longer fit a social world made up of global flows and networks. This development compels us to jettison even the most basic of concepts of early sociology including ‘society’ itself in order to rethink ‘the social’ [Elliott, Turner 2012].

Globalization theory has been primarily a European rather than North American development – perhaps as a result of the very political and cultural fragmentation of the European community. However in the United States there are many social scientists who have now taken up the challenge of re-tooling their disciplines for the challenge of analyzing the new phenomena of globalism: David Harvey, Saskia Sassen, Tom Mertes, George Ritzer, Jan Nederveen Pieterse, Ronnie Lipschutz and others. This eruption of theory and research has produced an array of impressive handbooks and companions that make the connections between the global and the cosmopolitan [Delanty 2012; Lechner and Boli 2004; Ritzer 2007; Turner 2010]. These developments require us to treat cosmopolitanism as both an empirical state of affairs arising from globalization and secondly an ethical system that is relevant to living in a world of rampant diversity and complexity. However, the sociology of cosmopolitanism, being less concerned overtly with normative debates, typically approaches cosmopolitanism as simply an empirical reality. However in the global situation of interconnectedness, it is argued that we need an ethical system that can address these radical developments. If ethics is about hospitality, then we live in a world of strangers who demand recognition [Derrida 2000]. Unsurprisingly cosmopolitan ethics are often connected directly to the spread of human rights in the second half of the twentieth century. Because human rights have not so far included a declaration of human duties, a cosmopolitan ethics could, as it were, fill out this gap in human-rights thinking [Turner 2002].

Existing sociological theories tend to associate the modern phase of globalization with technological changes in communication systems associated with the world-wide growth of the Internet, which has made possible new forms of the social. The emphasis is on late modernity as a radical departure from early modernity. However the origin of modern cosmopolitanism is often connected with Immanuel Kant's political essays on 'perpetual peace', but his critics claim that Kantianism cannot deal with the legacies of colonialism and post-colonialism. Thus modern cosmopolitanism is overwhelmingly a secular world-view that draws its moral principles from recognition ethics. In that regard Hegel rather than Kant has been the principal figure in the philosophy of cosmopolitanism. However cosmopolitanism can never be separated from the search for peaceful

international relations and in that sense the legacy of Kant remains important. The quest for a normative dimension to the understanding of cosmopolitanism has therefore involved an interest in the legacy of Kant among sociologists and a parallel concern to defend and explore the idea of natural law [Chernilo 2013].

2. *Critical Overview*

In this article I want to consider the interweaving of secular and religious themes in the debate about both globalization and cosmopolitanism, and I conclude with a discussion of the limitations of a cosmopolitan ethic. I start however with a set of criticisms. Although globalization is an indubitable fact about the modern world and probably the most significant development of late modernity, there are some persistent problems with theories of globalization which I shall briefly address in this introductory statement.

Firstly, there were various precursors and early developments of globalization theory before the current wave of publications. For example the development of world-systems theory by Immanuel Wallerstein [1974] in the 1970s laid the foundations of the political economy of globalization theory and much of the work of David Harvey has continued this critical tradition. In reaction to these neo-Marxist theories of globalization in terms of centre and periphery, there were important developments in cultural theory such as the work of Roland Robertson [1992] whose articles were not edited until the 1990s. Behind this emphasis on the cultural dimensions of globalization, there was a well established tradition in religious studies that approached religions from the perspective of world history. The concept has been taken up by historians such as Marshall G. S. Hodgson [1974, 50] to describe an *Oikoumene* in order to refer to the 'Afro-Eurasian agrarian historical complex' with the intention of avoiding treating Europe as a wholly independent and self-contained region. He developed a post-national epistemology and theory of the world in *Rethinking World History*, exploring the *Oikoumene* of the Islamic world and describing an 'Islamicate history' from the perspective of an integrated Mediterranean system [Hodgson 1993]. In

these examples, the theory of world history had already gone well beyond the traditional conventions of national histories or national sociology.

Secondly, the key issues in cosmopolitanism have been widely discussed and analyzed in political philosophy and yet these two debates – the political and the sociological – do not appear to produce any significant cross-fertilization. The conceptual problem for political philosophy has been how to characterize universalism. For some such as Martha Nussbaum, the strategy is to defend the legacies of Stoicism and the Enlightenment such that we do not renounce our national citizenship or abandon our patriotism, but rather we assert our irreducible membership of the human race [Nussbaum 1997]. Much of the debate in political theory has been about whether there is a false universalism associated with global markets and neo-liberal economic strategies for free trade or whether there is a more authentic universalism that nevertheless can recognize and celebrate ethnic and cultural differences. Therefore, political theorists have looked towards conceptual strategies to refashion earlier notions of cosmopolitanism. The perennial problem is to recognize the facts of cultural pluralism and difference, and also to assert our common membership of the human race. For David Hollinger [1995, 84] our approach should not start with the notion that people are neither different nor similar, but rather we should see people as receptive to ‘recognition, acceptance and eager exploration of diversity’. Cosmopolitans are ‘diversity-appreciating’ individuals [Deneen 2000, 214]. The problem then for political theory is that no *polis* could exist for long without patriotism (or some similar form of emotional, habitual attachment to place). However, societies are inherently diverse and complex, being composed of many social groups and communities. How can this diversity be housed in a coherent polity? One further aspect of this debate is that cosmopolitanism is often seen to be the ideology of the elite who travel the globe sampling many different cultures and investing globally such as buying homes in the capital cities of the world. Having no specific place in the world, they are a post-national and post-patriotic elite. In the meantime, the global proletariat does not travel easily or only in search of employment rather than pleasure, and it experiences the world from a position of limited cultural and material resources. In the sociology of cosmopolitanism, this issue has given rise to a distinction between elite and

vernacular cosmopolitanism. While the elite can choose its cosmopolitanism because its movements are voluntary and consumption driven, the proletariat has cosmopolitanism forced upon it.

Thirdly, I have disputed the claim that classical sociology was bound by its focus on national societies [Turner 2006]. It would be difficult to demonstrate that the work of Georg Simmel [1978], for example in *The Philosophy of Money*, was conducted under implicit assumptions that 'society' was equal to 'national society'. Equally Émile Durkheim [2005] in the sociology of religion was aimed to uncover the 'elementary forms' of religious life as such. In what sense was Karl Marx's analysis of the capitalist system or his more programmatic *Grundrisse* [Marx 1973] confined to assumptions about autonomous nation states? Finally perhaps Max Weber's political sociology presupposed sovereign nation states as units of analysis, but his posthumous *Economy and Society* [1978] generated a vocabulary of sociological ideas (such as class, status and power) which were constructed to analyse the social rather than society. My counter argument is that the classical lexicon of sociology can be, where necessary, reworked and re-fashioned, to study much of what is now called 'globalization'.

Fourthly, globalization cannot be understood as a twentieth-century western phenomenon. To understand globalization as a consequence of a communications revolution originating in the West is to commit a new version of Orientalism. As I shall show shortly, globalization has a long history in ancient trade and religious missions that connected the West to Asia for many centuries before modernity. For instance in the development of the Silk Route over some three thousand years, intercontinental trade routes connected Ancient China and the Mediterranean, thereby playing a major role in the early transmission of Buddhism to China in the first century CE and subsequently in the growing dominance of Islam in Central Asia in the seventh century. We cannot assume that globalization (of trade) is a modern cause of global connectedness that is peculiar to the West. In recent sociology of religion, thanks mainly to the legacy of the late Robert Bellah [2011], there has been a renewed interest in the so-called 'axial age religions' that emerged roughly between 800 and 200 BCE which were characterized by the quest for a universal ethic that would recognize the shared suffering of human beings. These axial age responses to the unsatisfactory nature of human existence involved a

critical response to empirical reality or in Bellah's terms they invented the idea of transcendence. These religious and philosophical breakthroughs were associated with the Israelite prophets, the Greek philosophers, the Buddha, Confucius and Zoroaster. We might legitimately refer to these ancient developments as the age of *Ur-cosmopolitanism*.

Fifthly and inevitably, there are serious problems associated with defining both globalization and cosmopolitanism. For the sake of argument, I propose that cosmopolitanism be treated as the empirical development of a cultural system that is closely tied to migration, diaspora and post-colonialism, and it is also an ethical response to globalization, namely an ethical response to the problems thrown up by cultural and social diversity. It is an attempt to overcome the 'fear of diversity' [Saxonhouse 1992] that has plagued European commitment to multiculturalism in the last decade.

Finally, the critical problem with cosmopolitanism is that the ethical imperative to recognize others is constantly compromised by the very empirical diversity of global modernity. We cannot however abandon the quest to secure a cosmopolitan ethics which I have referred to as 'cosmopolitan virtue' [Turner 2002]. In short the empirical reality of social, political and economic crisis does not easily support the quest for a cosmopolitan ethic, but as sociologists we cannot simply abandon an ethical response. The irony is that our dilemma was already described by Max Weber in terms of the ethic of absolute ends and the ethic of responsibility? As cosmopolitans, which ethical response should we embrace?

3. The Axial Age: the origins of universalism

Although the sociology of globalization may be an important contemporary debate, there is a well established debate about the possibility of 'world history'. I have already drawn attention to the importance of the historian Marshall G. S. Hodgson who revolutionized the study of Islam as a world religion. Of course, the intellectual drift of modern history is often sceptical about the large claims that are made about world history and world religions [Masuzawa 2005]. However we do not have a satisfactory alternative vocabulary to describe the global reach of Islam

other than 'world religion'. Some anthropologists would prefer to work with the notion of many 'Islams', but such an approach appears to be inconsistent with the self description of Muslims themselves. To discuss these historical developments, we need a conceptual framework within which to understand the notion of a 'world religion'. I start with the issue of the world religions in order to get some notion of universalism. Karl Jaspers in his controversial *The Origin and Goal of History* [1953] proposed that an 'axial age' (*Achsenzeit*) occurred between 800 and 200 BCE. This period was the age of the prophets and religious intellectuals such as Confucius and Lao-Tse in China, the Buddha in India, Zoroaster in Iran, the prophets of ancient Israel, and finally the poet-philosophers of ancient Greece. Through their apocalyptic imaginations, the prophets offered humanity the notion of an alternative world beyond and contrasted with the mundane world. On the basis of their visions, they produced ethical codes of conduct, establishing standards of virtuous behavior for individuals and political constitutions to guide communities. Arnaldo Momigliano [1975, 9] claimed that "[e]verywhere one notices attempts to introduce greater purity, greater justice, greater perfection and more universal explanations of things (...) we are in the age of criticism". The archetypal example was the prophet of Ancient Israel who condemned the corruption of the city in the name of a transcendent God.

Jaspers's work has been important in shaping the work of later historians and sociologists such as Eric Voegelin, Arnaldo Momigliano, Smuel N. Eisenstadt, Robert Bellah and Hans Joas. While Max Weber in his sociology of religion adopted a similar view of history, it is difficult to discover any explicit references in his work to an axial age, but there is a reference to the "prophetic age" [Weber 1978, 441-2]. Jaspers and Weber had a close personal and intellectual relationship. Jaspers gave the eulogy at the ceremony at the University of Heidelberg to commemorate Weber's death in which he defined Weber as a philosopher and not as a historical sociologist of comparative religion [Jaspers 1989]. Weber's sociology of religion involved an ethical judgement in favour of universalism and against religions that were hemmed in by the narrow confines of loyalty to family and kin. In the Jewish prophets and the sermons of Jesus, Weber found the roots of an ethic of brotherly love in opposition to this-worldly greed, self interest and violence. In Weber's analysis of world religions, Islam was in origin a

‘political religion’ in which the Prophet had through the ‘Constitution of Medina’ established a political community of tribes that quickly evolved after the Prophet’s death into an imperial system [Weber 1965]. His view of history rested on a notion of the fatefulness of social change, and thus his sociological view of human society was tragic rather than triumphal. For Weber, selfless love is always compromised in this world, and in a secular age the best that we can hope for is a calling in either science or politics. In such callings, the ethically-minded individual might exercise some vestige of virtue. The universalism of the axial age religions was ultimately compromised by the necessity of coming to terms with politics.

Weber’s view of religions was obviously complicated by what he thought religion was. This problem arises critically in the idea of the ‘religions of China’ such as Confucianism, but it is equally problematic in judging the status of the ‘religions of India’. The general view in modern Asian studies is that the ‘religions’ of the Asian world were in fact invented as a consequence of their interaction with the West in the second half of the nineteenth century [Josephson 2012]. However the implication of Weber’s comparative sociology is that ‘religion’ must have some systematic and enduring tension with the empirical reality of ‘the world’ and therefore religions that compromise their values and practices under pressure from economic and political institutions abdicate their status as religions, becoming instead useful ideologies that legitimize hegemonic systems of power from kings to modern presidents. He treated both Hinduism and Confucianism as questionable examples of ‘religion’, precisely because they did not develop any sustained criticism of secular powers. To over-state Weber’s position, Hinduism was an ideology of pollution that justified the caste system and Confucianism was a theory of social order based on loyalty to the state. The implication of this discussion of the historical origins of cosmopolitanism in religion is that as a set of ethical principles it has to be critical that is cosmopolitanism cannot simply accept the world as it is. Specifically it has to be critical of all value systems that are constrained by the particularities of class, status and gender. A caste system involving a hierarchy around the notion of pollution cannot be the basis of cosmopolitanism. By challenging the empirical world and developing a critique based on notions of transcendence, the prophets of the Axial Age can be said to have made a major contribution to the foundations of universalism.

4. *Stoics and Christians*

The idea of cosmopolitanism has had a long history in western political philosophy [Inglis 2012]. It was for example closely associated with Stoicism, which was the cradle of ancient notions of freedom, equality and universal citizenship. Stoic philosophy spread from ancient Greece to Rome by the second century and was embraced by Scipio Africanus and Cato. It was Marcus Aurelius (121-180 CE) who well expressed the idea that a common rationality among humans was the basis of a universal polity. Stoicism with its emphasis on discipline, gravity and industriousness can be said to have suited imperial Rome effectively as its dominant ideology. Stoic philosophy allowed the Roman ruling class to support a polytheistic tradition with a belief in universal reason. The problem for Stoicism was that its vision of a universal world was created before universalism was empirically possible that is it addressed a world that was in reality deeply divided by ethnicity, religion and culture. Stoicism offered, if you like, a thin philosophy of an elite vision of a world divided by different societies. This problem was clearly identified by Sheldon Wolin in *Politics and Vision* [1961, 80] when he noted that Stoicism did not “express a politically meaningful conception of society”. He argues that the Stoics could not easily move intellectually from the order of nature to the political order without confusion about the actual characteristics of political life and community. Nevertheless Stoicism was the first secular theory of an ideal universal society. Did that legacy die with the collapse of the Roman Empire?

The relationship between pagan Stoicism and the rise of Christianity has been a contentious issue at least since Edward Gibbon published volume one of *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* in 1776. Gibbon famously blamed Christianity for contributing to the end of Roman civilization, but modern interpretations of the origins of Christianity have also seen Christian doctrine as cosmopolitan [Pocock 1999]. The early Christian community can be said to have been defined by the cosmopolitanism of St. Paul and St. Augustine. In the early Church, Paul struggling over the relationship between converts from the Jewish community and those from the Gentile world, proposed a solution to the problem of membership when he proclaimed that the true Christian was

spiritually circumcised in the heart. In modern philosophy therefore St. Paul has been identified by Alain Badiou [2003] as the founder of modern universalism. On these grounds, Jacob Taubes [2004] claims that Paul is our contemporary, because he engaged with the problem of conflicting visions of religious truth. In short Pauline 'political theology' contains a reflexive understanding of difference (Jews, Jewish Christians, Gentile Christians and pagans) and offers an cosmopolitan vision of the problem of 'the world'.

St. Augustine of Hippo (334-430 CE) was deeply influenced by Paul's theology, but he was preaching in a very different context [Brown 1967]. He defended the Church against the accusation that it had undermined the Empire and in the process he created many of the concepts and questions that have constituted modern political philosophy. Whereas the classical political philosophy of Aristotle had argued that the *polis* was necessary for the satisfaction of human needs, Augustine recognized that human needs could never be fully satisfied in this world. Humans are only pilgrims on a hazardous journey in this world and their spiritual wanderings lead to a heavenly city that is far more glorious than the earthly city of Rome. Augustinian theology therefore established a tension between two cities – between the sacred and the secular – a tension which implied that the loyalty of the Christian believer was never completely contained within the imperial city. A true community, unlike the Roman polis, is bound together, not by kinship or familial ties or by material need, but by love. The ethical cosmopolitanism of love was located in the future city where social divisions would be absent and the power of the state would no longer be required.

Despite the limitations of this idealistic (and possibly Platonic) vision of a perfect society, Europe was culturally held together by an elite whose political business was carried out in Latin and dominated by a Universal Church as the institutional guardian of Christendom. This world was eventually shattered by the Protestant Reformation that was triggered in Germany by the publication of Martin Luther's Ninety-Five Theses in Wittenberg in October 1517. The wars of religion subsequently destroyed much of the social and economic fabric of Europe and, when these conflicts were finally concluded by the Peace of Augsburg in 1555 and by the Treaty of Westphalia in 1648, the modern age was launched on the basis of a system of confessional states. In fact the Peace of Westphalia

was made possible by two separate treaties, namely the Treaties of Osnabruck and Munster. These treaty arrangements concluded the Thirty Years' War (1618-1648) and the Eighty Years' War (1568-1648). The Treaties produced the modern system of sovereign states, in which each state was to be ruled over by a sovereign person. The sovereign rulers of the Imperial States were to determine the religious worship of their subjects in a new system where Roman Catholics and Protestants (or at least Lutherans and Calvinists) were to be regarded as equal before the law. While the Treaty of Westphalia is typically regarded as the diplomatic and legal framework of European constitutional secularism, it was in fact based on an earlier legal recognition of territorial sovereignty by the Treaty of Augsburg in 1555. This settlement gave expression to the famous principle of *cuius regio, eius religio*. The sovereign prince of a state was to determine the religion of its citizens, and hence the European states became confessional states. Of course these legal arrangements did not automatically solve the problem of majority-minority relations. Nevertheless minorities were given the right to practice their faith in public during specified times, and these provisions recognized the right of individuals to practice their faith in private. The Treaty did not give a clear foundation for religious tolerance and political cleavages occurred along the religious divisions between Catholic and Protestant [Turner 2013].

5. *The modern argument: a summary*

Why is it important to start with these historical considerations? I introduce this historical context in order to demonstrate that cosmopolitan ethics are not simply a modern product and furthermore to notice that the limitations of classical Stoicism as a political theory appear to apply equally well to modern versions of cosmopolitan universalism. Therefore, in this discussion of religion and cosmopolitanism I start with an examination of three issues [Turner 2012]. The first is to emphasise yet again that cosmopolitanism is neither new nor necessarily secular. Secular Stoicism contributed significantly to the origins of cosmopolitanism, but the other driving force was religion and hence any discussion of modern cosmopolitanism should equally pay attention to its religious origins.

The second is to stress the fact that the development of cosmopolitanism is not a continuous or uniform process over time; there is no steady or inevitable progression towards normative universalism, and equally there is no end point such as European Enlightenment. Thirdly and following from the second issue, while many sociologists have adopted an optimistic view cosmopolitanism as expressing the values of liberal democracy, I emphasise a set of alternative and largely negative possibilities such as the “enclave society” [Turner 2007] or some catastrophic slide towards a “feral society” [Elliott, Turner 2012]. While cosmopolitanism can be embraced by an assortment of people of ‘good will’ such as liberals, democrats, humanists, feminists and environmentalists as a universal ethical standpoint, the actual prospects for cosmopolitan harmony in the modern world are no better than they were in the time of Marcus Aurelius.

6. *Reflexive Traditionalism*

In this section I shall begin to build my own account of cosmopolitanism and shall construct the architecture of this ethical doctrine in terms of an accumulation of requirements for the exercise of cosmopolitan virtue [Turner 2002]. In order to have cosmopolitanism, there must be some degree of empirical interconnectedness between communities. In common sense terms it is difficult to imagine that a cosmopolitan consciousness could emerge out of isolated and self-supporting communities. Once connectedness exists, for example through migration, there must however be some mutual recognition between host communities and strangers. No dialogic exchange can take place without some minimal degree of mutual recognition. When familiarity begins to break down barriers between strangers, recognition can evolve into mutual respect, and when well established respect can mature into an ethic of care. The assembly of these elements are the minimal requirements for cosmopolitan hospitality. There is however one further step. When two communities trust each other, it is possible for them to engage in mutual critical assessment. The point is that in a relation of friendship criticism is not automatically seen to be a threat. Reflexive criticism is thus a sign of the maturity of relationships between communities. In this final

element, respect for difference can also include critical evaluation of the other alongside self criticism. In order to engage in creative criticism, we have to be able to distance ourselves, if only momentarily, from our own values and social roles. To understand the other, we need sympathy and in turn sympathy requires an ability 'to stand in the other's shoes'. This capacity I have called cosmopolitan irony.

There have also been in modern philosophy various powerful defences of a value position in favour of recognition of the other, advocating cosmopolitan respect for cultural difference. Because the individual resides in a world of other subjectivities, there exists a mode of existence that is referred to as "being-for-others" [Levinas 1998]. As a result, the other plays a positive role in questioning the confidence and assurance of the subject. Indeed, the face of the other challenges us to take responsibility for the other, and hence otherness creates the conditions that make ethics possible. Other writers concentrating on the legacy of Hegel's master-slave commentary on individual freedom and respect for others have developed recognition ethics as a basis for modern cosmopolitanism [Williams 1997]. More recently, Kwami Appiah [2006] has connected the need for cosmopolitanism with the rise of a world of strangers and the problems that face post-colonial societies especially in Africa.

The history of religious conflict and co-operation produced a traditional consciousness that can be regarded as an ecumenical consciousness. It would of course be an exaggeration to call this 'reflexive cosmopolitanism' and it is clearly not 'reflexive modernization', but we need to take these early developments seriously in the spirit of Eisenstadt's 'multiple modernities'. Traditional forms of awareness of the other were for one thing not epistemologically open; they were based on the assumption that other traditions were either defective or false. They could be tolerated in a limited way, but they were nevertheless departures from an absolute revealed Truth. The inter-faith tolerance that is often associated with Islamic Spain or the millet system of the later Ottoman Empire was still based on an assumption about the superiority of Islam. Christians and Jews were tolerated, but they had to wear distinctive clothing, they could not carry swords or ride horses, and were excluded from certain occupations. Tolerance of difference has therefore had a slow, fragile and discontinuous development, and it was not until

Leibniz and the German Enlightenment that we find a plausible philosophical justification for taking other beliefs seriously [Turner 2005]. Nevertheless I follow Holton [2009, 81] in rejecting the assumption that “cosmopolitanization and the cosmopolitan outlook are essentially very recent phenomena”.

We can, in thinking about these pre-modern foundations of cosmopolitanism in the Axial Age, in Pauline Christianity, in Buddhist notions of community, or in the commitment to equality in the Qur’an, refer to them as examples of ‘reflexive traditionalism’. In Christianity and Islam, this reflexivity emerged out of a world of cultural contact through global trade and as a result of evangelical competition for world influence. Nevertheless, the New Testament and Qur’an were and continue to be treated as revelations of a singular but separate and distinctive Truth, and hence there were specific limitations on these early forms of world consciousness. The development of the notion of heresy that is fundamental to the orthodox traditions of the Abrahamic religions creates a significant barrier against cross-cultural understanding. In Christianity the consequence of the Crusades was ultimately to institutionalize an inquisition to defend the faith and to patrol the boundaries of the charismatic community of believers. These defensive walls of faith only began to crumble in the late nineteenth and early twentieth century with the rise of liberal theology, the de-mythologising of the Bible and the idea of a Godless theology and ethics of responsibility in the thought of Dietrich Bonhoeffer [1995] in the 1940s.

The social and cultural conditions for such a reflexive traditionalism were geographical mobility, contact with other social groups and cultural exchange, an evangelical or outward looking religious culture that undermined the idea that a religious community (‘church’ or *ummah*) is only an extension of kinship relations, the presence of alternative religious traditions in a competitive relationship, and a theological critique of idolatry. Reflexive traditionalism could not generate what we might call a ‘vernacular hermeneutics of doubt’ in that these religions assumed an unquestioned notion of revealed Truth that had exclusionary social consequences. It created what we might describe as an exclusive universalism; it saw that Truth cannot be local but rejected the idea that there may be different perspectives on the Truth. Finally, reflexive traditionalism lacked any sense of irony which I have argued is necessary for modern cosmopolitanism if one is

to sympathize with and then understand one's neighbors [Turner 2002; 2005]. These observations point to the conclusion that an adequate cosmopolitanism has to be radically critical and this conclusion takes us back to Momigliano's view that the axial ages were ages of criticism.

7. Conclusion: on moral compromise

The central problem of Stoic cosmopolitanism was that it imagined a society based on a universal principle but it could not develop an adequate political theory of the *polis* as both diverse and inclusive. As Sheldon Wolin [1961, 81] has it, Stoicism fell short on two counts. Firstly the "Stoic commitment was towards a society that was outside politics" and secondly there was a fundamental ambiguity in their notion of "universal society" which was modelled on the idea of natural order or natural harmony. As a result of the second shortcoming, "the universal society was not and could not be a true political society for the very reason that it lacked any semblance of the political relationships that made "citizenship" a meaningful category" [Wolin 1961, 81]. Modern cosmopolitanism can be said to suffer from similar problems. The global world is deeply divided by political conflicts, while at the same time sharing, however superficially, a global consumer culture. The liberal hope that international trade would produce global harmony – societies that trade with each other don't go to war against each other – has not been fulfilled. More precisely, we live in an era when formal wars between states – involving declarations of war and concluding peace treaties – are rare occurrences. Rather the division between war and peace has become blurred, and the modern era is one characterized by 'new wars' involving warlordism, civil strife and ethnic conflict [Hobsbawm 2008]. It is now also characterized not only by religious wars between Christianity and Islam (such as Copts and Sunnis in Egypt), but by genocidal conflict within Islam between Shia, Sunni and Alawite traditions in Syria and beyond.

Despite these hurdles to international harmony, I have suggested that there are some global institutions that could be regarded as signs of an emerging order, namely international legal conventions (such as the Law of the Sea), international

courts of justice and international commitment to human rights [Charney 1993]. However, the problem with these arguments is that human rights are enforced by nation states [Donnelly 2002]. There is therefore nothing resembling a set of political relationships that could make ‘global citizenship’ a meaningful category. European Union provides a concrete example. Despite significant economic integration, there is no real sign that a meaningful ‘European citizenship’ has been created.

The result is a dilemma. On the one hand, cosmopolitan ethics are attractive as a framework for a world that is globally interconnected and requires a moral framework that can address a shared vulnerability [Turner 2006]. On the other hand, we are confronted by global disarray: the economic and financial crisis of 2007-8; the crises of the Middle East and North Africa; the territorial disputes in the South China Sea; the growing conflicts over Arctic resources; and the continuing small wars that plague Africa such as the instability in the Democratic Republic of the Congo, Somalia, Nigeria and Kenya. A cosmopolitan ethic has in the modern period been closely associated with the quest for global peace. However if the twentieth century was a century of world wars, the twenty-first century may be plagued by so-called by new or ‘small’ wars [Münkler 2005]. There is a profound contradiction between cosmopolitan ethics and the actual empirical realities of violence.

This problem was summarized in the dilemma that was described by Max Weber at the end of the First World War as a conflict between an ethic of ultimate ends and an ethic of responsibility. In Weber’s terminology, this involved a conflict between an ethic of conviction (*Gesinnungsethik*) such as ‘ethic of the Sermon on the Mount’ and the ethic of responsibility (*Verantwortungsethik*). Weber’s understanding of this contradiction was partly inspired by his admiration for Leo Tolstoy whose absolute commitment to pacifism was explored in *Politics as a Vocation* where the relationship between conviction and responsibility finds its ultimate treatment. In a lecture in Munich in 1918, he described the “evangelistic commandment” in the ethic of ultimate ends or conviction as “unconditional and unambiguous” [Weber 2009, 119]. For Weber, Tolstoy epitomized the radical religious and pacifist ethic of complete conviction that had a universalistic vision. On the other hand Weber was critical of pacifist groups who had opposed

Germany's involvement in the Great War on the grounds that their views were unrealistic and they did not understand the inescapable demands of politics. The two ethics are most fully tested by the horror of modern warfare.

The result is a world of moral compromise. The inescapable feature of political life is violence [Weber 2009, 121] and hence anybody who becomes involved in politics must recognize these "ethical paradoxes" [Weber 2009, 125]. The ethical dilemma for people of conviction such as those who hold to cosmopolitan virtue, in concentrating on their motives and ideals, is that they do not directly or carefully consider the consequences of their actions. The actual day to day exercise of politics requires both passion and perspective, but ethical compromise is inescapable for those people who take responsibility for their actions. In the face of global conflict, cosmopolitan virtue is compromised by the everyday demands of politics, but mundane politics, if it is to reach beyond short-term pragmatism, needs the perspective that normative cosmopolitanism can provide.

References

AHMAD, I.

2009 *Islamism and Democracy in India. The transformation of Jamaat-e-Islami*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

APPIAH, K. A.

2006 *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York, W. W. Norton.

BADIOU, A.

2003 *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford, Stanford University Press.

BECK, U.

2000 *The cosmopolitan perspective: sociology in the second age of modernity*, British Journal of Sociology, 51, 1, pp. 79-105.

2006 *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press.

BELLAH, R. N.

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University.

BONHOEFFER, D.

1995 *Ethics*, New York, Touchstone.

CHARNEY, J.

1993 *Universal International Law*, American Journal of International Law, 87, 4, pp. 529-551.

CHERNILO, D.

2007 *A Social Theory of the Nation-State*, London and New York, Routledge.

2013 *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A Quest for Universalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

BROWN, P.

1967 *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley, University of California Press.

DELANTY, G. (ED.)

2012 *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, London and New York, Routledge.

DENEEN, P. J.

2000 *The Odyssey of Political Theory. The Politics of Departure and Return*, Lanham, Roman and Littlefield Publishers.

DERRIDA, J.

2000 *Of Hospitality*, Stanford, Stanford University Press.

DONNELLY, J.

2002 *Universal Rights in Theory and Practice*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

DURKHEIM, É.

2005 *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford, University of Oxford Press.

EISENSTADT, S. N.

2000 *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'*, Millennium. Journal of International Studies, 29, 3, pp. 591-611.

ELLIOTT, A., TURNER, B. S.

2012 *On Society*, Cambridge, Polity Press.

GIBBON, E.

2003 *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, Random House.

HOBBSBAWM, E.

2008 *On Empire. America, War and Global Supremacy*, New York, Pantheon Books.

HODGSON, M. G. S.

1974 *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.

1993 *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLLINGER, D. A.

1995 *Postethnic America*, New York, Basic Books.

HOLTON, R. J.

2009 *Cosmopolitans. New Thinking and New Directions* Basingstoke, Palgrave Macmillan.

HUNTINGTON, S.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.

INGLIS, D.

2012 *Alternative histories of cosmopolitanism*, in G. Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, London and New York, Routledge, 2012, pp.11-24.

JASPERS, K.

1968 *The Origin and Goal of History*, New Haven, Yale University Press.

1989 *On Max Weber*, New York, Paragon House.

JOSEPHSON, J. A.

2012 *The Invention of Religion in Japan*, Chicago and London, University of Chicago Press.

KANT, I.

1963 *Perpetual Peace*, in *On History*, New York, Bobbs-Merrill, pp.85-135.

LECHNER, F., BOLI, J. (eds.)

2004 *The Globalization Reader*, Oxford, Blackwell.

LEVINAS, E.

1998 *Entre Nous. On Thinking-of-the-other*, London, The Athlone Press.

MARX, K.

1973 *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin.

MASUZAWA, T.

2005 *The Invention of World Religions. Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press.

MOMIGLIANI, A. D.

1975 *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge, Cambridge University Press.

MÜNKLER, H.

2005 *The New Wars*, Cambridge, Polity Press.

NUSSBAUM, M.

1997 *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, MA., Harvard University Press.

POCOCK, J. G. A.

1999 *Barbarism and Religion. Volume One. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press.

RITZER, G. (ed.)

2007 *The Blackwell Companion to Globalization*, Oxford, Blackwell.

ROBERTSON, R.

1992 *Globalization. Social Theory and global culture*, London, Sage.

SAXONHOUSE, A. W.

1992 *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago, University of Chicago Press.

SENNOTT, C. M.

2001 *The Body and the Blood. The Middle East's Vanishing Christians and the Possibility of Peace*, New York, Public Affairs.

SIMMEL, G.

1978 *The Philosophy of Money*, London, Routledge and Kegan Paul.

TAUBES, J.

2004 *The Political Theology of Paul*, Stanford, Stanford University Press.

TURNER, B. S.

2002 *Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism*, *Theory Culture & Society*, 19, 1-2, pp. 45-64.

2005 *Leibniz, Islam and Cosmopolitan Virtue*, *Theory Culture & Society*, 22, 6, 139-147.

2006 *Vulnerability and Human Rights*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

2007 *The Enclave Society: towards a sociology of immobility*, *European Journal of Social Theory*, 10, 2, pp. 287-303.

2010 *Reflexive traditionalism and emergent cosmopolitanism: some reflections on the religious imagination*, *Soziale Welt*, 3-4, pp. 313-18.

2011 *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge, Cambridge University Press.

2013 *The Religious and the Political*, Cambridge, Cambridge University Press.

WALLERSTEIN, I.

1974 *The Modern World System*, New York, Academic Press.

WEBER, M.

2009 *Politics as a vocation*, in H. Gerth, C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*, London, Routledge, pp. 77-128.

WOLIN, S.

1961 *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London, George Allen & Unwin.

ROBERT FINE

The legacy of Kant's cosmopolitanism: imperialism, universalism and reflexivity*

1. Introduction

Many writers have remarked on Kant's formative contribution to modern cosmopolitan thinking, but there is also a strong current of thought that emphasises the racial, colonial and Eurocentric underpinnings of Kant's anthropology and geography. The literature is divided. One can start with an analysis of Kant's legal and political writings, from his *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose* (1784) to his *Perpetual peace: a philosophical sketch* (1795) and his *Metaphysics of Justice* (1796), and draw from them a radical cosmopolitan agenda (these texts can be found in Immanuel Kant [1991]). Or one can start from Kant's lectures and writings on anthropology and geography, where Kant's proclivity toward colonial and racial attitudes seem to devalue either his contribution to cosmopolitan thought or cosmopolitan thought itself [Kant 2006; 2007; 2012; see especially 1777; 1785; 1788].

* I wish to thank Daniel Chernilo and Glyn Cousin for their very valuable comments on this paper. An earlier version of this paper was published under the title of 'Enlightenment cosmopolitanism: Western or Universal?', in David Adams and Galin Tihanov (eds) *Enlightenment Cosmopolitanism*, London: Legenda, 2011, pp. 153-170.

In the latter vein Eduardo Mendieta argues that Kant's cosmopolitanism is grounded on a series of assumptions that place him firmly in the camp of "imperial cosmopolitanism" [Mendieta 2009, 241-58]. Enrique Dussel suggests that Kant's answer to 'What is Enlightenment?' presupposes that indigenous people are incapable, or incapable by themselves, of escaping a state of 'immaturity' and that only Europeans have acquired the capacity to become autonomous human beings capable of thinking for themselves [Dussel 1995, 68]. Emmanuel Eze highlights passages in which Kant writes of the 'race' of Indians that they lack the motivating force to be educated, or the 'race' of Negroes that their idleness makes them suitable only to be educated as slaves or servants [Eze 1997, 117-19]. David Harvey comments that Kant's anthropological lectures conjure up "a threatening image of unwashed Hottentots, drunken Samoyeds, conniving and thieving Javanese and hordes of Burmese women lusting to get pregnant by Europeans (...) all clamouring for the right to cross borders and not be treated with hostility" [Harvey 2009, 16] (also cited in Mendieta [2009, 246]). Harvey argues that this imagery of the non-European Other enables us to understand why Kant insisted on a strictly provisional 'right of hospitality' and saw it as a prerogative of the state to deny citizenship to those who fail to exhibit the necessary maturity. Walter Mignolo argues that Kant's cosmopolitanism was thought from one geopolitical location, Western Europe, as if here alone were civilised nations to be found, and sums up the problem thus: whilst we may agree with Kant on his ideas of equal rights and perpetual peace, we cannot take these ideas at face value without addressing the prejudices he had concerning race and civilisation. Mignolo sees it as a vital task of contemporary cosmopolitanism to clear up these 'encumbrances of the past', since it cannot be without consequence for the cosmopolitan project that Kant thought Europeans the only mature species of humanity [Mignolo 2000, 721-748].

These criticisms are telling. It is difficult to know quite what to say about Kant's hierarchical representation of the 'races' – Native Americans too weak for hard work, Africans adapted to the culture of slaves, Asians civilised but static, and only Europeans capable of progress toward perfection – except that it either reveals prejudices that are inimical to the cosmopolitan project or that it deeply compromises cosmopolitanism itself. It cannot be enough to say that Kant was

a child of his time. Although the dominant ethos of his time was one in which ideas of sovereignty, maturity and rationality were restricted to imperial powers, the aim of Enlightenment was not to accept the dominant ethos but to question and criticise it. Furthermore, the Enlightenment was not one single entity but a diverse movement in which the critique of colonialism, racism and Euro-centrism could become elements of a wider critique of domination and superstition. We can all agree that if there is a hierarchy of 'racial' typifications in Kant's anthropology, it should on no account be normalised or insulated from critical scrutiny. The question, then, is firstly whether Kant's anthropology was racist; secondly whether this undermines the cosmopolitanism of his legal and political writings; and thirdly what this means for a contemporary cosmopolitanism that regards Kant as one of its key philosophical origins.

Conceptually, we cannot rule out the possibility of what we might call a 'cosmopolitan racism', not only in the sense that cosmopolitan-minded individuals might have their own blind spots and personal deficiencies through which prejudice can re-enter, but also and more importantly in the sense that cosmopolitanism can create its own 'other'. If cosmopolitanism involves, to paraphrase Kant, not only love for one's own kind but also a more distant love for human beings who are not one's own kind, there is always the possibility that a particular 'race' or 'people' may be castigated as incapable of this wider cosmopolitan attachment. Why, the cosmopolitan might ask, should we promote the well being of those who do not promote the well being of others?

2. Kant and the Jewish question

There are passages in which Kant castigates the Jews in precisely this vein as a 'nation within the nation' who keep to themselves, show hostility to other peoples and display an exclusivity irreconcilable with the universal conception of humanity that cosmopolitanism demands. Kant wrote of Jews: "all estimation of other men, who are not Jews, is totally lost, and goodwill is reduced merely to love of their own tribe" [Kant 1997, 406]. He dabbled with the well-worn prejudice that Jews were non-productive members of society filled with the spirit of usury,

‘sharp dealers’ who benefitted only from deceiving other people. He seemed to think that the Jewish religion was incompatible with the demands of civic virtue. Although Kant did not treat Jews as a basic ‘race’, his representation of Jews as a particularised people certainly has resonances of an anti-Jewish prejudice. “The euthanasia of Judaism is the pure moral religion”, Kant wrote in *The Conflict of the Faculties* [quoted in Rose 1990, 96].

In the eighteenth century such prejudice about Jews was widely shared and articulated even among enlightened supporters of Jewish emancipation. The so-called ‘Jewish question’ was the question of the harm Jews were alleged to inflict on other peoples and what was to be done about it. It is a fact that some leading advocates of Jewish emancipation were saturated with concerns about the ‘Jewish question’ and justified emancipation in terms of finding a solution to the ‘Jewish question’. The Prussian reformer Christian von Dohm argued that ‘the hard and oppressive conditions under which the Jews live almost everywhere’ explained their corruption, and expressed the hope that since “the Jew is more a man than a Jew” he or she could be improved by emancipation [von Dohm 1995; see Rose 1990; Traverso 1995]. In similar vein the French revolutionary Clermont-Tonnerre described the harmfulness of Jews in terms of their spirit of usury and presence in European society as a ‘nation within the nation’ and attributed the bad character of Jews to the unjust laws of the old order. While both von Dohm and Clermont-Tonnerre explained the harmfulness of Jews by reference to the restrictive social and political circumstances in which they were forced to live, they looked for a solution based on the enlightenment conviction that better circumstances would make Jews better people.

Although anti-Jewish prejudice was apparent within the Enlightenment, we should not overstate a judgment that links enlightenment with the origins of antisemitism. First, treated as a whole, the enlightenment led the way toward overcoming the persecution of and discrimination against Jews characteristic of the old order and toward securing a new status for Jews as equal citizens. Although their arguments could be prejudicial, the emancipation they sought was to be a big step forward. Second, the Enlightenment contained a plurality of voices, among which there were those that focused less on the harm Jews caused to the host society than on the harm the host society caused to Jews, less on the ill

effects of Jewish usury and exclusivism on the host society than on the ill effects of the host society on Jewish life and thought.

The most famous case in point was that of the (Jewish) enlightenment philosopher, Moses Mendelssohn, who in 1781 solicited von Dohm's text on *Civic Improvement of the Jews*. Mendelssohn understood that Enlightenment 'had not trodden down all the tracks of barbarism in history' and he took exception to the assumption that Jews needed fundamental regeneration to make them worthy of equal rights. He saw parallels between the prejudices of those who in the past sought to transform Jews into Christians and those who then wished to transform Jews into productive citizens. Mendelssohn maintained that all special restrictions on Jews must be ended without demanding any changes in the behaviour of Jews in return. If abandonment of the Jewish way of life were the condition of civil union, he wrote, "we must rather do without civil union". He called for Jews to remain 'stiff-necked' in the face of the Faustian pact they were supposed to enter, which demanded abandonment of 'harmful' Jewish habits in return for equal rights. He supported Jewish enlightenment but argued that it had to be an autonomous process of self-education, not a heteronomous imposition from above. He rejected the notion that Jews were locked in their own particularism and needed lessons in universalism from those who gave the world the Inquisition. Mendelssohn looked forward to a "happy time when attention will be given to human rights in all their proper compass", but his premonition was of a barbarism in which religious fanaticism would re-emerge in a new guise. While holding firm to his Judaism, Mendelssohn was at pains to emphasise his universalistic commitments. For example, against notions of the economic unproductivity of Jews, he not only defended the usefulness of Jewish traders but also attacked the idea that any human being is simply useless: "No country can without serious injury to itself dispense with the humblest, the seemingly most useless of its inhabitants, and to a wise government not even a pauper is one too many – not even a cripple altogether useless" [Feiner 2010, 143]. The God whose laws Mendelssohn refused to abandon was not the exclusive God of Jews but the 'God of all humankind'.

What we see here is that if there was a cosmopolitan racism in enlightenment thought, there was also a cosmopolitan antiracism. Perhaps the most important

point is that enlightenment is a learning process and involves ongoing critical reflection on its own assumptions. It is a movement dedicated not only to criticism of prevailing conditions of domination and superstition but also to self-criticism of its own shortcomings. It is well known that Kant and Mendelssohn had great respect for one another. One question is whether Kant himself was able to learn from his engagement with the universalistic thinking of Mendelssohn; the other is whether cosmopolitanism more generally can be reflective about its own potentialities and learn from its own history.

3. Kant's anthropological teleology: human unity and human difference

If one response to the tension between Kant's racial anthropology and his cosmopolitanism is to revisit his cosmopolitanism in the light of his racial anthropology, the other is to revisit his anthropology in the light of his cosmopolitanism. For all its manifold problems, Kant's theorisation of 'race' was opposed to polygenetic views of the origins of the human species, that is, to the view that the different races had no common origins. On the assumption of a common human genesis, Kant's anthropology may be read as an attempt firstly to explain the emergence of differences and inequalities between the 'races' through the impact of geographical, climactic and economic conditions, and secondly to demonstrate the potential for human development to surpass 'racial' differentiation and stratification and to evolve into new forms of human unity [McCarthy 2009, 42-68]. An understanding of human history based on the evolution of hunting, pastoral, agricultural and commercial modes of production was a historiographic achievement of the Enlightenment to which Kant was heir. So too was the identification of the commercial mode of production with the possibility, though not necessarily the actuality, of becoming an age of Enlightenment and 'natural liberty' [McCarthy 2009, 42-68]. The theory of historical stages could in principle be deployed to justify the subjection of less advanced modes of production by the more advanced, but this did not have to be the case. Diderot, for example, explicitly rejected this version of the inegalitarian doctrine of 'superior' and 'inferior' peoples. Kant's monogenetic argument may

be read in this light as a demonstration that the unequal development of 'racial' differences did not challenge the original biological unity of the human race set according to nature's plan, or the future moral unity of the human race destined to come into being according to nature's plan with the development of the capacities of the human species throughout the human species.

This interpretation would have the benefit of linking his anthropology to the cosmopolitan thesis that the universality of the human condition was becoming a tangible moral, legal and political possibility with the rise of modernity. The guilty verdict passed on Kant as a bearer of racial, colonial and Eurocentric values may at least be mitigated if we read his philosophical anthropology as a teleological argument which states first that the emergence of distinct 'races' was a product of determinate conditions, objective and subjective; second that these conditions were rightfully giving way to new conditions favouring the unity of the human species; and third that the idea of distinct 'races' was becoming historically obsolete. This is certainly a generous reading of Kant's anthropology but it not only rescues a degree of connectivity between Kant's anthropological and cosmopolitan writings; it also counters a reductive view that turns the alleged racism and antisemitism of the anthropology into a pretext for devaluing the cosmopolitanism.

4. Kant's second and third thoughts

It is demonstrable that in the 1780s Kant was still imbued with colonial attitudes and that these entered into his political writings. In *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective* (1784) Kant still seems to maintain a Eurocentric stance that the destiny of Europe was to give laws to all other parts of the world. There are passages in which he seems to express a casual acceptance of colonialism, which may be exemplified by a throwaway comments that if the peoples of India would be happier under European rule or that Negroes and the indigenous peoples of America were unfit for entering into a 'lawful condition' as autonomous actors. These colonial attitudes, though in tension with Kant's humanist teleology, imply that Kant bought into colonial ideas

of superior and inferior peoples in a way that Diderot, for instance, did not [Muthu 2003]. Among Kant scholars, there has been much interesting debate on how far Kant was able to overcome these colonial assumptions.¹ After the Revolution and certainly by the mid-1790s we find passages in Kant's writings that clearly condemn colonialism. In *Perpetual Peace* (1795), for example, Kant criticises both European violence toward colonised peoples and the justifications Europeans employed in their defence:

the *inhospitable* behaviour of the civilised states of our continent, especially the commercial states, the injustice which they display in *visiting* foreign countries and peoples (which in their case is the same as *conquering* them) seems appallingly great. America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, etc. were looked upon at the time of their discovery as ownerless territories; for the native inhabitants counted as nothing. In East India (Hindustan), foreign troops were brought in under the pretext of merely setting up trading posts. This led to oppression of the natives, incitement of the various Indian states to widespread wars, famine, insurrection, treachery and the whole litany of evils which can afflict the human race. [Kant 1991, 106].

Kant goes on to say that

China and Japan (Nippon), having had experience of such guests, have wisely placed restrictions upon them (...). The worst (...) thing about all this is that the commercial states do not even benefit by their violence, for all their trading companies are on the point of collapse. The Sugar Islands, that stronghold of the cruellest and most calculated slavery, do not yield any real profit; they serve only the indirect (and not entirely laudable) purpose of training sailors for warships, thereby aiding the prosecution of wars in Europe [Kant 1991, 107-108].

The casual endorsement of colonialism gives way to outrage against colonial violence, deceit, expropriation and exploitation. The vision of the world Kant sketches is no longer one of Europeans spreading law through colonial

1. Pauline Kleingeld has persuasively argued that there was a gradual but radical shift in Kant's writings from the 1780s to the 1790s: from an uncritical attitude toward colonialism and racism toward a resolutely critical attitude [2007, 573-592]. For a powerful but less persuasive contrary view see Robert Bernasconi [2011, 291-316].

domination but one in which “continents distant from each other can enter into peaceful mutual relations, which may eventually be regulated by public laws, thus bringing the human race nearer and nearer to a cosmopolitan constitution” [Kant 1991, 106]. In the name of cosmopolitanism we now find a critique of the European state system and colonial projects, as well as the tradition of natural law through which they were represented. Kant attacked the ‘depravity’ of the European state system since it lacked any effective legality, and he held that *ius gentium* (international law) merely painted a legal gloss on an ‘order’ in which rulers granted themselves the licence to go to war as they pleased, use any means of warfare necessary, exploit newly-acquired colonies as if they were ‘lands without people’, and treat foreigners as rightless aliens [Kant 1991, 103-105]. Kant argued it was necessary to annul the ‘old right’ of European sovereigns to declare war without consulting their subjects, or to engage in barbaric acts of warfare, or to expropriate other peoples’ lands. The cosmopolitan project he forged was designed to curtail the excesses of European states through the establishment of a Federation of Nations based on mutual co-operation and voluntary consent. The idea was not to supersede sovereignty as such but to challenge the absolutist conceptions of sovereignty European states inherited from the past and used to subject other peoples [Brown 2005, 495-522].

In the section on ‘cosmopolitan right’ in *The Metaphysics of Justice* (1797) Kant further developed his critique of European colonial practices (Muthu 2000, 23-44). He attacked the abuse of the language of rights by apologists of European colonialism seeking to justify the conquest of non-European lands. He denounced the representation of territories outside Europe as *res nullius*, that is, as belonging to no one, and the specious grounds on which this representation was based – the claim that indigenous people did not improve the land they occupied. He referred to the ‘Jesuitism’ of attempts to justify subjugation of non-European peoples on the grounds that they violated the right of hospitality of European travellers, ‘travellers’ who turned out actually to be armed invaders, and he defended trade restrictions imposed by China and Japan on European so-called ‘visitors’. Kant argued that the language of rights in the colonial context glossed over the mistreatment, enslavement and extermination of colonised peoples [Kant 1965, § 62], and he exposed the hollowness of the argument that

European colonialism both brings culture to uncivilised peoples and purges the home country of depraved characters: an unlikely combination that cannot wash away the stain of injustice from the means used to implement it [Kant 1991, 173]. More often than not, Kant argued, European states and citizens were themselves ‘civilised only in respect of outward courtesies and proprieties’. Kant defended the right of all people, not only European peoples, to develop their own institutions of political freedom, and he affirmed the necessity of sovereignty in the non-European world to fend off rapacious colonisers.

This was hardly the stuff of global imperial design. Kant’s aim was at once to *generalise* sovereignty to encompass all the nations of the earth and to *relativise* sovereignty to temper the violence of European states. The problem Kant saw was not one of interconnectedness as such but of its social form. He defended the right of citizens of the world to visit all regions of the world, to initiate communication with other peoples, to try to engage in commerce with them, and to appeal to them for help and asylum. The world he envisaged was one of multiple interconnections, not one of European imperial domination, but there was no rosy optimism in any of his writings. He acknowledged that the cosmopolitan ideals that had lit up the dawn of the Revolution had quickly faded and that violent forces of nationalism and colonialism were taking their place. While the teleology Kant advanced was that ‘the germ of enlightenment necessarily evolves toward a universal end, the perfect civil union of humankind’, and this end is guaranteed ‘by no less an authority than the great artist *Nature* herself’, this ethical vision of progress was tempered by Kant’s recognition that the education Nature actually offers us is ‘harsh and stern’ – even to the point of nearly destroying the whole human race [Kant 1991, 108].

To be sure, Kant identified underlying tendencies that might be conducive to a cosmopolitan outcome: economic utility of peaceful exchange in a commercial age, escalating costs and risks of warfare, higher levels of education among republican citizens, increasing influence of ordinary citizens over political decision making, and not least growing popular awareness of the world as a ‘universal community’ in which ‘a violation of rights in one part of the world is felt everywhere’ [Kant 1991, 107-108]. It is not clear to me at this stage how far Kant identified parallel tendencies within colonised non-European societies

– not least the slave revolt in Saint Domingue (later Haiti) against French rule, where Black Jacobins went to battle with the Marseillaise on their lips, demanded that abolition of slavery be included in the 1793 Declaration of the Rights of Man and Citizen, joined forces with French revolutionaries in the Society of the Friends of Blacks and drew on anti-slavery thematics within Enlightenment thought.² Here was a living example that ideas associated with ‘the West’ could have historical origins around the globe and that ‘cultures’ could cross-fertilise across frontiers [Brotton 2003; Al-Azmeh 1996]. The question of how far this slave revolt enabled Kant to radicalise his cosmopolitanism and how far he was able to interrogate his own racial and anti-Jewish presuppositions is one for Kant scholars I do not pursue here, suffice it to say that it would hardly be surprising if we were to find residues of past prejudices surviving. We should conceive of the learning process not as a detergent killing all known germs, but as an uneven and uncertain process of self-formation³.

5. *The impact of Kant's philosophy of right*

In this section I want to suggest that in terms of his own intellectual development in the post-revolutionary period the crucial driving force behind Kant's increasing radicalism was the investigation he undertook into rights, law and jurisprudence. His *Metaphysics of Morals*, and that part dedicated to the *Metaphysics of Justice* (1797), enabled Kant to rethink his old prejudices about peoples, races and nations on the basis of a universalistic, systematic and developmental philosophy of right. The philosophy of right on which Kant embarked in his last years represented a big step forward in that it was no longer based on wild and ignorant preconceptions of what collective categories of people, the larger the better, are essentially like, but on an understanding of the human condition in the modern age. Kant's turn toward the philosophy of right

2. Unlike the 1789 Declaration, article 18 of the 1793 Declaration explicitly prohibited slavery: “Every man can contract his services and his time, but he cannot sell himself nor be sold: his person is not an alienable property” [see Buck-Morss 2009; Grovogui 2009, 43-60].

3. Robert Bernasconi forcibly argues along these lines in ‘Third thoughts’.

in the 1790s paved the way for a scientific exploration into the pathologies of capitalism without dependence on naturalistic illusions about which categories of people were blameworthy and which were not.

In the *Metaphysics of Justice* Kant declined to break from natural law. He wrote that “the student of natural right (...) has to supply the immutable principles on which all positive legislation must rest”, but he radicalised the tradition of natural law in crucial ways [Kant 1991, 132]. First, he transformed natural law into a *critical* philosophy, arguing that principles of right must be based not on what the law happens to say in any particular place or time but only on laws to which “an obligation can be recognised *a priori* by reason without external legislation” [Kant 1965, 26]. Second, he constructed a relational theory of rights based on an intersubjective understanding that a subject can only be free in relation to others and that a coercive public law is required to harmonise the freedom of each individual with the freedom of everyone else:

Right is the restriction of each individual’s freedom so that it harmonizes with the freedom of everyone else in so far as this is possible within the terms of a general law. And *public law* is the distinctive quality of the *external laws* which make this constant harmony possible. Since every restriction of freedom through the arbitrary will of another party is termed *coercion*, it follows that a civil constitution is a relationship among *free* men who are subject to coercive laws, while they retain their freedom *within* the general union with their fellows [Kant 1991, 73]⁴.

Third, Kant recognised that public law is necessarily coercive and on this basis formulated the practical task of the philosophy as one of discovering a rational form of public law resistant to the temptations of domination for its own sake: at the domestic level this required according to Kant a republican form of state based on a universal conception of right and not on any national substance; at the international level an inclusive Federation of Nations and not a global state.⁵

4. There is some ambiguity whether public law is needed *in order* for harmonisation to take place or whether harmonisation is a *requirement* placed on public law.

5. Kant deduces from the “Idea of the state as it ought to be the institutional forms of a republican constitution: a representative legislature to establish universal norms, an executive to subsume particular cases under these universal norms, a judiciary to determine what is

Fourth, Kant understood that rights in the modern world constitute a global, developmental and open-ended *system* of rights and that the freedom of the modern subject requires a complex architectonic of laws and institutions. Kant's point was that every sphere of right must have its due if freedom is to be actualised in modern social life: private rights of personality and property, moral rights of judgment, associational rights of participation, political rights of representation, international rights of states to self-determination, and cosmopolitan rights of world citizens.⁶ Kant's philosophy of right was fundamentally incompatible with racial ways of thinking and provided an alternative to them. Of course it was only a stage in the development of a cosmopolitan non-racialism soon to be radicalised by among others Hegel.

The contribution of Hegel's *Philosophy of Right* was in my view to take Kant's *Metaphysics of Justice* seriously and to liberate it from the a priori deductive framework in which it was set [Fine 2001, 41-66; 2012, 49-64]. Hegel argued that Kant was closer to the European tradition of natural law than he acknowledged. On the one hand, the jurists Kant lumped together as 'sorry comforters' of the old European order were not as uniformly locked in global imperial designs as he imagined. They were able, after all, to conceive of the unity of the human race in spite of its division into nations and to argue that human unity was a natural law even if it went unacknowledged by those who held that the duties of humanity ought to be conferred on compatriots alone [Toulmin 1992, 175]. On the other hand, Kant overstated his own break from the Euro-centrism of the natural law tradition. Hegel pointed out, for instance, that Kant neglected the capacity of the republican conception of rights to revert to a nationalistic duty of unconditional obedience to the state that grants these rights [Hegel 1991, § 268] or the capacity of the executive of republican states to retain responsibility for war and peace; or the capacity of people in republican states to exceed the martial enthusiasm of

right in cases of conflict, and the constitutional separation of powers to keep these spheres of activity distinct in accordance with the 'moments of its concept' concept" [Kant 1965, § 45].

6. A related argument is to be found in T. H. Marshall [1950]. Marshall analysed the history of citizenship in terms of the development of civil, political and social rights. He assigned them broadly to the evolution of constitutional states in the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries. His distinctive contribution was to argue that modern citizens are only full citizens if they possess all three kinds of right.

their rulers; or the capacity of states in times of war to sacrifice the individual to the collective [Hegel 1991, § 145]. Hegel emphasised the functionality of wars for republican states (as means of averting internal unrest and consolidating the power of the state), and the ethical attractions of war for republican citizens (as a means of elevating the interests of the community over private interests). Hegel traced the roots of colonialism not only to the deficiencies of the international legal order, but also to the social questions that tear apart civil society: ‘the emergence of a mass of people who cannot gain satisfaction for their needs by their work when production exceeds the needs of consumers’ [Hegel 1991, § 246]. He showed that republican states are *driven* to establish colonies by the inability of civil society to prevent extremes of poverty even amidst excesses of wealth.

In short, Hegel maintained that Kant’s cosmopolitan philosophy was not critical enough of the emerging European political order. He argued, for example, that the essential element of Kant’s relational theory of right was “the *limitation* of my freedom or *arbitrary will* in such a way that it may coexist with the arbitrary will of everyone else in accordance with a universal law” [Hegel 1991, § 29]. Since this idea of right contains only a *negative* determination – the limitation of my arbitrary will by the arbitrary will of others – public law could appear as a limitation on my freedom and give rise to the demand that this limitation be abolished. According to Hegel, once the principle is accepted that the idea of “doing as you please” is the main aim of life and that law is a “perennial and hostile struggle against one’s own satisfaction”, the path is prepared for treating all law as an unwarranted limitation on freedom [Hegel 1991, § 139]. At the level of states too, every state could treat external legal determination simply as a limitation on its natural freedom. Hegel argued that the principle Kant upheld of cancelling the empirical world in favour of the *a priori* allowed for definite social institutions to be uncritically ‘smuggled’ in. Thus Hegel discerned a troubling expression of the tendency of the modern state to present itself as an ‘earthly divinity’, unbound by human restriction, in Kant’s declaration that the people have a duty to “endure even the most intolerable abuse of supreme authority”, or that the state can do “absolutely no injustice to anyone”, or that the “well-being of the state” must not be confused with “the welfare or happiness of the citizens of the state” [Hegel 1991, §8, §86]. Hegel revealed a certain state-consciousness

haunting the antechambers of Kant's cosmopolitanism. As Hegel saw it, the main defect of Kant's cosmopolitanism did not lie in the cosmopolitan idea but in its elevation into a "fixed position (...) in opposition to the *concrete* life of the state" [Hegel 1991, § 209R]. Cosmopolitanism is not and cannot be a 'fixed position': it has to grow by means of collective self-reflection, self-criticism and education.

6. Conclusion

Notwithstanding its limitations, Kant's cosmopolitanism was not an attempt to impose a model of the West on the rest but a universalistic critique of the West from within the West that resonated far beyond the West. Its universalism fostered resistance to the imperatives of global imperial designs. In his formative study of *Orientalism* Edward Said elaborated the view that the West tends to regard the East as something 'other' than itself. His critique had the heuristic capacity to bring to the surface questions of power and exclusion and to sensitise us to the ways in which we in the West are caught up in a project of reducing others to inferior status [Said 1995; see Hall 2007, 56-60; Cousin 2011]. He rightly questioned, for example, whether the idea of universal human rights can be understood through an exclusively Western history of civilisation. Said's valid objection to crude representations of the 'East' by 'Western' observers does not mean, however, that Western observers *always* or *necessarily* regard the East as its 'Other' or always cast the East as in need of the 'civilising' influence of the West. For this inverted orientalism essentialises the 'West' in ways that mirror Said's critique of how Westerners essentialise the 'East' [Achcar 2008, 128-44]. The appropriate target of Said's orientalist critique is a West-centric or Euro-centric chauvinism in which *only* the West or *only* Europe is deemed to have come to an understanding of universal human values and that such values have little or no resonance in other societies.

My argument has been that Kant's cosmopolitanism and enlightenment cosmopolitanism more generally cannot be *reduced* to a Western chauvinism of this sort. To recapture what was critical about cosmopolitanism, we need to overcome the holistic fallacy of treating cultures as homogenous entities, to

treat with caution the categories of ‘East’ and ‘West’ since they serve more as imaginary communities rather than distinct social realities, and to recognise that encounters with other cultures open the road towards critical *self*-examination. From the conquest of the Americas in the sixteenth and the seventeenth centuries, through the advances of European dominion in eighteenth-century India, to the colonisation of Asia and Africa in the nineteenth and twentieth centuries, hegemonic ideas of global unity have been formed and reformed under the register of Europe’s Christian, civilising and modernising missions. In relation to such imperial global designs cosmopolitan projects have always had an emancipatory thrust. While imperial global designs have been driven by the will to control the world and by the notion that the colonisers are fundamentally superior to the colonised, cosmopolitan projects by contrast have pointed to our common humanity and to the inhumanities these global designs have brought to the world. Cosmopolitan projects have confronted a twofold target: the tendency to absolutism within the states of Europe and the imperial power of European states over non-European peoples. 1492 was the exemplary year, which marked the victory of Christianity over the Moors and the Jews within the Iberian Peninsula and the establishment of Atlantic trade routes in the Americas. My contention is that in the name of modernity’s universalistic promise cosmopolitan projects have sought to break the circuits of dehumanisation that have accompanied both dimensions of modern power. That they can fall short of their aims is of course part of what they are.

Today, the field of contemporary cosmopolitanism is one in which political struggles are being waged against forces of what Ulrich Beck calls ‘methodological nationalism’. Their outcome is indeterminate; it depends on our actions; its historical accomplishment is not wrapped up. The reflective cosmopolitan has to come to terms with the possibility that this new phase of the cosmopolitan tradition has the capacity to create its own outsiders, its own enemies of the people, its own Other. Even our most cherished concepts can function as renewed sources of dichotomous thinking. For example, the idea of ‘postnationalism’ started life both as an emancipatory project for Europe and as a resource for thinking about the concrete forms in which a pluralistic universalism can be embodied in actual political communities. The temptation, however, has been to transform the vital

distinction between nationalism and postnationalism into a moral division of the world between 'us' and 'them', in which 'we' idealise ourselves as postnational and condemn 'others' as nationalist [Fine 2009, 409–420]. In place of advancing a postnational vision for Europe, we represent Europe as the privileged site of postnationalism. An old story that is thereby afforded a new form.

So too the expanded scope of human rights has played a pivotal role in overcoming the imperialist order in which absolute sovereignty for imperial states was combined with no sovereignty for peoples of the colonised world [Brunkhorst 2014 (forthcoming)]. Again the temptation has been to transform a vital distinction between respect and disrespect for human rights into a moral division of the world between an idealised 'us' and a demonised 'other': a dichotomy that allows 'us' to pride ourselves on our culture of human rights and label 'others' as fundamentally lacking in this cultural capacity. The situation is further exacerbated if there is slippage from condemning a *state* for human rights abuses to condemning a *people* as unworthy of recognition because of the actions of the state to which they belong. Contemporary cosmopolitanism has to learn, therefore, to be reflective about its own capacities to reproduce the very dualisms and equivocations that the cosmopolitan tradition has been designed to combat, up to and including what we have named 'cosmopolitan racism' and 'cosmopolitan antisemitism', or it will be nothing at all.

References

- ACHCAR, G.
2008 *Orientalism in Reverse: Post-1979 Trends in French Orientalism*, *Mouvements*, 54, pp. 128–44.
- AL-AZMEH, A.
1996 *Islams and Modernities*, Verso, London.
- BERNASCONI, R.
2011 *Kant's third thoughts on race*, in S. Elden and E. Mendieta, eds., *Reading Kant's Geography*, SUNY Press, Albany, pp. 291–316.
- BROTON, J.
2003 *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*, Oxford University Press, Oxford.
- BROWN, G.
2005 *State Sovereignty, Federation and Kantian Cosmopolitanism*, *European Journal of International Relations*, 11, 4, pp. 495–522.
- BRUNKHORST, H.
2014 *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives*, Bloomsbury, London, (forthcoming).
- BUCK-MORSS, S.
2009 *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- COUSIN, G.
2011 *Rethinking the Concept of Western*, *Journal of Higher Education Research and Development*, 30, 5, pp. 585–594.
- DUSSEL, E.
1995 *Eurocentrism and Modernity*, in J. Beverley, J. Oviedo, M. Arona, eds., *Postmodernism in Latin America*, Duke University Press, Durham, N.C., pp. 67–76.

EZE, E.

- 1997 *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology*, in E. Eze, ed., *Postcolonial African philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, Mass, pp. 117–19.

FEINER, S.

- 2010 *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*, Yale University Press, New Haven and London.

FINE, R.

- 2001 *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*, Routledge, London.
2002 *Democracy and the Rule of Law: Marx's Critique of the Legal Form* Blackburn Press, Caldwell, New Jersey.
2009 *Nationalism, Postnationalism, Antisemitism: Thoughts on the Politics of Jürgen Habermas*, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, 39/4, pp. 409–420.
2012 *Beyond Leviathan: Hegel's contribution to the critique of cosmopolitanism*, in A. Buchwalter, ed., *Hegel and Global Justice*, Springer, New York, pp. 49–64.

GROVOGUI, S.

- 2009 *No more, no less: what slaves thought about their humanity*, in G. Bhabra, R. Shilliam, eds., *Silencing Human Rights: Critical Engagements with a Contested Project*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, pp. 43–60.

HALL, S.

- 2007 *The West and the Rest: Discourse and Power*, in T. Das Gupta *et al.*, eds., *Race and Racialisation: Essential Readings*, Canadian Scholars Press, Ontario, pp. 56–60

HARVEY, D.

- 2009 *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia University Press, New York.

HEGEL, G. W. F

- 1991 *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.

KANT, I.

- 1965 *The Metaphysical Elements of Justice*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- 1991 *Political Writings*, ed. H. Reiss, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1997 *Lectures on Ethics*, trans. P. Heath, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. R. Louden and M. Kuehn, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2007 *Anthropology, History and Education*, ed. R. Louden and G. Zoeller, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2012 *Natural Science*, ed. E. Watkins, Cambridge University Press, Cambridge,

KLEINGELD, P.

- 2007 *Kant's second thoughts on race*, *Philosophical Quarterly*, 57, 229, pp. 573–592.

MARSHALL, T. H.

- 1950 *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.

MCCARTHY, T.

- 2009 *Race, Empire and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge.

MENDIETA, E.

- 2009 *From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism*, *Ethics and Global Politics*, 2, 3, pp. 241–58.

MIGNOLO W.,

- 2000 *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, *Public Culture*, 12, 3, Fall, pp. 721–748.

MUTHU, S.

- 2000 *Justice and foreigners: Kant's cosmopolitan right*, *Constellations*, 7, 1, pp. 23–44.
- 2003 *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, Princeton.

ROSE, P.

1990 *Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton.

SAID, E.

1995 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin, London.

TOULMIN, S.

1992 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.

TRAVERSO, E.

1995 *The Jews and Germany*, University of Nebraska Press, Nebraska.

VON DOHM, C.

1995 *Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews* (1781), in P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, eds. *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Oxford University Press, New York.

DANIEL CHERNILO

Rethinking universalism: The cosmopolitan tradition of social theory*

The recent cosmopolitan turn in the social sciences over the past two decades has been an exciting and welcome move. Exciting, because within a reasonably short period of time it has been able to gather a great variety of scholarly and disciplinary traditions as they think about the conceptual and normative challenges of our current global modernity [Delanty 2012]. Welcome, because despite its excesses and shortcomings, it has decidedly contributed to the critique of different essentialist, chauvinist and indeed nationalistic ways of thinking that have been present throughout the history of the social sciences. Indeed, the historical credentials of cosmopolitanism have been reconstructed and brought up to date [Fine 2003; Habermas 1998; Inglis and Robertson 2008; Turner 1990; 2006], its critical force for redressing some of the problems of previous social scientific approaches has been amply discussed [Beck and Sznaider 2006], its potential has been intimated in a number of different disciplinary and empirical contexts [Chea 2006; Delanty 2009; Derrida 2001; Fine 2007; Harvey 2009; Skirbs *et al.* 2004], its normative strengths and weaknesses are being systematically reviewed and reflected upon [Benhabib 2004; Bohman 2007; Habermas 2006]. Cosmopolitan social science, and cosmopolitan social theory, are now rightful citizens of our increasingly cosmopolitan intellectual landscapes.

* An earlier version of this text was originally published in *European Journal of Social Theory*, 10, 1, 2007, pp. 17-35.

We seem to be in a good position to look back at the writings of classical social theorists from the point of view of cosmopolitanism. Our epochal situation mirrors theirs, for instance, in that neither can take the current socio-political forms of modernity as pre-determined, inevitable and eternal. We now also face the problematic question of the position of the nation-state in the context of an always ‘novel’ global (re-)shaping of modernity [Chernilo 2007]. Here I should then like to explore the cosmopolitan roots of classical social theory and my strategy for so doing centres on the proposition social theory inherited a *claim to universalism* that is central to cosmopolitan thinking [Chernilo 2012]. Classical social theory emerged out of the universalistic legacy of the Enlightenment as it embraced a normative universalism that it inherited from natural law theory: it needed to construe a subtler and more differentiated conception of universalism to face adequately the challenge of explaining modern social life [Chernilo 2013]. The next section of this paper thus unfolds the link between cosmopolitanism, universalism and the rise of classical social theory. In the rest of the piece, I advance the proposition that each of the four classics of social theory differentiated universalism into three planes: the *normative* idea of a single modern society that includes the whole globe and an all-encompassing idea of humanity; the *conceptual* definition of what is the social element in modern social relations and the *methodological* justification of how to generate adequate empirical knowledge. My conclusion is that this claim to universalism is precisely what makes classical social theory classical.

1. Cosmopolitanism, universalism and the rise of social theory

Universalism is a key feature of the early cosmopolitan programme that originated in Greek stoic philosophy. In this tradition, things in the world manifest “in varied ways an “order” which expresses the Reason that binds things together (...). The practical idea that human affairs are influenced by, and proceed in step with heavenly affairs, changes into the philosophical idea that the structure of Nature reinforces a rational Social Order” [Toulmin 1990, 68]. More directly relevant to us, by the time of European absolutism in the seventeenth

and eighteenth centuries, this universalistic claim was to find expression in such ways of thinking as modern natural law theory [Hobbes 1996; Rousseau 1993]. The normative kind of universalism that characterises modern natural law is then turned into a unified portrayal of all possible realms of human experience: from natural history to human nature, from religious theodicy to secular teleologies of progress [Löwith 1964].

The finest hour of this connection between universalism and cosmopolitanism is found in Immanuel Kant [1999]. We can best describe Kant's position as one of rupture as well as continuity with modern natural law theory and its undifferentiated conception of universalism. On the one hand, Kant breaks with earlier forms of natural law universalism as he explicitly regards cosmopolitanism as the incarnation – in the fields of politics and international relations – of those moral principles that draw their validity from the fact of being postulates of practical reason [Kant 1997]. Kant also understands that some conception of the whole world as one's own polis – the fact of being a citizen of the world as an emerging reality – is inscribed into the very idea of cosmopolitanism. The procedural dimension of Kant's moral theory has since become a major innovation in modern moral philosophy: the formulation of a rule that, although it aspires to universal applicability, can only be exercised by individuals themselves: sound moral reasoning is subjective and objective, universal and particular at the same time. On the other hand, Kant still dwells within modern natural law theory as he resorts to 'providence' for cosmopolitanism to become a necessary evolutionary accomplishment of humankind as a whole. If historical trends do not accommodate with the postulates of practical reason, we human beings have little to be afraid of as providence will do its job well to curb our 'unsociable sociability'. Kant is truly a transitional figure in the development of cosmopolitanism's more differentiated conception of universalism that eventually became central in modern social theory. He is the last of old cosmopolitans as he still dwells explicitly within natural law theory but he is also the first of the new cosmopolitans as he starts unpacking universalism's normative core and makes it more operational.

The critique of traditional natural law theory can now be regarded a key theme in explaining the rise of classical social theory [Fine 2002; Chernilo 2013;

Chernilo and Fine 2013]. Classical social theory emerged, by the second half of the nineteenth century, as an intellectual programme that sought to understand and conceptualise the nature of a whole new set of social relations which were having an impact all across the globe. As a heir to the Enlightenment tradition, classical social theory is embedded in universalistic orientation that is core to all cosmopolitanism. Yet classical social theory developed also as *empirical* political philosophy [Wagner 2001], so it was no longer in a position to deploy cosmopolitanism's normative project uncritically. My argument is that classical social theory remained committed to the universalistic core of all earlier forms of cosmopolitan thinking but that, in contradistinction to enlightenment formulations, it needed a more differentiated claim to universalism. Social theory's universalism needed to work without the legitimating pillars that were provided by natural law theory: a theological idea of human nature, an idea of natural rather than human history, a deductive rather than an empirical approach to social life. Key for the rise of classical social theory was the attempt to grasp the modern experiences of ethical disagreement and socio-cultural variation as expressions of a universalistic idea of humanity. More precisely, the earlier commitment to universalism stays but now starts differentiating between normative, conceptual and methodological dimensions. Separate work needed to be done within each of these three realms because, although they could still in principle converge, they no longer did so automatically or necessarily.

Normatively, classical social theory upholds cosmopolitanism's original universalism but without the burden of its original natural law baggage. It had already become clear that modernity could only be meaningfully understood as a global modernity. Common to Marx's understanding of capitalism, Weber's study of the relationships between economic life and religious ethics, Simmel's analysis of widening processes of sociation and Durkheim's assessment of world-patriotism is precisely the claim that modern society is local in origins, national in organisation and universal in impact. Classical social theory tries to answer the key question of to what extent a geographically particular set of historically circumscribed processes have led to the rise of a number of evolutionary tendencies that were having a universalistic impact all over the world. The normative corollary of this claim is that, despite all differences, humankind is

effectively one and can only be theorised only as such: a wholly universalistic (i.e. transcultural and transhistorical) idea of humanity. The conceptualisation of modernity's global reach *requires* the normative assumption of a universalistic conception of humanity from which no individual human being is in principle excluded. This understanding of humanity works as one of classical social theory's regulative ideas [Kant 1973, 485-7]. Even if modernity is not conceptualised as humanity's conscious development, this idea of humanity now differs from previous notions of human nature because it is seen for the first time as a definitive accomplishment of humanity's own history. Classical social theory's conceptual and methodological developments pointed in a direction that is broadly compatible with cosmopolitanism's normative universalism.

Conceptually, then, classical social theory attempted to grasp emerging forms of 'sociality' in a universalistic fashion; its project is closely associated with such terms as 'the social,' 'society' and 'sociation'. A main feature of all these concepts is that they tried to grasp what constitutes modern social relations without any of the old elements of traditional natural law theory such as tradition, human nature, providence or the gods. But the ambiguities in the use of concepts of the social reflect the real problems they were expected to solve. If we take the idea of society, for instance, at times it was meant to mark a political, geographical or cultural reference, 'society' was the abstract name given to relatively recent socio-political structures, such as the nation-state – thus the idea of 'national societies' [Smelser 1997]. Yet there was also a second, and in my view a more consistent, use of the term 'society' which had to do with the attempt at an abstract conceptualisation of the nature of truly 'modern social relations' [Outhwaite 2006]. On the one hand, then, the idea of the *national* society emphasises what could constitute a group of people into a single unit so that it wins its right to national self-determination. On the other hand, the use of society more closely associated with the concepts of 'the social' and 'sociation' places more emphasis on the question of what constitutes modern *social* relations: the claim to universalism which makes us all human beings and allow us to speak of social relations in whatever place and time. The one feature to which all forms of society needed subscribe was a claim to universality in its normative assessments as well as in its conceptualisations of empirical diversity.

The universalistic conceptual tools being created by classical social theory could only function if, in practice, they were being complemented with workable *methodological* procedures. At one level there is not much in common between, say, Weber's ideal types, Marx's inversion of Hegel's idealism, Simmel's a-prioris of society, or Durkheim's social facts. Yet all of classical social theory's methodological rules rejected the translation of political preferences towards nationalistic politics into theoretical stances for explicating 'the social'; they rather share a pledge to methodological universalism. The validity of the new knowledge to be produced could only be granted *because* the methodological procedures involved would be able to account for cultural and historical diversity whilst still remaining committed to a rational and ultimately neutral assessment of their adequacy. Scientific knowledge is only worthy of its name if it can transcend the local settings of its production.

In the rest of this article, then, I would like to substantiate my claim of classical social theory's commitment to universalism at these three levels. *Normatively*, in its conception that the idea of modern society is meaningful only when it encompasses the whole of humanity; *conceptually*, in its delimitation of what is social in modern social relations, and *methodologically*, in its establishment of procedures that could guide and justify the results of empirical research in different historical and cultural settings. Although I will unfold the argument on universalism at these three planes for Marx, Simmel, Durkheim and Weber, it is also apparent that each one of them came up with stronger claims at particular points: Marx because of the definitive advancement represented by his critique of the global nature of modern capitalism; Simmel with the argument on the conceptual and methodological foundation of the idea of society; Durkheim via his thesis on the normative universalism underlying the relationship between cosmopolitanism and the nation-state, and Weber in relation to the universalistic proceduralism upon which he bases his methodological insights.¹

1. A somewhat obvious omission to this paper is the work of Ferdinand Tönnies, but on his cosmopolitan orientation, see Inglis 2009.

2. Marx

One of Karl Marx's key themes was his attempt at breaking away from the essentialism he found in previous German philosophy. His adoption of a materialistic viewpoint is based on the rejection of any conception of immutable human nature; rather, he understands the evolution of human history – via the key concepts of praxis, first, and then labour – as the fully historicised development of the material reproduction of social life. The starting-point of his critique of German idealism focuses precisely on the dogmatism of its nationalistic presuppositions. Thus very early on, in the context of his dispute with the young Hegelians, Marx [1978, 59] took Hegel as the highest representative of “German philosophy of right and of the state” and of “the modern state and of the reality connected with it”. He criticised this view of Germany in which the country is taken as self-sufficient and without consideration of broader social processes and refers to Hegel's view of Germany as “the deficiency of present-day politics constituted into a system” [ivi, 62]. Without entering into whether Marx interpreted Hegel correctly, his criticism of Hegel is that of turning the project of a German nation-state into a form of religion. Marx's first methodological concern is thus that of trying to get rid of the limitations that one's own place and time impose upon one's thinking; he strives for universalism and aims at a position within which the broadest possible viewpoint can be achieved.

Marx's *philosophical* concerns became increasingly reshaped in *social scientific language* as he got interested in political economy, which he thought could provide the best possible account of the actual material reproduction of society in capitalism. Marx studied bourgeois political economy because of general validity of its comprehension of capitalism and his critique of political economy, in turn, developed as a scientific project that could effectively uncover the in-depth processes that constitute and give shape to modern capitalism (as masterfully represented in his thesis of commodity fetishism in Chapter 1 of *Capital*). Thus, when the young Marx [ivi, 145] refers to a conception of society as ‘socialised humanity’, in *Grundrisse* an older Marx similarly argued that “[s]ociety does not consist of individuals, but expresses the sum of interrelations, the relations within which these individuals stand” [Marx 1973, 265]. His idea of society points then

more to a generic concept of ‘social relations’ and less to the nation-state or, in fact, to any particular form of socio-political organisation. All through Marx’s *oeuvre*, then, “reified conceptions of society (...) reflect the real alienation of social relations from their participants characteristic of bourgeois society” [Frisby, Sayer 1986, 95].

Right from the start, however, the development of conceptual and methodological universalism is attached to a normative one. In *On the Jewish Question*, for instance, Marx argues that political emancipation is a necessary stepping-stone in the process of the modern state and society reaching their own limits. Whilst the project of political emancipation makes possible the full realisation of modern socio-political relations – represented in the division between the state and civil society – its *critique* exposes the limitations of the current form of organisation of social life. The ultimate problem with political emancipation is that although it accomplishes an important stage in the development of humankind it does not go far enough.

Political emancipation is a reduction of man, on the one hand, to a member of civil society, an *independent* and *egoistic* individual, and on the other hand, to a *citizen*, to a moral person. Human emancipation will only be complete when the real, individual man has absorbed into himself the abstract citizen; when as an individual man, in his everyday life, in his work, and in his relationships, he has become a *species-being* (...) as *social* powers so that he no longer separates this social power from himself as *political* power [Marx 1978, 46]

Marx argues that the political programme that aims to the reform of the modern state within the limits of that state fails to grasp that the alienation and inequality of modern social life are internal to that state. There is need for a wider conception of human emancipation, one that is based on transcending the contradictory form of reproduction of modern social and political life: capitalism. The normative universalism underlying the idea of human emancipation is fully consistent with Marx’s general conception of modernity as truly a global one: the expansion of capitalism is global and nothing but global. Indeed, the political call for the proletarians of the world to unite is fully consistent with the more empirical argument on the ‘cosmopolitisation’ – the rise of world literature,

science, commerce and means of transport, among others – that capitalism brings with it [Marx and Engels 1976]. Marx's intellectual project cannot be fully understood without grasping the role universalism plays within it: he began with the critique of the restrictions that particular socio-historical conditions placed upon certain intellectual trends in Germany at the time and tried to overcome these limitations precisely by placing them within a truly global context. Marx surely did not wholly control the different planes at which universalism operates within his own work, but he nonetheless achieved something remarkable. From normative universalism down, he translated the normative core of his conception of human emancipation into increasingly universalistic and more workable concepts and procedures. From conceptual and methodological universalism up, his concepts and methods were effectively able to rejuvenate arguments for a genuinely modern normative project of universal human emancipation.

3. *Simmel*

Georg Simmel also engaged critically with the shortcomings he found in the social sciences of his time. Simmel rejected all conceptualisations of society in which society is reduced to individuals' subjective representations; he is against what we would today call a methodologically individualistic definition of society. But he equally opposes the illusion of metaphysical notions of society such as those of a mystical kind to be found in German *Völkerspsychologie*. He thinks that we cannot explain 'the contents of culture, the types of industry, the norms of morality, by reference solely to the individual, his understanding, and his interests. Still less is it possible, if this sort of explanation fails, to find recourse in metaphysical or magical causes' [Simmel 1909, 292]. Simmel thus contrasts *society as a frame* against *society as an active force* as only the latter comes close to an acceptable definition of society from a sociological point of view. The influence of one individual upon others leads to the creation of autonomous and emergent forces which no single individual can effectively anticipate nor indeed control. Simmel then introduces the idea of society as "*types of reciprocal influencing* (...). If, therefore, there is to be a science, the object of which is to be "society" and

nothing else, it can investigate only these *reciprocal influences*, these kinds and forms of socialization” [Simmel 1909, 297-8, *my italics*].

Having arrived at a universalistic concept of society as a principle of reciprocal influencing, Simmel needs now to solve the relevant *methodological* challenges. The best methodological possibility is in his view phenomenological: the positive knowledge of society arises only from the actual ways in which people experience this reciprocal influencing in their own life. Society remains unknown beyond how it appears to individuals in their everyday experience; society is the most abstract way of accessing the *objectivity of intersubjectivity*. As the active principle of reciprocal interaction, society is now the required general framework to make social scientific analysis possible without anticipating or exhausting the actual content with which that framework may eventually be filled in. Society is an impossible object for empirical social research and yet it is its condition of possibility. Society helps us isolate what can be termed as truly social in a universalistic fashion so it is turned into a regulative idea [Schrader-Klebert 1968].

According to Simmel, then, sociology tries to grasp what is truly social in modern social life in a universalistic fashion. Simmel is particularly interested in those social settings in which the rise of modern forms of reciprocal influencing gives also rise to modern individualization processes [Honneth 2004]. The study of ‘sociability’ as social relations in their purest form offers him the chance to test rigorously his methodological and conceptual universalism. In modern social gatherings, says Simmel:

everyone should guarantee to the other that maximum of sociable values (joy, relief, vivacity) which is consonant with the maximum of values he himself receives. As justice upon the Kantian basis is thoroughly democratic, so likewise this principle shows *the democratic structure of all sociability* (...) Sociability creates, if one will, an *ideal* sociological world, for in it – so say the enunciated principles – the pleasure of the individual is always contingent upon the joy of others; here, by definition, no one can have his satisfaction at the cost of contrary experiences on the part of others [Simmel 1949, 257, *my italics*].

The normative implications of Simmel's social theory have proved taxing to assess, but we can reconstruct the relationships between sociological and normative arguments [Marcucci 2012]. The conceptual and methodological universalism of his understanding of sociability now makes apparent equally universalistic normative implications: a conception that modern social life is intrinsically democratic. The more the individual is enmeshed in webs of social relations, the more (s)he emancipates herself: she may gain in moral autonomy, political freedom, economic entrepreneurship, aesthetic innovation or erotic fulfilment. Although this increment in individual freedom comes with a price in terms of loneliness, social deprivation and even indifference, the key lies in finding the right balance between the forms of sociation and individualisation. Simmel argues that in social meetings interaction takes place with 'no ulterior end'; it is oriented totally for the sake of the personalities taking part in it. Yet, "precisely because all is oriented about them, the personalities must not emphasise themselves too individually" [Simmel 1949, 255]. A normatively universalistic conception of humanity is now integral part of the argument:

If we now have the conception that we enter into sociability purely as "human beings," as that which we really are, lacking all the burdens, the agitation, the inequalities with which real life disturbs the purity of our picture, it is because modern life is overburdened with objective content and material demands. Ridding ourselves of this burden in sociable circles, we believe we return to our natural personal being and overlook the fact that this personal aspect also does not consist in its full uniqueness and natural completeness, but only in a certain reserve and stylizing of the sociable man [Simmel 1949, 257].

Universalism is a defining feature in Simmel's social theory because it underpins his concept of social life, his method of studying society modern, and the normative orientation behind those two. Simmel's normative thesis is not only that with the rise of modern society all individuals will in due course take part in those social trends that constitute it but, more importantly, that the very humanity of the modern individual is crucially attached to its participation in society. We are all human beings because, as individuals, our inner core is shaped in society, and yet there is also a small residue that remains unaffected by it. Thence, in turn, normatively speaking we should not *fully* disclose our individuality in society.

Whilst the *society* of the modern society, the processes of reciprocal influencing, is understood as phenomenologically objectified intersubjectivity, the *modernity* of the modern society lies in the fact that more and more aspects of our life have become reshaped by these processes of reciprocal influencing.

4. *Durkheim*

Emile Durkheim also came up with an idea of how social theory might look like by contrasting it with what he considered the dogmatic and mystical ways of thinking that were dominant in the French intellectual scene at the time. He particularly opposed the doctrines of Ernest Renan, a leading intellectual who is best known for his little pamphlet on ‘What is a nation?’. Against Renan’s elitism and rather uncritical faith in science, Durkheim offered an “optimistic and universalised rationalism” within which “all individuals, however humble, have a right to aspire to the higher life of the mind” [Durkheim, *Discours aux lycéens de Sens*, cited in Lukes 1973, 72]. Conceptually, Durkheim [1964a] understands the division of labour as modernity’s key structural development. Although the consequences of the division of labour were felt mostly at the national scale, the actual explanation of its emergence, key features and long-term development could only be achieved if the division of labour is understood as a world-scale phenomenon.

Methodologically, the new procedures he sought to develop should allow the researcher to treat complex phenomena as objectively as possible: thence his methodological rules of treating social facts as external to individuals and with the capacity of exercising coercion over them [Durkheim 1964b]. In defining society as an emergent reality, he theorised it as something that occurs somewhere ‘in between’ individuals and social institutions: society coincides with neither but, equally, it cannot be thought of as totally independent from them. He then tried to find a methodological strategy to make possible the empirical understanding of society’s hidden life because the most taxing and indeed central feature of society lies however in its ultimately moral, normative, nature. The sacred character of our life in common finds expression in the fact that social facts become internalised

as society's legitimate values and norms; not least in society's religious beliefs and practices [Durkheim 1965]. The unrelenting universalism of Durkheim's particular conception of positivism is apparent in his original yet problematic solution to the highly vexing issue that society's normative integration could not be accessed directly but needed to be studied empirically via its visible symbols. Social solidarity was best studied via its predominant legal forms and the state of the *conscience collective* via the types and ratios of suicide [Durkheim 1966].

Normatively, Durkheim is the only writer in this group to have made explicit use of the term cosmopolitanism. On the one hand, he believed in the nation-state as a modern and rational form of socio-political organisation. He speaks positively of the state's role in social life and of patriotism as the necessary sentiment of attachment and value towards one's state. On the other, he equally makes the point that the state and patriotism can only find justification if based upon a universalistic commitment towards humanity as a whole. Durkheim cosmopolitanism points to the expansion of individual liberties all across the world on the basis of the increasingly moral character of modern social life within a state. He incessantly tries to find a system of checks and balances between individual freedom and state control that effectively can help curb the anomic effects of modernity's structural developments. Durkheim's idea of cosmopolitanism is that of a moral sentiment that is needed to find sociological expression within nation-states. In Durkheim's [1992, 74] own words:

If the State had no other purpose than making men of its citizens, in the widest sense of the term, the civic duties would be only a particular form of the general obligations of humanity (...). The more societies concentrate their energies inwards, on the interior life, the more they will be diverted from the disputes that bring a clash between cosmopolitanism – or world patriotism, and patriotism.

Universal values must be anchored in really-existing communities and Durkheim thought that the nation-state was indeed one very important form of socio-political organisation in modernity: social practices, norms and values are the result and are reproduced *only* through concrete social relations such as the nation. To be practical and useful, the regulation of social life has to be carried out within a certain scale and range and, so far, that scale has been provided

by the nation-state. Yet again, the ‘identity’ of the state – national patriotism – must be centred on world-patriotism, the cosmopolitan horizon behind the idea of humanity’s worth. His social theory is torn between the moral autonomy of the individual, on the one side, and the determinism that was implied in his conceptualisation of the externality of social facts, on the other. Although no compelling defence can currently be provided for the adequacy of his treatment of statistical trends or for his prescription of treating social facts ‘as things’, Durkheim’s normative universalism is surely consistent with the conceptual and methodological standpoints he had matured at earlier stages of his intellectual development. Durkheim’s strategy was to develop a differentiated argument for universalism at all three planes so that his more descriptive arguments could go well together with, and yet remain independent from, his normative position.

5. Weber

As he engaged with mainstream intellectual trends of his lifetime, Max Weber was highly critical of such leading writers as Wilhelm Roscher and Karl Knies because of the ways in which they tried to abolish *any* kind of universalistic thrust in social scientific explanations. For instance, Weber [1992, 27-37] criticises Roscher because he wrongly understands peoples as ‘closed organisms’ and nations as ‘individuals’ and ‘biological entities’. Weber rejected attempts at conceptualising the nation as a cultural individual which would not only have their own arts, language and politics but also their ‘own wine’. This conception, Weber [1992, 31] argues, is nothing but the nation being ‘hypostatized as a “social-psychological” unity which experiences development in itself’. Weber wrote furiously against this chauvinism and intuitionism that sought to understand socio-historical life via any form of empathy – the worst versions of which were based on ‘common blood’ or a ‘shared culture’. He emphatically repudiated the idea that the value spheres which composed his most abstract diagnosis of the development of modern Western culture could be understood, in nationalistic fashion, as ‘emanations of the *Volksgeist*’ [Bendix, Berger 1959, 106-7]. Weber’s methodological universalism is buttressed further by his idea of

science's value-freedom. Scientific knowledge is in no position to grant, justify or indeed establish ultimate values. Science cannot and should not be made instrumental to the nation.

Weber's now famous lecture on *Science as a Vocation* in 1919 was read thus at the time, as he received attacks from different and indeed at times opposite flanks [Lassman *et. al* 1989; Schluchter 1996]. Most criticisms concentrated on Weber's refusal to philosophically justify some kind of valid hierarchy of ultimate values in the form of a nationalistic worldview, some notion of progress or a proletarian revolution. It is because Weber seemed to have embraced the universalistic (i.e. un-German) programme of the Enlightenment, and taken its legacy of an ultimate clash of worldviews to its limits, that he was seen to have upheld an anti-national kind of universalism. Yet this has more to do with Weber's thesis that the polytheism of ultimate values represents the ultimate 'tragedy of the modern culture'; the idea that modern society makes it impossible to give definitive content to ideas of the good life.

Universalism then becomes a defining feature of Weber's sociological programme, as it underlines his conception of ideal-types as the preferred methodological procedures for the nascent social sciences. Weber's aim was to construe sociological explanations of individual historical cases that could successfully pass the test of universality and he introduced two clauses to secure this. First, what we may call the principle of the 'Chinese researcher': if properly applied and explained, methodological rules should allow a researcher from whatever socio-cultural background to arrive at similar results. Weber [1949, 59] acknowledges that this may not be totally achievable in practice but he none the less expects that this methodological universalism will work as a regulative idea – as type of 'regulative universalism'. Secondly, the claim that "one need not to be Caesar in order to understand Caesar" works as a critique of the idea that social science must be based on – or can be reduced to – sociocultural empathy [Weber 1997, 176]. Weber chose means-end rationality as the preferred form of causal imputation, and decided to construe ideal-types on the basis of this imputation of rationality, because means-end rationality provided him with clear procedures and standards to reconstruct and then assess different possible causal explanations. It was a universalistically oriented procedure that could help transcend the relativism

that he thought was built into all forms of empathetic understanding. This also explains why Weber's preference for means-end rationality is methodological rather than ontological; it is a scientific presupposition for the purposes of creating testable hypothesis and not a foundational principle of human nature and action. Problematic as it surely is, the preference for means-end rationality does not bear the implication that Weber thought that individuals, or collective actors such as classes or the state, behave in their everyday practice in this rational way. Ideal-types grant the possibility, for any researcher, to establish clearly her own explanations so that any fellow investigator (one who comes from China and has never ruled over an Empire) could independently re-assess these explanations and come to an understanding of the actor's choices [Weber 1949, 27]. Rationalistic ideal-types help empirical research within a universalistic scientific framework.

This is precisely the methodological insight with which Weber sets up his enquiry at the beginning of his comparative sociology of world religions. There, he is concerned with the issue of how the world-historical relevance of modernity is to be disentangled from – but then also re-associated with – that which is particularly Western in modernity: 'to what combination of circumstances the fact should be attributed that in Western civilization, and in Western civilization only, cultural phenomena have appeared which (as we like to think) lie in a line of development having *universal* significance and value' [Weber 2001, xxviii]. So, even if no unified normative programme can be derived from Weber's social theory, at least two comments can be made here in favour of their being interpreted as compatible with normative universalism. First, it can be argued that only a cosmopolitan outlook is compatible with his comparative sociology of world religions. This last quotation illustrates that the issue at stake is the recognition of historical specificity – the West's particular combination of circumstances – in the context of the claim to universalism; the purposed research is significant precisely because it points beyond its historical and geographical location. There can only be a single modern society for Weber and that includes the whole of humanity because the problem of the relationships between economic behaviour and religious ethics is a truly universal one. Secondly, it has been demonstrated that the only normative position compatible with Weber's methodological reflections is one based on a universalistic application of procedures or 'reflexive

principles' of the like of Kant's categorical imperative – as they are found in such ideas as value freedom, scientific neutrality and individual autonomy in ethical matters [Schluchter 1996, 69-101]. Because the modern world is ethically irrational – evil deeds can result from good intentions – normatively sound decisions are only those that emerge from the application of reflexive principles: Weber's idea of sound moral reasoning is shaped procedurally. The justification of moral decisions in the context of a clash between values or maxims needs to be formal in character, be based on an internally-driven commitment, remain open to criticism and take into account the action's foreseeable consequences.

6. Conclusion

As the critique of a nationalist *Weltanschauung* was a primary concern for classical social theory at the turn of the twentieth century, cosmopolitan social theory in the present can be said to be pursuing a similar goal. The challenge remains, yesterday as well as today, to find a balance between being sensitive to empirical differences and historical variations without pre-deciding against the possibility of making claims with a universalistic intent. Classical social theory battled hard – and was not always successful – to retain the normative universalism that is core to the whole of the cosmopolitan tradition. Yet it could only find legitimacy for such a move if it were to find those conceptual tools and methodological devices that could set the basis for reliable social scientific knowledge. Despite the differences we have witnessed within these writers, the one feature to which they all subscribed was a claim to universalism; this is the tie that binds the rise of classical social with the tradition of cosmopolitan thinking.

Classical social theory developed as a critical heir of the tradition of the Enlightenment, so it had an ambivalent position towards its universalistic legacy. Classical social theory came up with new ways of actualising cosmopolitanism and started to disentangle its universalistic normative core from its conceptual and methodological dimensions. Classical social theory strongly held on to universalism as a regulative principle, yet it equally required a more differentiated conception of universalism than earlier forms of Enlightenment cosmopolitanism could

offer. It ‘emptied’ the normative core of cosmopolitanism’s universalism from the legitimating power of the sacred and emphasised an idea of modernity that could only be adequately conceptualised via universalistic concepts and methodological procedures. It is a kind of universalism based on the abstractive strength of its analytical tools and the neutral nature of its methodological devices; one that may not always be achievable in practice but which none the less remains a standard to strive for. If it retained cosmopolitanism’s original normative universalism, it did so because it increasingly became the only normative standpoint compatible with its conceptual and methodological universalism; with the problems and challenges of global modernity. For the intellectual challenges we now face, then, this claim to universalism is that makes classical social theory classical.

References

BECK, U., SZNAIDER, N.

2006 *Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda*, British Journal of Sociology, 57, 1, pp. 1-23.

BENDIX, R., BERGER, B.

1959 *Images of society and problems of concept formation in sociology*, in L. Gross (ed.), *Symposium on sociological theory*, Harper and Row, New York.

BENHABIB, S.

2004 *Reclaiming universalism: Negotiating republican self-determination and cosmopolitan norms*, *The Tanner Lectures on Human Values*, Last access 20 August 2007 (available at: http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/volume25/benhabib_2005.pdf).

BOHMANN, J.

2007 *Democracy across borders: From Demos to Demoï*, Massachusetts, MIT Press.

CHEA, P.

2006 *Inhuman conditions: On cosmopolitanism and human rights*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

CHERNILO, D.

2007 *A social theory of the nation-state: Beyond methodological nationalism*. London, Routledge.

2012 *Cosmopolitanism and the question of universalism*, in G. Delanty (ed.), *The Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, London, Routledge.

2013 *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHERNILO, D., FINE, R.

2013 *Introduction to the special issue on social theory and natural law*, Journal of Classical Sociology, 13, 2, pp. 191-6.

DELANTY, G.

2009 *The cosmopolitan imagination: The renewal of critical social theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

DELANTY, G. (ed.)

2012 *The Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, London, Routledge.

DERRIDA, J.

2001 *On cosmopolitanism and forgiveness*, London and New York, Routledge.

DURKHEIM, E.

1964a *The division of labour in society*. New York, The Free Press.

1964b *The rules of sociological method*. New York, The Free Press.

1965 *The elementary forms of the religious life*, New York, The Free Press.

1966 *Suicide. A study in sociology*, New York, The Free Press.

1992 *Professional ethics and civic morals*. London & New York, Routledge and Kegan Paul.

FINE, R.

2002 *Democracy and the rule of law*, New Jersey, The Balckburn Press.

2003 *Taking the 'ism' out of cosmopolitanism: an essay in reconstruction*, European Journal of Social Theory, 6, 4, pp. 451-70.

2007 *Cosmopolitanism*, London, Routledge.

FRISBY, D., SAYER, D.

1986 *Society*. London, Ellis Horwood and Tavistock.

HABERMAS, J.

1998 *The Inclusion of the Other*, Massachusetts, MIT.

2006 *The Divided West*, Cambridge, Polity Press.

HARVEY, D.

2009 *Cosmopolitanism and the geographies of freedom*, New York, Columbia University Press.

HOBBS, TH.

1996 *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

HONNETH, A.

2004 *Organized self-realization. Some paradoxes of Individualization*, European Journal of Social Theory, 7, 4, pp. 463-78.

INGLIS, D.

2009 *Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global Gesellschaft*, British Journal of Sociology, 60, 4, pp. 813-32.

INGLIS, D., ROBERTSON, R.

2008 *The Elementary Forms of Globlality: Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, Journal of Classical Sociology, 8, 1, pp. 5-25.

KANT, I.

1973 *Critique of Pure Reason*. London, The Macmillan Press.

1999 *Political Writings*, Cambridge. Cambridge University Press.

1997 *Groundwork of the metaphysics of morals*, Cambridge, Cambridge University Press.

LASSMAN, P., VELODY I., MARTINS, H. (eds.)

1989 *Max Weber's 'Science as a vocation'*, London, Unwin Hyman.

LÖWITH, K.

1964 *Meaning in history*, Chicago, The University of Chicago Press.

LUKES, S.

1973 *Emile Durkheim: His life and work*, London, Penguin.

MARCUCCI, N.

2012 *La guerre des universaux. La place de Simmel dans la réflexion sociologie sur l'obligation*, Sociologie et sociétés, 44, 2, pp. 95-118.

MARX, K.

1973 *Grundrisse*, London, Penguin.

1978 *The Marx-Engels Reader*, R. Tucker (ed.), London, Norton.

MARX, K., ENGELS, F.

1976 *Manifesto of the Communist Party*, in K. Marx, F. Engels, *Collected Works Vol. 6*, London, Lawrence & Wishart.

OUTHWAITE, W.

2006 *The future of society*, Oxford, Blackwell.

ROUSSEAU, J.

1993 *The social contract and discourses*, London, Everyman.

SCHLUCHTER, W.

1996 *Paradoxes of modernity. Culture and conduct in the theory of Max Weber*, Stanford, Stanford University Press.

SCHRADER-KLEBERT, K.

1968 *Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee*, *Soziale Welt*, 19, pp. 97-118.

SKRBIS, Z., KENDALL, G., WOODWARD, I.

2004 *Locating cosmopolitanism: Between humanist ideal and grounded social category*, *Theory, Culture and Society*, 21, 6, pp. 115-36.

SIMMEL, G.

1909 *The problem of sociology*, *American Journal of Sociology*, 15, 3, pp. 289-320.

1949 *The sociology of sociability*, *American Journal of Sociology*, 55, 3, pp. 254-61.

SMELSER, N.

1997 *Problematics of Sociology*, Berkley & Los Angeles, University of California Press.

TOULMIN, S.

1990 *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.

TURNER, B. S.

1990 *The two faces of sociology: Global or national?*, in M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, globalisation and modernity*, London, Sage.

2006 *Classical Sociology and cosmopolitanism: A critical defence of the social*, British Journal of Sociology, 57, 1, pp. 133-55.

WAGNER, P.

2001 *A history and theory of the social sciences*, London, Sage.

WEBER, M.

1949 *The methodology of the social sciences*, New York, The Free Press.

1992 *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.

1997 *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

2001 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, London, Routledge.

DAVID INGLIS

Cosmopolitanism's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings Of the Genesis of Cosmopolitan Thought

1. Introduction

Cosmopolitanism is now one of the central topics for research, debate and controversy across the social sciences [Beck 2002; Beck, Sznaider 2006]. Having begun as a sense of non-national affiliation – declaring oneself to be a ‘citizen of the world’ rather than of any particular polity – it now encompasses a much wider range of issues, including the nature of ethics, justice, social responsibility and cultural affiliations, all considered within conditions of complex globality. The intellectual field of cosmopolitanism has developed hugely in the last twenty years. current structure of the cosmopolitanism field can be characterized as involving two main regions: 1) writings of political philosophers and theorists, concerned with issues of global governance, citizenship and justice [Held 2003; 2010; Brock, Brighouse 2005; Delanty 2006; Carenti 2006; Grande 2006; Eckersley 2007; Ferrara 2007; Rumford 2007; Archibugi 2008], and 2) writings of sociologically, and anthropologically, oriented scholars interested in forms of what they understand to be cosmopolitan forms of experience and practice [Hannerz 1990; Lamont, Aksartova 2002; Nava 2002; Calhoun 2003; Skribis *et al* 2004; Nowicka, Rovisco 2009].

As each intellectual field develops, it narrates its own origins, the growth of each field in part stimulated by disputes as to what those origins are [Alexander 1987]. The field of cosmopolitanism today is no exception: there are now many readily-available histories which endeavour to trace out the genealogy of cosmopolitan concerns from the ancient Greek Cynics and Stoics, generally taken as the original source of cosmopolitical reflections, down until the present day [for recent collations, see Delanty, Inglis 2010; Brown, Held 2010]. Such synoptic histories allow the field, and those contributing to it, to come to forms of self-understanding as regards both valued intellectual inheritances and legacies from the past best avoided. But as with all such genealogies, after a time certain orthodoxies in narration can arise, with subsequent authors reproducing, rather than interrogating, the histories offered by earlier contributors. The narration of the history of a field can become frozen, reproducing unquestioned so-called ‘truths’, instead of involving sceptical and reflexive understandings of Canon-construction processes [Somers 1996]. When standard narrations overly dominate more heterodox understandings of the roots and branches of a field, this can close off opportunities for developing fresh foci and forms of thinking. New understandings can be gained through the recuperation of more neglected or ignored predecessors, and new understandings of canonised figures [Fine 2003b].

The latter two strategies are precisely those I propose to pursue in this paper, in order to rescue the history of cosmopolitan thinking from the intellectual straightjacket it is currently incarcerated within. As regards the former strategy, I will discuss early modern jurism, and 18th and 19th century economic and sociological thought. As regards the latter strategy, I will argue that it is a mistake to think that pre-modern cosmopolitan thought was always purely abstract political philosophy with no connections to empirical sociological and anthropological concerns or social conditions – an argument often made today by sociologists and anthropologists sceptical of the value of cosmopolitan political philosophy. I will instead show that there is a neglected but important historiographical and sociological dimension in Greco-Roman and Kantian political philosophy, involving endeavours to root more abstract political-philosophical and metaphysical concerns in empirical historical conditions. Even the most apparently abstract and utopian aspects of classical cosmopolitan

thought – features which it is today routinely criticised for [Pollock 2002] – are rooted to some extent in ‘empirical’ concerns as to how cosmopolitan norms and imperatives will or could be brought into tangible existence. These forms of classical cosmopolitanism are not purely abstract utopianism, as they endeavoured – in ways of course inevitably conditioned and limited by their historical horizons – to think through how normative dispositions could be empirically realised. This fact needs to be recognized more in future considerations of the history of cosmopolitanism, for it shows that there is no need to understand any putative division between ‘political-philosophical’ and ‘sociological’ forms of cosmopolitanism as the result of unavoidable historical inheritances. Instead, political philosophy and more empirically-grounded approaches have enriched each other throughout the history of cosmopolitan thought, and recognition of this should be more centrally built into the cosmopolitanism field’s self-understanding today.

2. *The Standard Narration*

The *standard narration* of the historical development of cosmopolitanism can be found in a very broad range of literature, from both the more ‘political-philosophical’ and more ‘sociological’ wings of the field [Toulmin 1990; Robbins 1992; Heater 1996; Anderson 1998; Cheah, Robbins 1998; Scheffler 1999; Lu 2000; Mignolo 2000; Breckenridge 2002; Vertovec, Cohen 2002; Dallmayr 2003; Fine 2003b; 2007; Skribis *et al* 2004; Cheah 2006; Fine, Boon 2007; Ossewarde 2007; Delanty 2009; Holton 2009; Delanty, Inglis 2010]. This standard narration identifies the beginnings of cosmopolitanism in Greek Cynicism and Stoicism [Nussbaum 1997]; examines the Roman adaptation of these ideas [Pollock 2002]; jumps to the 18th century, where the name of Kant is above all invoked as the greatest of all Enlightenment philosophers of cosmopolitanism [Schlereth 1977; Kleingeld 1999; Rosenfeld 2002]; identifies a decline in the 19th century of cosmopolitical concerns, as European thought succumbs to the siren-songs of nationalism [Meinecke 1970]; sees a rejuvenation of cosmopolitical concerns after World War II, as political theorists and others

identify post-war, putatively ‘global’ institutions like the United Nations as embodiments of Kantian concerns [Friedrich 1947]; and the story ends with the remarkable flourishing and diversification of the cosmopolitan intellectual field in recent times [Delanty, Inglis 2010].

In sum, the standard narration asserts the history of cosmopolitan thought in this way: *Greece/Rome/Enlightenment/1945/Now*. The standard narration is, of course, partly (but only partly) true – but today it threatens to turn into unexamined ‘truth’. It is constantly reproduced as if it was simply unavoidable or beyond contestation, and not the contingent construction that it actually is. There is, however, significantly more to be said about cosmopolitanism’s *histories* in the plural than the current structure and dynamics of the field allows for. There is a “long, rich, and varied history” of cosmopolitical ideas that remains relatively untapped by the standard narration [Niezen 2004, 11]. The Eurocentric bias of that standard narration is obvious, and has been challenged [Pieterse 2006; Benhabib 2008], with alternative locations and genealogies of cosmopolitical thought and action being offered [Zubaida 1999]. But even within what is conventionally called ‘Western’ thought, there are under-examined sources that can be focussed upon to reorient significantly the understanding of the history of cosmopolitan thinking. To do this, I will now pursue two interconnected strategies: 1) the incorporation into the historical narration of figures and schools of thought not normally included within the established cosmopolitan canon; 2) the development of a focus on under-examined dimensions of the writings of thinkers already canonised by the standard narration [Kauppi, Viotti 1992; Leung 2009].

3. *Ancient Thought Reconstructed*

Any specific telling of the history of cosmopolitan thought produced in the present day is almost certain to make at least some reference to its apparent beginnings in ancient Greek Cynicism and Stoicism [Heater 1996]. Diogenes, founding figure of the Cynic school “declared himself *a-polis* (without a city), *a-oikos* (homeless) and *kosmopolites* (a citizen of the universe)” [Goulet-Cazé 2000,

329]. The Greek Stoics argued that government (*politeia*) should be coextensive with the whole inhabited world (*oikoumene*) or the whole universe (*kosmos*), rather than being limited to a particular city-state [Romm 1992]. All people, regardless of race or religion or place of origin, were to be understood as members of one human brotherhood [Baldry 1965]. Roman Stoics, notably Marcus Aurelius and Cicero, further developed these ideas within the multi-ethnic conditions of the Roman Empire [Revell 2009]. For Marcus Aurelius [1995, 19], “there is a world-law, which in turn means that we are all fellow-citizens and share a common citizenship, and that the world is a single city”. According to Cicero [1972, 155, 189], the gods treat the world “as though it were a single state or city”, and thus “have care for all men [sic] everywhere, on every shore and in every country of the earth, however far from our own homeland”.

The history of ancient cosmopolitanism is generally narrated in such a way that it concentrates on metaphysical and political-theoretical ideas. This has been reinforced in the present-day by the fact that it has been political philosophers, especially Nussbaum [1989; 1997], who have been primarily responsible for bringing ancient cosmopolitanism into contemporary debates. As a result, there is today an overly narrow appreciation of ancient cosmopolitanism as wholly political-theoretical in nature. It follows that ancient cosmopolitanism seems to involve the abstract and utopian schemes of a tiny group of philosophers, either socially marginal as in the Greek case, or occupying positions of power but mouthing empty or hypocritical platitudes about universal brotherly love, as in the Roman context. The standard narration ignores at least three issues. First, an issue of historical context: cosmopolitan notions were rooted in, and helped to develop, broader visions of the world as a complex, increasingly interconnected whole that were common in Hellenistic Greece and the Roman empire, not just among the philosophical minority but among varied social strata [Inglis, Robertson 2004]. Second, an issue concerning intellectual divergences: there are important differences between the more socially-critical and activist cosmopolitanism of the Cynics and the more quietist, *status quo*-accepting cosmopolitanism of the Stoics, especially in their Roman incarnation [Leung 2009]. These important differences are glossed over in the standard narration. Third, the standard narration systematically omits mention of a stream of thought that draws upon,

but is irreducible to, Cynic and Stoic cosmopolitical notions. This alternative current adapted cosmopolitical philosophy for historiographical purposes. A new kind of historiography, called ‘Universal History’ by its practitioners, grew out of the social conditions of the Hellenistic age. This “was a genre for its time. It provided a view of history which was capable of giving an account of the entire new world opened up by the conquests of Alexander [the Great], of incorporating the experiences of the *barbaroi* as something less than exotic, and of providing (...) a sense of unity within diversity”. The guiding aim was “to acquaint people with the (...) meaning of the international experience which they were living out” [Mortley 1996, 1].

Universal History took as its subject matter not particular political entities such as city-states or empires, as previous historiography had, but rather the whole “inhabited world” (*oikoumene*), endeavouring to narrate the intermeshed affairs of the *whole world*, not just parts of it. For Diodorus of Sicily in the 1st century BCE, historiography regarded the “affairs of the entire world (...) as if they were the affairs of some single city” [Diodorus 1968, 17]. The most ambitious and sophisticated of the Universal Historians was Polybius, writing in the middle of the 2nd century BCE [Inglis, Robertson 2006]. Tracing the history of Roman overseas expansion, he described the shift from an *oikoumene* made up of relatively disconnected places and nations, towards one characterised by increasingly interpenetrating forces:

[I]n earlier times the world’s history had consisted (...) of a series of unrelated episodes, the origins and results of each being as widely separated as their localities, but then [after the Roman expansion had begun] history becomes an organic whole [*somatoeides*]: the affairs of Italy and Africa are connected with those of Asia and of Greece, and all events bear a relationship and contribute to a single end [Polybius 1979, 43].

As a later interpreter noted, Polybius’ view was that “the differences between different states and different cities disappears (...) the world increasingly resembles a single place” [Fustel de Coulanges 1893, 161 (author’s translation)]. Thus while he drew upon Stoic political-theoretical and metaphysical conceptions of the ‘whole world’, part of the common intellectual currency of the time, he moved beyond its understanding of that world being constituted of naturally and eternally

separate places and polities, towards a focus on the historical construction of the *somatoeides oikoumene*, the whole world being characterised by increasingly dense connectivity, a condition of complex globality [Inglis, Robertson 2004]. Here, then, is a very significant move beyond Stoic metaphysics and political theory, where the world is merely *like* one single state, but empirically made up of multiple polities, and where universal human brotherhood is just a theoretical abstraction. For Polybius and other Universal Historians, the empirical world is moving in concrete directions towards making it *really* a single polity and all the people within it citizens of one state.

Of course, this is in significant part propaganda for Polybius' patrons, the Roman elite [Dubuisson 1990]. But it still signifies a major empirical shift in Stoic-influenced thought, one ignored by the standard narration. This shift can also be seen in the Roman historian Plutarch, another figure not usually included in the cosmopolitical canon. In one of his accounts of Alexander the Great, Plutarch [1936, 327] depicts standard, abstract Stoic themes of universal brotherhood: "we should consider all men to be of one community and one polity". But to these considerations is added a strongly empirical dimension. Alexander is represented as that apparent anomaly, an activist Stoic, who endeavoured to relinquish hitherto unbridgeable divides between Greeks and non-Greeks, bringing into actual existence the world-state that had previously existed only in abstract potential: "he brought together into one body all men everywhere, uniting and mixing (...) men's lives, their characters, their marriages, their very habits of life. He bade them all consider as their fatherland the whole inhabited earth (...) [and] as akin to them all good men, and as foreigners only the wicked" [ivi, 329].

Thus Alexander is seen to create at the level of empirical socio-political affairs the hitherto purely metaphysical cosmopolitical condition. As Stoic political philosophy is transformed into – and through – historiography, the focus shifts from potentials to actualities. It is wrong to regard ancient Stoicism as a purely abstract, non-empirical affair, as the standard narration alleges [Pollock 2002], for when we broaden the horizon to include Stoic-influenced historiography as well as political theory, we see that the normative and empirical could be fused together.

4. *Rethinking Kant*

Regarded in this light, later thinkers who took up the mantle of ancient cosmopolitanism cannot be regarded as simply prisoners of a tradition which was thoroughly non-empirical in nature. This point applies to Kant's famous appropriation of Stoic themes. In recent debates, stimulated by interventions like Nussbaum [1989; 1997] and Habermas [1997], Kant has generally been portrayed as operating at a primarily political-theoretical level, just like – indeed implicitly *because of* his indebtedness to – his ancient antecedents. That has meant that the historiographical, anthropological and sociological dimensions of his cosmopolitical vision have been seriously underplayed. As the standard narration attests, Kant's [1963b] endeavours to reground political philosophy on a cosmopolitan basis tried to avoid the utopianism of previous world-state plans, such as that of the Abbé Saint Pierre, instead looking to a league of sovereign states which would respect the law of 'universal hospitality', allowing individuals to travel and trade as they wish and not to be subjected to arbitrary abuses of power. Kant [1963a; 1963b] claimed that this situation was eminently practicable, for human history was inexorably moving in that direction. The end-point of human societal evolution was a condition where different human communities had learned to live together without conflict arising between them.

Against a Hobbesian view of the eternal nature of inter-individual and inter-state strife, Kant contended that it was conflict *itself* which drove historical development towards its eventual permanently peaceful outcome. Humans learn over time from the experience of incessant warfare that the best means of meeting their interests, individual and collective, was to engage in peaceful association, not just within states but between them too. One important empirical reason why this cosmopolitical condition eventually appears concerns the geographical limits of the planet. All humans have "common possession of the surface of earth, where, as a globe, they cannot infinitely disperse and hence must finally tolerate the presence of each other" [1963b, 103]. Literally *world* history involves initial human dispersal across the planet, followed by increasing interconnection between geographically disparate parts. It was warfare between groups which pushed some of them into even the most inhospitable icy and desert regions of the planet

[ivi, 110]. The next stage is that Nature, by placing “each people near another which presses upon it”, compels each group to “form itself into a state in order to defend itself” [ivi, 111]. Two cultural factors further provoke inter-state hostility: “differences of language and of religion (...) involve a tendency to mutual hatred and pretexts for war” [*Ibidem*]. Eventually each group becomes so sickened by war that it wants to enter into the pacific league of states. In addition, international trade develops over time, and different states “unite because of mutual interest. The spirit of commerce, which is incompatible with war, sooner or later gains the upper hand in every state (...) states see themselves forced, without any moral urge, to promote honourable peace” [1963b, 114]. The tendency of world-level trading relations is that “understanding, conventions and peaceable relations [are] established among the most distant peoples” [ivi, 110].

In sum, the unintended consequences of geographical dispersal, warfare and trade all combine as mechanisms generating “a universal cosmopolitan condition” [1963a, 23]. These are the empirical means by which a world-level moral community is beginning to appear, within which “a violation of rights in one place is felt throughout the world” [1963b, 105]. Regardless of where violations occur, the condemnation that follows is literally global, in that it is the moral response of *the whole world itself*, understood as a single moral entity [ivi, 103]. Such a position, simultaneously normative and empirical, allows Kant the grounds to condemn European states which failed to observe the evolving world-level moral codes in their empire-building activities. Some European powers have gone to “terrifying lengths” [ivi, 103] to subjugate other peoples and steal their lands. The downsides of international trade are also criticised from this vantage-point. In Hindustan “under the pretence of establishing economic undertakings, [the British] brought in foreign soldiers and used them to oppress the natives, excited widespread wars among the various states, spread famine, rebellion and perfidy, and the whole litany of evils which afflict mankind” [ivi, 104]. If colonialism is a facet of what we today call globalization, so too is the world-spanning moral culture that provides grounds for colonialism’s condemnation. Globalization simultaneously produces both imperialism *and* the moral norms and means (e.g. newspapers of global reach) that can condemn it. Here Kant of course anticipates contemporary notions, themselves both empirical and normative, of the opinion-forming capacities of ‘global civil society’ [Keane 2003].

The broader point here is that in Kant there is a combination of the abstract cosmopolitical claims of Stoicism, together with a historiographical attempt (that in fact owes something to ancient historians, especially Polybius) to ground these in emergent world-level historical developments. Kant is both cosmopolitan philosopher and early theorist of globalization. Cosmopolitan political and moral conditions are not abstract ideas but the emerging expression of an ever more densely-connected world-condition. This aspect of Kant's theorizing needs to become much more acknowledged in the standard histories of cosmopolitanism than currently. In this regard it is worth noting recent endeavours to present Hegel – apparently an anti-cosmopolitan thinker because of his alleged fetishization of the national state as the ground of morality – as offering a more substantially empirically-grounded cosmopolitanism than does Kant [Fine 2003a; Dallmayr 2003; Buchwalter 2011]. While the recuperation of Hegel exemplifies very useful rethinking of the cosmopolitical canon, it should not do so at the cost of caricaturing Kant as an abstract political thinker devoid of empirical orientations and sensitivities.¹ Clearly Kant's teleology cannot be drawn upon today in any simplistic way [Papastephanou 2002; Derrida 1997]. But regardless of the limitations of his account of the empirical world, it remains to be stressed that the normative and the empirical are not polar opposites in his cosmopolitanism but are systematically intertwined.

5. Considering Early Modern Cosmopolitanism

Having re-narrated two dimensions of canonised cosmopolitanism, ancient philosophies and Kantianism, I now turn to areas less recognised by the standard narration. Early modern Europe may not at first seem a promising terrain for this purpose. The early modern movement towards centralised states is well known, involving as it did the centralisation of wealth and military might by states increasingly defined as 'national'. The territorially-bounded state was well on the way to becoming the dominant type of polity in Western Europe by the

1. See e.g. Cheneval's [2000] critique of Hicks [1999].

mid-17th century [Tilly 1975]. Political theory, beginning with Machiavelli and developing through the works of Bodin and Botero, lost its medieval theological trappings, and became ever more concerned with state sovereignty and the nature of relations between sovereign political entities. For this imaginary, embodied most forcefully in Hobbes, warfare between sovereign states was inevitable. The inter-state system exhibits the state of nature: “in all times, kings and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators; having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another” [1968, I, 13]. As each state was absolutely sovereign, there could be no legitimate international authority which would guide or control inter-state relations.

But for some contemporary thinkers, appalled by the bloody warfare of the times, it was imperative that some sense of balance be struck between state autonomy and means of achieving peace. Jurists began to work out means by which relations between states could be established on some sort of at least minimal legal and ethical basis [Pound 1925]. The early modern jurists have had a poor reputation in cosmopolitan theoretical circles ever since Kant [1963b] dismissed the efforts of thinkers like Grotius and Pufendorf towards building international legal frameworks, as the works of mere ‘irritating comforters’. This has probably been one important reason why their ideas have subsequently generally been omitted from the standard narration, with a few exceptions [Mignolo 2002; Ferrara 2007]. But there are other legal thinkers of early modernity who can be viewed as contributing in important ways to cosmopolitan conceptualisations of the world.

In the treatise of the Spanish Jesuit Francisco Suarez, *De Legibus, Ac Deo Legislatore* (*Treatise on Law and God the Legislator*) of 1619, it is admitted that “a human legislative power of universal character and world-wide extent does not exist and has never existed” [Murphy 1982, 496]. But even in a system of sovereign states, there could exist a minimal sort of ‘society’ between states which regulated their interactions. Each state was part of a ‘universal community’, the human race, considered both as an animal species and as a moral entity, joined together by natural ties of love and mercy. State sovereignty cannot be absolute, for all human beings rely on each other, and each state is ‘a member of that

universal society' called humanity. Minimal ethical obligations between states – such as not killing other states' ambassadors – thus rest on, and express, a sense of common humanity. Saurez thus resuscitates the older Christian concept of 'universal humanity' within a context of state sovereignty, taming the latter through the former. At a more empirical level, he also insists on how all states need each other's assistance in one way or another: each state requires "some mutual assistance, association and intercourse, at times for [its] own greater welfare and advantage, but at other times because also of some moral necessity or need" [cited at Murphy 1982, 479]. Saurez thus provides an embryonic account of an inter-state division of labour, which itself is seen as necessarily regulating states' behaviour towards each other. Some early modern jurists were more alive to the dynamics of inter-state trade and commerce, and how these might transcend considerations of pure *raison d'état*, than were their political theorist counterparts, such considerations opening up certain cosmopolitical vistas, as we will see.

Jurists were also concerned with what might constitute a 'just war'. The late 16th century thinker Alberico Gentili drew explicitly upon Stoic notions of universal brotherhood amongst all people, to argue that if a sovereign monarch was treating his subjects excessively unjustly, it was right for another state to intervene. For Gentili, "the subjects of others [are not] outside of that kinship of nature and the society formed by the whole world. And if you abolish that society, you will also destroy the union of the human race (...). [T]here must (...) be someone to remind [rulers] of their duty and hold them in restraint" [cited at Meron 1991, 115]. Here are the beginnings of a legal justification of international humanitarian intervention, grounded on explicitly Stoic cosmopolitical principles.

Another key figure is the early 16th century Spanish theologian Francisco de Vitoria.² He is perhaps the first Western legal thinker systematically and explicitly to have thematized the 'whole world' (*totus orbis*) as an object of concern [Ortega 1996, 100]. Vitoria wrote about the legal and ethical aftermath of the Spanish conquest of the Americas, which, along with Portuguese imperial expansion eastwards to Asia, had profound effects on contemporary understandings of the 'world as a whole' as an increasingly interconnected entity [Inglis 2011b]. Vitoria was concerned with relations pertaining between all peoples on the earth, not

2. For a rare instance of Vitoria's inclusion in the standard narration, see Mignolo 2000.

just within Christendom as had been the focus of earlier thinkers. Horrified by the brutal treatment meted out by the conquistadors to native peoples, Vitoria stressed the Stoic theme that, because they were possessed of reason, the 'Indians' were fully as human as Europeans, and thus entitled to retain their land and properties. Vitoria's vision was of peaceful coexistence between different peoples across the planet, regulated by natural law. Peaceful coexistence was possible through communication between different groups: the *ius communicationis* involved the freedom of all people to "travel over the world's land and sea, freedom of trade, freedom of entry and settlement for foreigners, and (...) the duty of rulers to respect these rights", all rules that Vitoria was painfully aware had been almost completely ignored by the Spanish in the Americas [Ortega 1997, 105]. Although Vitoria's was an isolated voice at the time, he is noteworthy because of his novel analytical focus on the notion of the *totus orbis* which he takes from Stoic political theory and (importantly) historiography, his understanding of this as a legal entity in itself, and his prefiguring of later visions of a world-condition characterised by open trade and other forms of free intercourse among all people. We can here see how the dynamics of early modern globalization, especially in terms of burgeoning trading and colonial networks, both impacted upon, and were understood through, reconfigured notions of the world-as-a-whole that were inherited from Stoic theoretical and historiographical cosmopolitanism [Inglis, Robertson 2006].

6. *Highlighting Economic and Sociological Cosmopolitanism*

If the emerging realities of embryonic world-level commerce – and imperial plunder – informed appropriations of Stoicism by early modern jurists, so too would the increasing importance of trans-planetary trade be reflected in the cosmopolitical visions of the 18th century, as we have already seen in the case of Kant. It is wrong to limit the history of cosmopolitan thought only to the canonised 18th century political-theoretical writers. The cosmopolitical responses by other sorts of authors to what were viewed as the increasingly cosmopolitan conditions of global trade should also be mentioned. Tom Paine – not usually

included as part of the cosmopolitan canon – echoed much radical and liberal thought of the time when he argued that “if commerce were permitted to act to the universal extent to which it is capable, it would extirpate the system of war and produce a revolution in the uncivilized state of governments” [Schlereth 1977, 103]. Likewise, a more obviously cosmopolitan figure, Voltaire, discerned in the workings of the bourse the dynamics of inter-state, inter-cultural and even inter-religious cooperation and harmony:

In the stock-exchanges of Amsterdam, London, Surat or Basra, the Gheber, the Barian, the Jew, the Mohametan, the Chinese Deist, the Brahmin, the Greek Christian, the Roman Christian, the Protestant Christian, the Quaker Christian, trade with one another; they don't raise their daggers against each other to gain the souls for their religion [cited at Schlereth 1977, 102].

Burgeoning world trade greatly facilitates international peace and religious tolerance. Commercial self-interest is distinctly cosmopolitan in nature because it leads to peaceful interaction between different states, cultures and religious groups. In *The Wealth of Nations*, Adam Smith noted that the development of the wealth of a particular country should for people in all other countries be a matter for “emulation, not of national prejudice or envy (...) each nation ought not only to endeavour itself to excel, but from the love of mankind, to promote, instead of obstructing the excellence of its neighbours” [1976 (1776), iv. iii. 9]. Such benefits of free trade are regarded from a cosmopolitan point of view in Smith, even though he retained the hard-headed position that in empirical situations, what *should* be the case need not actually be so: the wealth of a particular nation can excite jealousy and antagonism among those abroad, leading to war and imperialist expropriation.

19th century liberal ideas as to free trade can be construed as particular sorts of cosmopolitan thinking. Richard Cobden, leader of the British Anti-Corn Law League, remarked “Free Trade! What is it? Why breaking down the barriers that separate nations; those barriers, behind which nestle the feelings of pride, revenge, hatred and jealousy” [Kauppi, Viotti 1992, 208]. For Cobden and many others, free trade would come over time to be seen by governmental leaders the world over as a more efficient way of generating national wealth than warfare. Military organisations would be made redundant in a commercially integrated world, as

the main dynamic of world-level interactions shifted from politics to commerce [Muller 2003]. The liberal vision of a global future marked by peaceful relations between states characterised the nascent discipline of sociology as much as it did political economy. As sociology reconfigured economic ideas about the division of labour, a specifically sociological set of cosmopolitan dispositions were formed from the early 19th century onwards. We can see this in the work of Herbert Spencer, who predicted a universal movement from 'military society' to 'industrial society', a condition where economic and political autarky were laid aside in the universal evolution towards world-level economic interdependence [Sztompka 1993, 103].

Just as much as economic liberalism, utopian socialism – another important influence on embryonic sociology – also espoused such a vision. Saint-Simon and his followers argued that the end-point of human history “is *universal association* (...) the association of all men [sic] on the entire surface of the globe in all spheres of their relationships” [Iggers 1958, 58]. The Stoic idea of 'humanity as a whole' is here reworked to become a product of the emerging global division of labour, such that over time “the various nations, scattered over the face of the earth, shall appear only as members of one vast workshop, working under a common law for the accomplishment of one and the same destiny” [ivi, 85].

The same sentiments were echoed by Comte and his school. The analytic object of Comtean sociology is an explicitly cosmopolitan one, again indebted to Stoicism: “the mass of the human species, whether in the present, the past or even the future (...) [which] increasingly constitut[es] in every respect, both in space and in time, an immense and eternal social unity, whose diverse individual or national organs, which are continually united by a close and universal solidarity, inevitably cooperate (...) in the fundamental evolution of humanity” [Pickering 1989, 457-458]. Here we see very clearly one of the most explicitly cosmopolitan dimensions of classical sociology, before the sociological imaginary was sequestered into the 'methodological nationalism' characteristic of the thinking of 20th century 'national sociologies' [Chernilo 2007]. Comte's sociology also involved the development of the 'religion of humanity', a novel secular religion which was to provide the newly-industrialised nations with a common cultural bond akin to that which Catholicism had provided in medieval Europe. As Boas [1928, 151-152] summarises:

[Comte] believed that human beings could be educated into acting with the same pacific motives toward other nationalities that they seem to have towards their fellow-citizens ... nations would learn to gather for mutual support. A by-product of this arrangement would be universal peace, for war can be organized only for one's country, whereas labour becomes an instrument for humanity as a whole. The industrial state makes all nations spontaneously converge by assigning to each an end which can become universal because it always remains external to any one nation. The exploitation of the natural resources common to all nations involves a division of labour equivalent to what one sees within separate societies. Such exploitation would be impossible without international cooperation.

Such Comtean sentiments are found in another key sociological work, Durkheim's *De La Division du Travail Social* of 1893, which can be viewed as that author's first attempt to propound a specifically sociological – as opposed to an economic or political-theoretical – cosmopolitanism, attuned to the socio-economic-political conditions of the day. In the famous account of burgeoning social complexity ('organic solidarity'), Durkheim [1964 (1893), 369] notes that within one (national) society under conditions of organic solidarity, "the fusion of the different segments [of production] draws [hitherto separate] markets together into one which embraces almost all [of national] society". He then notes that this process "even extends beyond [national frontiers] (...) and tends to become universal, for the frontiers which separate peoples break down at the same time as those [boundaries disappear] which separate the segments of each of them [within each polity]. The result is that each industry produces for consumers spread over the whole surface of the country or even of the entire world". Thus 'national-level' organic solidarity develops at the same time as 'international-level' organic solidarity, leading to an ever more complex web of world-wide socio-economic integration. Although generally unremarked upon until recently [Turner 2006], it is clear that Durkheim's mature socio-political project was to formulate a brand of cosmopolitanism which would develop Saint-Simonian, Comtean and Kantian ethical dispositions, grounding these empirically in the emerging tendencies of world-level socio-political order. His position is summarised in an address given at the Paris Universal Exposition of 1900:

Doubtless, we have towards the country in its present form, and of which we in fact form part, obligations that we do not have the right to cast off. But beyond this country, there is another in the process of formation, enveloping our national country: that of Europe, or humanity [cited at Lukes 1973, 350].

This view was elaborated in lectures Durkheim [1992] first gave in Bordeaux between 1890 and 1900, where he considers the apparently contradictory notion of 'world patriotism'. Here he endeavoured to take into account the apparently rigid realities of the contemporary international system, while trying to raise this system to a certain ethical level, *a la* the efforts of the early modern jurists and Kant. World patriotism does not involve modes of affiliation to a putative 'world state', which he admits could only arise in the very distant future [1992, 74]. Instead, it refers to a situation where each state encourages the highest moral sentiments among its citizens. Each national government endeavours "not to expand, or to lengthen its borders, but to set its own house in order and to make the widest appeal to its members for a moral life on an ever higher level (...). Civic duties would be only a particular form of the general obligations of humanity" [*Ibidem*].

Durkheim points toward a 'world culture', constituted of certain general moral codes, which is contributed to by particular states and which is observed by all of them, with specific national colourings, as regards the education of their citizens. Turner [2006, 141] claims that "in equating what he called 'true patriotism' with cosmopolitanism, Durkheim anticipated the modern debate about republicanism, patriotism and cosmopolitanism by almost a century". He seems to anticipate, for example, Appiah's [1996] argument that a sense of belonging to a particular national community is necessary for actors to achieve more cosmopolitan political goals, and Habermas's [2001] idea of 'constitutional patriotism' as a way of reconciling actors' orientations and responsibilities towards 'cosmopolitical' institutions like the UN together with their feelings of national identity.³

3. For the Victorian combination, rather than opposition, of 'nationalism' and 'cosmopolitanism', see Varouxakis 2006.

Durkheim, like Kant before him, wished to root his political-philosophical position in empirical world-level social conditions, this involving a move from political philosophy alone to historiography and sociology. This is what the late masterwork *The Elementary Forms of the Religious Life* [2001 (1912)] arguably set out to achieve [Inglis 2011a], with an embryonic theory of ‘globalization’ underpinning the account of world moral culture and political cosmopolitanism he had outlined elsewhere. In the book’s later chapters, there is an account of the sociological reasons whereby a world-spanning cosmopolitan moral culture has developed at the present time. Durkheim argues that the case of the emergence of inter-tribal ‘international life’ in aboriginal Australia mirrors the emergence of a global moral culture in his own time. As different tribes (or nation-states) interact ever more closely in conditions of organic solidarity, they create shared moral forms – such as commonly-held divinities, totems and taboos – to which they all become obligated. Those who break the rules of this emergent global moral order are shunned, just as the civilized nations condemned the aggressive imperialism of Germany during the Great War [Durkheim 1915]. It is particularly through common rituals and shared ceremonies that this moral culture is created, developed and reinforced. The inter-tribal social dynamics discernible in the aboriginal case are mirrored in the inter-national dynamics of the present day, with new senses of cosmopolitan morality being created through, for example, the participation of multiple nationalities at international expositions and congresses.

The upshot of such developments is that today “there is no people, no state, that is not involved with another society that is more or less unlimited and includes all peoples (...). There is no national life that is not dominated by an inherently international collective life. As we go forward in history, these international groupings take on greater importance and scope” [2001 (1912), 322]. Here again can be discerned a concern not just to unite the normative and the empirical realms, but to ground the former upon tendencies in the latter, in order to avoid accusations of abstraction and utopianism. In this sense, Durkheim was more profoundly Kantian than he has often been given credit for, when we regard the Kantian project in the manner proposed above.

7. Conclusion

The case of Durkheim illustrates the twin purposes of this paper's re-imagining of the history of cosmopolitanisms in the plural. First, it was only very recently that he has been seriously considered as a major cosmopolitan thinker, his ideas about patriotism and world moral culture still only recognised by a few specialists [Chernilo 2007], and not yet integrated into mainstream debates in the cosmopolitanism studies field. The same can also be said for the numerous other figures examined above. Second, his project to integrate thoroughly the normative and empirical aspects of cosmopolitanism points to similar, earlier examples of this, including those of Kant and Stoic-influenced ancient historians.

It seems to me crucial that the developing field of cosmopolitanism studies should in future think in more open and creative ways about the materials from which it is, or could be, constructed. These endeavours seem particularly relevant for the concrete sciences of sociology, historiography and anthropology. They are not latecomers to a field monopolised by political theorists, as the standard narration implies, but in fact their analytic dispositions have been at work within the history of Western cosmopolitan thought since its very inception. More systematic awareness of that fact should now be cultivated, in order more fully to place the varied forms of cosmopolitanism that have existed historically, at the heart of the field's emerging self-understandings today. The standard narration of the history of cosmopolitanism is ultimately too limited and parochial (that is, insufficiently cosmopolitan) to do justice to the richness and diversity of the historical materials from which we can assemble new cosmopolitan visions now and in the future.

References

ALEXANDER, J.

1987 *The Centrality of the Classics*, in A. Giddens, J. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity, pp. 11-55.

ANDERSON, A.

1998 *Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity*, in P. Cheah, B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, Minnesota University Press, pp. 265-89.

APPIAH, K. A.

1996 *Cosmopolitan Patriots*, in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Cambridge, MA, Beacon, pp. 21-29.

ARCHIBUGI, D.

2008 *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton, Princeton University Press.

BALDRY, H. C.

1965 *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

BECK, U.

2002 *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, *Theory, Culture and Society*, 19, 1-2, pp. 17-44.

BECK, U., SZNAIDER, N.

2006 *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda*, *British Journal of Sociology*, 57, 1, pp. 1-23.

BENHABIB, S.

2008 *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.

BOAS, F.

1928 *Anthropology in Modern Life*, New York, Norton.

BRECKENRIDGE, C. A. et al (eds.)

2002 *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press.

BROCK, G., BRIGHOUSE, H.

2005 *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press.

BROWN, G. W., HELD, D.

2010 *The Cosmopolitanism Reader*, Oxford, Wiley-Blackwell.

BUCHWALTER, A. (ed.)

2011 *Hegel and Global Justice*, Amsterdam, Springer.

CALHOUN, C.

2003 *The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism*, in D. Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitics*, London, Verso, pp. 86-116.

CARENTI, L.

2006 *Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of the Kantian Project*, *Journal of Human Rights*, 5, pp. 341-53.

CHEAH, P.

2006 *Cosmopolitanism*, *Theory Culture and Society*, 23, 2-3, pp. 486-96.

CHEAH, P., ROBBINS, B. (eds.)

1998 *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, Minnesota University Press.

CHENEVAL, F.

2000 *Review of Steven V. Hicks, International Law and the Possibility of a Just World Order: An Essay on Hegel's Universalism*, *Ethical Theory and Moral Practice*, 3, pp. 457-59.

CHERNILO, D.

2007 *A Quest for Universalism: Re-assessing the Nature of Classical Social Theory's Cosmopolitanism*, *European Journal of Social Theory*, 10, 1, pp. 17-35.

CICERO

1972 *The Nature of the Gods*, Harmondsworth, Penguin.

DALLMAYR, F.

2003 *Cosmopolitanism: Moral and Political*, *Political Theory*, 31, 3, pp. 421-442.

DELANTY, G.

2006 *The Cosmopolitan Imagination; Critical Cosmopolitanism and Social Theory*, *British Journal of Sociology*, 57 (1), pp. 25-47.

2009 *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

DELANTY, G., INGLIS, D.

2010 *An Overview of the Field of Cosmopolitan Studies*, in G. Delanty, D. Inglis (eds.), *Cosmopolitanism: Critical Concepts in the Social Sciences*, 4 volumes, London, Routledge, pp. 1-27.

DERRIDA, J.

1997 *Le Droit a la Philosophie du point du Vue Cosmopolitique*, Paris, Editions Unesco/Verdier.

DIODORUS

1968 *Diodorus of Sicily, In Twelve Volumes*, C. H. Oldfather (trans.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

DUBUISSON, M.

- 1990 *La Vision Polybienne de Rome*, in H. Verdin, G. Schepens, E. de Keyser (eds.), *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries*, Leuven, Dack and Dessel.

DURKHEIM, É.

- 1915 *Germany Above All: German Mentality and War*, pamphlet, Paris, Librairie Armand Colin.
- 1964 [1893] *The Division of Labour in Society*, New York, Free Press.
- 1992 *Professional Ethics and Civic Morals*, Cornelia Brookfield trans., London, Routledge.
- 2001 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*, Carol Gosman trans., Oxford, Oxford University Press.

ECKERSLEY, R.

- 2007 *From Cosmopolitan Nationalism to Cosmopolitan Democracy*, Review of International Studies, 33, pp. 675-92.

FERRARA, A.

- 2007 "Political" Cosmopolitanism and Judgment, European Journal of Social Theory, 10, 1, pp. 53-66.

FINE, R.

- 2003a *Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique*, Philosophy and Social Criticism, 29, 6, pp. 609-630.
- 2003b *Taking the 'Ism' Out of Cosmopolitanism: An Essay in Reconstruction*, European Journal of Social Theory, 6, 4, pp. 451-470.
- 2007 *Cosmopolitanism*, London, Routledge.

FINE, R., BOON, V.

- 2007 *Introduction: Cosmopolitanism: Between Past and Future*, European Journal of Social Theory, 10, 1, pp. 5-16.

FRIEDRICH, C. J.

1947 *The Ideology of the United Nations Charter and the Philosophy of Peace of Immanuel Kant, 1795-1945*, *The Journal of Politics*, 9, 1, pp. 10-30.

FUSTEL DE COULANGES, N. ST. D.

1893 *Polybe ou La Grèce Conquise Par les Romains*, *Questions Historiques*, Paris, Hachette.

GADAMER, H.-G.

2004 *Truth and Method*, London, Continuum.

GOULET-CAZÉ, M.-O.

2000 *A Guide to Greek Thought: Major Figures and Trends*, Cambridge, Mass., Belknap.

GRANDE, E.

2006 *Cosmopolitan Political Science*, *British Journal of Sociology*, 57, 1, pp. 87-111.

HABERMAS, J.

1997 *Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight*, in J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge Mass, MIT Press, pp. 113-154.

2001 *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, Polity.

2003 *Towards a Cosmopolitan Europe*, *Journal of Democracy*, 14, 4, pp. 86-100.

HANNERZ, U.

1990 *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in M. Featherstone (ed.), *Global Culture*, London, Sage, pp. 237-51.

HARVEY, D.

2009 *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York, Columbia University Press.

HEATER, D.

1996 *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*, London, Macmillan.

HELD, D.

2003 *Cosmopolitanism: A Defence*, Cambridge, Polity.

2010 *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, Cambridge, Polity.

HICKS, S. V.

2000 *International Law and the Possibility of a Just World Order: An Essay on Hegel's Universalism*, Amsterdam, Rodopi.

HOBBS, T.

1968 *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin.

HOLTON, R.

2009 *Cosmopolitanisms: New Thinking and New Directions*, Basingstoke, Palgrave.

IGGERS, G.

1958 *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition*, Boston, Beacon.

INGLIS, D.

2011a *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, *Durkheimian Studies*, 17, 1, pp. 103-120.

2011b *Mapping Global Consciousness: Portuguese Imperialism and the Forging of Modern Global Sensibilities*, *Globalizations*, 8, 5, pp. 687- 702.

INGLIS, D., ROBERTSON, R.

2004 *Beyond the Gates of the Polis: Reconfiguring Sociology's Ancient Inheritance*, *Journal of Classical Sociology*, 4, 20, pp. 165-189.

2006 *From Republican Virtue to Global Imaginary: Changing Visions of the Historian Polybius*, *History of the Human Sciences*, 19, 1, pp. 1-18.

KANT, I.

1963a *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, in *On History*, New York, Bobbs-Merrill, pp. 11-26.

1963b *Perpetual Peace*, in *On History*, New York, Bobbs-Merrill, pp. 85-135.

KAUPPI, M., VIOTTI, P.

1988 *The Global Philosophers*, New York, Lexington.

KEANE, J.

2003 *Global Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

KLEINGELD, P.

1999 *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late 18th century Germany*, *Journal of the History of Ideas*, 60, 3, pp. 505-24.

LAMONT, M., AKSARTOVA, S.

2002 *Ordinary Cosmopolitanisms: Strategies for Bridging Racial Boundaries Amongst Working-Class Men*, *Theory, Culture and Society*, 19, 4, pp. 1-25.

LEUNG, G.

2009 *A Critical History of Cosmopolitanism*, *Law, Culture and the Humanities*, 5, pp. 370-390.

LU, C.

2000 *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, *The Journal of Political Philosophy*, 8, 2, pp. 244-67.

LUKES, S.

1973 *Emile Durkheim: his life and work. A historical and critical survey*, London, Allen Lane.

MARCUS AURELIUS

1995 *Meditations*, Penguin, Harmondsworth.

MEINECKE, F.

1970 *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton, Princeton University Press.

MERON, T.

1991 *Common Rights of Mankind in Gentili, Grotius and Suarez*, American Journal of International Law, 85, 1, pp. 110-116.

MIGNOLO, W.

2000 *The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, Public Culture, 12, 3, pp. 721-48.

MORTLEY, R.

1996 *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*, Lewiston, Mellen.

MULLER, J. Z.

2003 *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*, New York, Anchor.

MURPHY, C. F., JR.

1982 *The Grotian Vision of World Order*, American Journal of International Law, 76, 3, pp. 477-498.

NAVA, M.

2002 *Cosmopolitan Modernity: Everyday Imaginaries and the Register of Difference*, Theory, Culture and Society, 19, 1-2, pp. 81-99.

NIEZEN, R.

2004 *A World Beyond Difference*, Oxford, Blackwell.

NOWICKA, M., ROVISCO, M. (eds.)

2009 *Cosmopolitanism in Practice*, Farnham, Ashgate.

NUSSBAUM, M.

1989 *Recoiling from Reason*, New York Review of Books, 36, 19, pp. 36-41.

1997 *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, Journal of Political Philosophy, 5, 1, pp. 1-25.

ORTEGA, M. C.

1996 *Vitoria and the Universalist Conception of International Relations*, in I. Clark, I. B. Neumann (eds.), *Classical Theories of International Relations*, Basingstoke, Palgrave.

OSSEWARDE, M.

2007 *Cosmopolitanism and the Society of Strangers*, Current Sociology, 55, 3, pp. 367-88.

PAPASTEPHANOU, M.

2002 *Kant's Cosmopolitanism and Human History*, History of the Human Sciences, 15, 1, pp. 17-37.

PETERSON, T. E.

1994 *Parallel Derivations from Dante: Fortini, Duncan, Pasolini*, South Atlantic Review, 59, 4, pp. 21-45.

PICKERING, M.

1989 *New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy*, Journal of the History of Ideas, 50, 3, pp. 443-463.

PIETERSE, J. N.

2006 *Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda*, Development and Change, 37, 6, pp. 1247-57.

PLUTARCH

1936 *On the Fortune or the Virtue of Alexander the Great, Moralia*, Vol. III, Cambridge, Mass., Loeb, pp. 379 – 487.

POLLOCK, S.

2002 *Cosmopolitan and Vernacular in History*, in Carol A. Breckenridge *et al.* (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, pp. 15-53.

POGGE, T.

1992 *Cosmopolitanism and Sovereignty*, *Ethics*, 103, Oct., pp. 48-75.

POUND, R.

1925 *Grotius in the Science of Law*, *American Journal of International Law*, 19, 4, pp. 685-688.

POLYBIUS

1979 *The Rise of the Roman Empire*, Harmondsworth, Penguin.

REVELL, L.

2009 *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROBBINS, B.

1992 *Comparative Cosmopolitanism*, *Social Text*, 31, 2, pp. 169-86.

ROMM, J. S.

1992 *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton, Princeton University Press.

ROSENFELD, S.

2002 *Citizens of Nowhere in Particular: Cosmopolitanism, Writing, and Political Engagement in Eighteenth-Century Europe*, *National Identities*, 4, 1, pp. 25-43.

RUMFORD, C.

2007 *Does Europe have Cosmopolitan Borders?*, *Globalizations*, 4, 3, pp. 1-13.

SCHEFFLER, S.

1999 *Conceptions of Cosmopolitanism*, *Utilitas*, 11, 3, pp. 255-76.

SCHLERETH, T.

1977 *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, Southbend, Ind., Notre Dame University Press.

SKRBIS, Z., KENDALL, G., WOODWARD, I.

2004 *Locating Cosmopolitanism: Between Humanist Ideal and Grounded Social Category*, *Theory, Culture, and Society*, 21, 6, pp. 115-36.

SMITH, A.

1976 *The Wealth of Nations*, Harmondsworth, Penguin.

SOMERS, M.

1996 *Where is Sociology After the Historic Turn?*, in T. J. McDonald (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, Michigan State UP, pp. 53-89.

SZTOMPKA, P.

1993 *The Sociology of Social Change*, Oxford, Blackwell.

TILLY, C. (ED.)

1975 *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press.

TOULMIN, S.

1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.

TURNER, B. S.

2002 *Cosmopolitan Virtue: Globalization and Patriotism*, *Theory, Culture & Society*, 19, 1, pp. 45-63.

2006 *Classical Sociology and Cosmopolitanism: A Critical Defence of the Social*, *British Journal of Sociology*, 57, 1, pp. 133-151.

VAN DER MANDERE, H.

1925 *Grotius and International Society of Today*, *American Political Science Review*, 19, 4, pp. 800-808.

VAROUXAKIS, G.

2006 "Patriotism", "Cosmopolitanism" and "Humanity" in Victorian Political Thought, *y*, European Journal of Political Theory, 5, 1, pp. 100-118.

VERTOVEC, S., COHEN, R. (eds.)

2002 *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press.

ZUBAIDA, S.

1999 *Cosmopolitanism and the Middle East*, in R. Meijer (ed.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Richmond, Curzon, pp. 15-34.

MASSIMO PENDENZA

Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso

1. Un'eredità dibattuta

Esiste, tra le scienze sociali contemporanee, una certa ostilità nei confronti della sociologia classica. Stabilito che il mondo in cui viviamo oggi è, per effetto del crescente processo di globalizzazione, manifestamente diverso da quello in cui vissero i padri fondatori della disciplina, anche il pensiero di questi – è stato affermato – deve essere di conseguenza inattuale. In particolare, l'ostilità nei confronti della sociologia classica sembra tradursi in due principali accuse, strettamente intrecciate tra loro. Da una parte, a essere criticata è una visione della società che avrebbe eluso la messa in discussione del rapporto tra lo spazio sociale e lo spazio politico della nazione, quest'ultimo arbitrariamente delimitato, con conseguente riduzione epistemologica, teoretica e metodologica della realtà¹. Dall'altra, si rimprovera ai classici della sociologia o di non aver avuto una chiara consapevolezza dei processi di costituzione degli stati nazionali, del fenomeno

1. Mann 1986; Agnew, Corbridge 1995; Taylor 1996; Albrow 1996; Castells 1996; Smelser 1997; Urry 2000; Beck 2000, 2002a; Wagner 2001; Bauman 2002.

etnico, del nazionalismo e della loro relativa interconnessione a livello globale², oppure, nel caso in cui questa è presente, di aver inteso la società nazionale alla stregua di un contenitore compatto di relazioni sociali stabili e definite dentro confini delimitati (arbitrariamente). In questo ultimo caso, a essere messa sotto accusa è l'assolutizzazione dello stato-nazione, la perfetta coincidenza epistemologica tra la società (nazionale) del tempo e la solidarietà sociale (nazionale)³. Un assunto non solo esplicitamente considerato errato da alcuni⁴, ma che ha finito col legarsi inevitabilmente con l'altro nodo del problema, rafforzandolo [Pendenza 2014a/b].

Il panorama sociologico attuale pare caratterizzato da questi due atteggiamenti complementari. In primo luogo, il rifiuto di osservare la realtà dentro gli angusti confini di un nazionalismo metodologico che costringe a leggere i processi globali mediante un contenitore spaziale e giuridico ristretto come quello dello stato-nazione e che accetta questo come unica realtà socio-politica della modernità. In secondo luogo, la presa di distanza dalla sociologia classica, accusata di aver operato in linea con questo approccio. L'esito è la richiesta che gli studi sociologici trascendano il *framework* classico, rinuncino allo stato-nazione come ambito privilegiato di ricerca e adottino il "globale" come riferimento ontologico.

2. Sociologia del cosmopolitismo e canone classico

La stessa tesi sull'obsolescenza dei classici si ritrova, con toni a volta più accesi, nel cosiddetto "movimento cosmopolita nelle scienze sociali"⁵. In generale, si tratta di un movimento – che probabilmente ha inizio con la rottura dell'equilibrio bipolare – caratterizzato da una forte connotazione interdisciplinare e insieme da una eterogeneità interna tale da rendere difficile individuarne i tratti

2. Smith 1979; 1983; Billig 1995; James 1996; Guibernau 1997; Imhof 1997; Thompson e Fevre 2001.

3. Mann 1986; 1993; 2004; Breully 1993; Calhoun 1995; Wimmer 2002.

4. Robertson 1990; Fine 2003; Fine, Chernilo 2004; Chernilo 2006.

5. Held 1995; Cohen 1996; Archibugi *et al.* 1998; Cheah, Robbins 1998; Breckenridge, Pollock 2002; Held, McGrew 2002; Vertovec, Cohen 2002; Archibugi 2004.

distintivi. L'approccio cosmopolita – o piuttosto del *new cosmopolitanism*, come qualcuno ama definirlo per distinguerlo da quello classico [Hollinger 2001, 236; Fine 2007, 1] – ispira l'agenda di ricerca in diverse discipline.

Ad esempio, nel campo delle relazioni internazionali, il nuovo cosmopolitismo segnala la necessità di andare oltre il sistema di regolazione basato sugli stati nazionali adottando una visione che superi l'alternativa *interno/esterno*. Nel campo della filosofia politica, invece, si ripropone il progetto kantiano di pace perpetua e si insiste sul carattere universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, meglio difendibili a livello mondiale piuttosto che a livello nazionale. Nel diritto internazionale si contesta il principio di sovranità degli stati nazionali, che ha finora governato i rapporti internazionali, messo oggi in seria discussione dal procedere delle forme di governo sovranazionali e di coordinamento costruito su più livelli. In antropologia, infine, e in particolar modo nei *cultural* e i *postcolonial studies*, la messa a punto di un programma di ricerca incentrato sul cosmopolitismo appare una seria alternativa etica e politica nella lotta contro i diversi tipi di particolarismo culturale e razziale.

Comune a tutti sono l'idea di un mondo ormai unificato, quanto meno sul piano delle immagini, dell'umanità come soggetto da promuovere normativamente e della necessità di favorire nuove categorie d'analisi. A separarli, invece, è il contrasto tra chi ritiene che il cosmopolitismo come forma di vita e di organizzazione societaria non necessiti di realtà particolari e locali, nonché di appartenenze religiose ed etniche, e chi ritiene invece il cosmopolitismo una concezione in possibile sintonia con questi ambiti. Nel primo caso, abbiamo un cosmopolitismo che condivide con la tradizione liberale l'idea di una debole concezione della vita sociale, dell'impegno verso la collettività e dell'appartenenza, e che, dunque, secondo alcuni, presenta deboli se non inadeguati fondamenti sociologici [Calhoun 2002; Braubecker 2004]. L'altra forma di cosmopolitismo non respinge le specificità delle singole comunità, ma non accetta la loro assolutizzazione.

In sociologia, la battaglia più intensa fra le articolazioni del nuovo cosmopolitismo riguarda la rifondazione del canone classico della conoscenza e del suo oggetto di analisi, nonché della diagnosi e della terapia per la società moderna⁶.

6. Beck 2000; 2002a/b; 2004; Turner 2002; 2006; Beck, Sznaider 2006; Fine 2006; 2007; Fine, Chernilo 2004; Fine, Boon 2007; Delanty 2012.

In Beck, questo atteggiamento assume toni radicali [2002a, tr. 2003, 269]. Il cuore della sua critica risiede nella *presa di distanza* dai canoni disciplinari classici, valutati come incapaci di cogliere le trasformazioni in atto prodotte dall'incipiente processo di globalizzazione. In un brano tra i più citati da quanti non ne condividono le posizioni, egli lancia il proprio anatema sull'eredità della disciplina, dichiarando perentoriamente la sua inutilità per lo studio della natura ormai globalizzata della realtà.

La connessione tra sociologia e stato-nazione è tanto stretta che l'immagine delle singole società ordinate e 'moderne', che diviene obbligata con il modello di organizzazione politica dello Stato-nazione, fu assolutizzata, come concezione inevitabile della società, dall'esigenza di concettualizzazione fondamentale della società (nel senso migliore del termine) dei classici della moderna sociologia. Al di là di tutte le loro differenze, i classici della moderna scienza sociale come Émile Durkheim, Max Weber e anche lo stesso Karl Marx condividono una definizione territoriale della società moderna, quindi del modello di società nazional-statale, che oggi è messo in discussione dalla globalità e dalla globalizzazione [1997, tr. 1999, 43].

Di conseguenza, le scienze umane e sociali del ventunesimo secolo devono "attrezzarsi per modificare la propria posizione e rivedere il loro armamentario concettuale" riformulando quanto prima una proposta epistemologica e metodologica nei termini di una "scienza sociale cosmopolita" [Beck, Sznaider 2006, 2 e 4]. Una proposta che esclude dal programma di ricerca la sociologia classica, rea di aver eletto – più in *pratica* che consapevolmente – la società nazionale come unità d'analisi. Una sociologia classica del cosmopolitismo è impossibile, addirittura contraddittoria, essendo le sociologie classiche votate a restare chiuse nelle frontiere nazionali.

Intento di questo articolo è mostrare la debolezza di tale posizione. Tuttavia, qui rivolgiamo la nostra attenzione non tanto alla reiterata accusa di "nazionalismo metodologico" da Beck indirizzata al canone classico della disciplina, accusa che abbiamo provato a smontare in altra sede [Pendenza 2014a/b], ma alla sua condanna dei classici per aver colpevolmente trascurato il cosmopolitismo. La nostra tesi è che nei classici della disciplina si possano ritracciare elementi di una sociologia del cosmopolitismo, per quanto articolato in tre diverse forme: *liberale*

(Tönnies e Marx), *patriottico* o *nazionale* (Durkheim) e *relazionale* (Simmel). Ciò non significa che non si debbano rivedere molte delle categorie classiche alla luce della nuova realtà. Vuol dire soltanto che questa rivisitazione deve avvenire – come hanno detto altri prima di noi⁷ – *dentro e non al di là* di questa tradizione intellettuale. Non c'è bisogno di ripensare le cornici teoriche messe a punto dai padri fondatori della disciplina ma solo di una rilettura attenta della loro opera. Proveremo a mostrarlo limitandoci ai soli casi di Tönnies, Marx, Durkheim e Simmel, di ognuno dei quali ricostruiremo l'approccio al cosmopolitismo citando passi della loro produzione. Nelle conclusioni trarremo spunti di riflessioni in merito alla loro attualità.

3. *Lo spirito cosmopolita del capitalismo: Ferdinand Tönnies e Karl Marx*

Il cosmopolitismo di Tönnies e Marx è legato allo sviluppo del capitalismo ed è di chiara radice illuminista. Anche per questo lo definiremmo *liberale*, perché legato allo spirito dinamico delle forze emancipative del capitalismo nei confronti dell'*ancien régime*. I due autori sono accumulati dal rilevare l'esistenza di una progressiva "cultura globale comune e cosmopolita" in atto, razionalizzante ed universalistica, veicolata dalla classe dei commercianti per Tönnies, da quella dei borghesi per Marx. Vediamo come e di che tipo, iniziando dal primo. Tönnies è noto soprattutto per aver fissato una volta per sempre i due termini di "comunità" (*Gemeinschaft*) e di "società" (*Gesellschaft*) come punti di riferimento inamovibili per la disciplina sociologica a venire [1887, tr. 2011]. Si tratta di termini che, sebbene egli stesso si affanni a considerarli esito di un'insopprimibile dialettica sociale tra bisogno di appartenenza e volontà acquisitiva, manterranno fino ai giorni nostri il loro significato idealtipico e diacronico, implicando una sequenza fra una società passata, costituita in prevalenza da relazioni intime e da rapporti di vicinato, e una presente, caratterizzata invece da relazioni anonime e spersonalizzate.

7. Robinson 1998, 573; Fine, Chernilo 2004, 32; Fine 2006, 13; Turner 2006, 134; Inglis 2009, 830.

Si tratta, come tutti sanno, di strumenti fondamentalmente metodologici, con cui Tönnies descrive però anche due tipi di ordine sociale storicamente determinati e con i quali illustra le caratteristiche delle società tradizionali come contrapposte a quelle moderne, come faranno, dopo di lui, Durkheim [1983 (1902), tr. 1989⁴] e Parsons [1951, tr. 1996]. Non tutti sanno però che in quel testo, oltre a individuare le due categorie sopra ricordate, Tönnies indaga anche i fondamenti psicologici delle forme di relazioni sociali caratterizzanti la comunità e la società; anzi, per essere precisi, la base socio-psicologica sulla quale le due nozioni socio-strutturali di *Gemeinschaft* e di *Gesellschaft* sono di fatto erette. In *Comunità e società*, Tönnies va dunque oltre la sociologia e la descrizione degli elementi socio-strutturali dei due sistemi d'ordine per soffermarsi a lungo sugli aspetti sociopsicologici delle due relazioni intersoggettive ad essi sottostanti e che lui chiama *relazioni di comunità* e *relazioni di associazione*. Vediamo come questi elementi socio-psicologici entrano in rapporto al tema che qui ci interessa, facendoci aiutare in questo dalle considerazioni che sullo stesso punto ha sviluppato Inglis [2009; 2014].

Per Tönnies le relazioni sociali sono fondamentalmente relazioni tra volontà (*will*). Sono queste infatti, secondo lui, a indirizzare il comportamento nei confronti degli altri, e soprattutto a imprimere all'azione umana direzioni differenti e per certi versi opposte. Si possono distinguere chiaramente due tipi fondamentali di volontà, che Tönnies chiama rispettivamente *volontà essenziale* (*Wesenswille*) e *volontà arbitraria* (*Kürwille*). Le due forme di volontà, benché dettate entrambe da desideri e aspirazioni, hanno origini e ruoli differenti. Secondo Tönnies, la prima anima i rapporti faccia a faccia, la seconda il vendere e il comprare tra estranei. La *Wesenswille* traduce gli impulsi del cuore, le passioni, l'amore, il coraggio; la *Kürwille* quelli della testa, dell'interesse personale e dell'ambizione. L'una, la volontà essenziale, opera in un dominio di fini immediati; l'altra, quella arbitraria, è puramente intellettuale e astratta, con fini più lontani.

Di riflesso, la libertà che deriva dalla volontà essenziale è una libertà organica e funzionale alle affinità di parentela, luogo e spirito, affinità che regolano dall'interno la vita di un gruppo umano. Per contro, la libertà che discende dalla volontà arbitraria è artificiale, esterna e finalizzata alla soluzione di calcolati rapporti societari e di mercato. Le due volontà, in pratica, divergono nello stesso modo in

cui “i sistemi di organi e gli organi singoli di un corpo animale” differiscono da un “utensile artificiale o una macchina costruita per determinati scopi” [Tönnies 1887, tr. 2011, 145]. Da queste considerazioni risulta allora evidente come la volontà essenziale rechi in sé le condizioni della comunità, mentre la volontà arbitraria produca la società. Le due volontà sono cioè alla base rispettivamente delle due relazioni sociali e, di conseguenza, dei due ordinamenti sociali. Per quanto ciò non implichi, come dichiara lo stesso Tönnies, che “nella vita sociale e storica dell’umanità, la volontà essenziale e la volontà arbitraria non possano essere in parte profondamente connesse, ed in parte affiancate e opposte” [ivi, 295].

In questa distinzione fra le due differenti volontà d’azione si basa la tesi di Inglis di un Tönnies sociologo cosmopolita e la tesi collegata della diffusione a livello planetario di una “cultura globale comune” [Inglis 2009; 2014]. Inglis è soprattutto convinto, contro la pretesa di Beck sopra ricordata, che questo autore, come del resto tutta la sociologia degli esordi, possa dare un contributo fecondo a una visione cosmopolita della società globalizzata. Nel tipo di coscienza che si sviluppa con la *Gesellschaft*, appunto la *Kürwille*, si può verosimilmente individuare l’apporto di Tönnies a una sociologia cosmopolita. Si tratta – afferma Inglis – di una coscienza decontestualizzante e corrosiva di tutti i confini del mondo, culturali e geografici, che è il portato di quella che per Tönnies è la classe sociale più rivoluzionaria della storia umana, i *commercianti* [2009, 819]. Da questo punto di vista, ricorda Inglis, il sociologo tedesco ha sempre evidenziato come la volontà non conosca distinzioni tra individuo e gruppo (o ceto, o classe) e che – per quanto siano sempre in competizione tra loro – alla fine una delle due volontà finisca per avere la meglio sull’altra. E i tanti casi descritti da Tönnies nel suo volume sono qui a dimostrarlo. Secondo questo autore, le donne sarebbero ad esempio soggette di più alla ‘volontà essenziale’, perché più emotive, concrete e sentimentali degli uomini; aspetto che vale anche per gli adolescenti e per il popolo, da Tönnies rispettivamente contrapposti agli anziani e alla classe colta per il loro carattere ritenuto scarsamente responsabile. È però soprattutto nella classe dei commercianti che per Tönnies il tipo di volontà definita ‘arbitraria’ si concretizzerebbe nella misura più nitida nell’ordinamento di tipo societario. Una classe che costituirebbe per Tönnies la quintessenza del cosmopolitismo: libera da ogni legame costituito, pronta ad edificare sempre nuovi rapporti in vista dei

profitti attesi e portatrice di uno spirito innovatore, che trova nella metropoli il suo terreno di espansione più fertile. Tönnies la ritiene internazionale per natura, non legata a nessuna patria; singolarmente presi, i suoi membri – afferma – sono considerati stranieri anche quando non lo sono [1887, tr. 2011, 185]. Scrive a proposito:

Il commerciante, ponendo un vantaggio tangibile eppure astratto come lo scopo reale e razionale della sua attività *al di fuori* di questa, è (in questo senso) il primo uomo pensante e *libero* che appaia nello sviluppo normale di una vita sociale. Egli si trova il più *possibile* isolato da tutte le relazioni necessarie, da tutti i doveri e i pregiudizi. Egli è libero dai legami della vita di comunità, e quanto più lo è, tanto meglio per lui [ivi, 80].

E ancora:

La volontà incondizionata di arricchirsi rende il commerciante privo di scrupoli e ne fa il tipo dell'individuo arbitrario-egoistico, per il quale tutti i simili – o almeno tutti tranne i suoi amici intimi – non sono che mezzi e strumenti per i suoi scopi. Egli è l'autentico uomo sociale. Nella sua parola si manifesta con la massima immediatezza la volontà arbitraria. I discorsi che egli sceglie sono calcolati in vista del loro effetto [ivi, 181].

Dallo spirito di questa classe, la *Kürwille*, e dalla forma di associazione che gli corrisponde, la *Gesellschaft*, Inglis ricorda infine che per Tönnies consegue quel tipo di società e di produzione che è il capitalismo. Un tipo di società che, diversamente da Marx, dipende da un tratto non materiale, ma culturale (la *Kürwille*), oltre che dall'azione di una classe, i commercianti, da Marx disconosciuta nel suo ruolo rivoluzionario [Inglis 2009, 827]. Inglis non manca di far notare quanto ciò sia determinante nel creare contrapposizione tra i due. Mentre per Tönnies è la mentalità della *Kürwille* a causare la diffusione a livello planetario della società capitalista, con l'elemento materiale e dei rapporti di produzione conseguenza di quella mentalità, per Marx, è noto, il rapporto è invertito. E qui vale la pena riportare un passo di un articolo di Tönnies intitolato *Gemeinschaft und Gesellschaft* – scritto prima di morire e presente nella edizione inglese, ma non in quella italiana di *Comunità e società* – dove questo aspetto sembra affiorare con forza. Tanto più i commercianti diffondono la cultura e la volontà del *Kür*, tanto più, afferma Tönnies,

la “società capitalistica” cresce in potere e raggiunge a poco a poco la supremazia [sulla *Wesenswille* e sulla *Gemeinschaft*]. Tendente al cosmopolitismo e illimitato nella misura, essa [la *Kürwille*] è la più distinta forma tra i tanti fenomeni rappresentati dal concetto sociologico di *Gesellschaft* [citato da Inglis 2009, 821].

In futuro, sembrerebbe supporre Tönnies, la *Kürwille* e la *Gesellschaft* si diffonderanno sempre più per mezzo di una classe sociale, quella dei commercianti, la cui disposizione alla rottura dei confini e delle tradizioni locali fa da volano al sistema di produzione capitalista, con tutte le conseguenze che questo comporta per i rapporti sociali. È noto che per Marx la classe cosmopolita è invece quella borghese. Ma anche lui parla di una “comune cultura globale cosmopolita” in espansione. Forse perché anch’egli è legato, come Tönnies, ad una radice illuminista e umanista. Ricordando nel *Manifesto del Partito Comunista* il ruolo “sommamente” rivoluzionario della borghesia, Marx afferma infatti che “con lo sfruttamento del mercato mondiale la *borghesia* ha dato un’impronta *cosmopolitica* alla produzione e al consumo di tutti i paesi” [Marx, Engels 1848, tr. 1998, 10, *corsivo aggiunto*]. Egli affida alla borghesia un “compito progressivo”, di sviluppo e di crescita, la cui natura aperta e universalizzante dissolverà la tradizione e i confini degli stati-nazione.

[La borghesia] ha tolto di sotto i piedi all’industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari. Le antichissime industrie nazionali sono state distrutte, e ancora adesso vengono distrutte ogni giorno. [...] All’antica autosufficienza e all’antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, un’interdipendenza universale fra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni diventano un bene comune. L’unilateralità e le ristrettezze nazionali diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale. Con il rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, con le comunicazioni infinitamente agevolate, la *borghesia* trascina nella civiltà tutte le nazioni, anche le più barbare. I bassi prezzi delle sue merci sono l’artiglieria pesante con la quale essa spiana tutte le muraglie cinesi, con la quale costringe alla capitolazione la più tenace xenofobia dei barbari. Costringe tutte le nazioni ad adottare il sistema di produzione della *borghesia*, se non vogliono andare in rovina, le costringe a introdurre in casa loro la cosiddetta civiltà, cioè a diventare *borghesi*. In una parola. Essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza [ivi, 10-11].

Il punto d'approdo del discorso è appunto la capacità della classe borghese di costruire "un mondo a propria immagine e somiglianza". Come già per Tonnies, "cosmopolitismo" assume allora due significati: rottura dei rapporti sociali di tipo tradizionale e modernizzazione e universalizzazione delle forme di vita, con carattere di "cultura globale". Marx riconosce cioè gli esiti nefasti che il capitalismo lascia dietro di sé, ma giudica anche favorevolmente il modo in cui l'era borghese annienta le civiltà premoderne sulla via per la rivoluzione e il comunismo. In questa prospettiva, come ben sintetizza Tomlinson, egli è dunque ben lieto di constatare la distruzione delle culture non europee [1999, tr. 2001, 96]. In una serie di articoli redatti tra il 10 giugno e il 22 luglio del 1853 per il *New York Daily Tribune*, dedicati al ruolo degli inglesi in India, Marx continua a sostenere la tesi dell'edificazione del mondo ad immagine e somiglianza della borghesia, qui rappresentata dall'intera Inghilterra. In linea con la sua tesi dell'azione dissolutiva della classe borghese, egli evidenzia che "per quanto sia sentimentalmente deprecabile (...) non si deve dimenticare che queste idilliache comunità di villaggio, sebbene possano sembrare innocue, sono sempre state la base del dispotismo orientale". E conclude affermando:

È vero: nel promuovere una rivoluzione civile nell'Indostan, la Gran Bretagna era animata dagli interessi più vili, e il suo modo di imporli fu idiota. Ma non è questo il problema. Il problema è: può l'umanità compiere il suo profondo destino senza una profonda rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia? Se la risposta è negativa, qualunque sia il crimine perpetrato dall'Inghilterra, essa fu, nel provocare una simile rivoluzione, lo strumento inconscio della storia [10 giugno 1853, ripr. in Marx, Engels 1976, 76-77].

Marx sembra cioè avere una grande fiducia nell'azione civilizzatrice della borghesia inglese nei confronti delle società precapitaliste. Linea seguita anche in un successivo articolo, quello che "conclude le [sue] osservazioni sull'India", dove afferma: "L'Inghilterra in India ha una doppia missione da compiere; una distruttiva e l'altra rigeneratrice – demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi materiali della società occidentale in Asia" [22 luglio 1853, ripr. in Marx, Engels 1976, 112]. Più avanti nella stessa pagina:

L'unità politica dell'India, più solida e molto più estesa che non fosse sotto i gran Mogol, era la premessa iniziale della sua rigenerazione. Ora il telegrafo rafforzerà e perpetuerà l'unità imposta dalla spada britannica. L'esercito indigeno, organizzato e istruito da sergenti e caporali inglesi, era la *conditio sine qua non* dell'emancipazione indiana, della possibilità per l'India di cessare d'essere la vittima del primo invasore straniero. La stampa libera, introdotta per la prima volta nella società asiatica e per lo più diretta dalla comune progenie di indù ed europei, è un nuovo e potente fattore di rinascita [...] Il vapore ha messo l'India in rapida e regolare comunicazione con l'Europa, ne ha connesso i porti principali con quelli dell'intero Oceano sud-orientale, l'ha strappata all'isolamento ch'era la prima legge della sua stagnazione [*Ibidem*].

Ed infine:

Il periodo storico borghese ha creato le basi materiali del mondo nuovo: da un lato, lo scambio di tutti con tutti, basato sulla mutua dipendenza degli uomini, e i mezzi per questo scambio; dall'altro lo sviluppo delle forze produttive umane e la trasformazione della produzione materiale in un dominio scientifico sui fattori naturali. L'industria e il commercio borghesi creano queste condizioni materiali di un mondo nuovo alla stessa guisa che le rivoluzioni geologiche hanno creato la superficie della terra [ivi, 118].

È dunque evidente come per Marx la miseria causata dalla distruzione creatrice della borghesia sia accettabile perché favorisce lo sviluppo delle forze produttive. Essa è cioè una condizione *sine qua non* di ogni rivoluzione sociale. In tal senso, egli sembra porsi a metà strada fra una palese ammirazione e un severo giudizio critico nei confronti del ruolo universalizzante della classe borghese. Da una parte gli riconosce il merito di aver unificato il genere umano costruendo un mercato mondiale e ponendo le basi al cosmopolitismo; dall'altro non può riconoscere che la realtà economico sociale creata dalla borghesia è di tipo dinamico, nel senso che può esistere solo attraverso una continua rivoluzione, e – possiamo aggiungere – distruzione. Si tratta, com'è evidente, di una chiara idea di come sia possibile lo sviluppo delle forze produttive del proletariato e del ruolo di apripista della borghesia. In fondo, non aveva forse detto nel *Discorso sulla questione del libero scambio* che “il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale”? [1848, ora in 1992, 25].

Alcuni studiosi di Marx considerano il pensiero sulla “doppia missione” del capitalismo inglese una tesi giovanile, rivista – o meglio, rigettata dallo stesso Marx – in anni successivi [Anderson 2010; Di Meglio, Masina 2012]. In effetti, Marx ed Engels hanno spesso denunciato la mistificazione, profondamente radicata nella cultura eurocentrica della loro epoca e nell’ideologia imperialista, insita nel presentare le conquiste coloniali come “missioni civilizzatrici”. Agli inizi degli anni sessanta del secolo scorso, poi, i teorici marxisti della dipendenza e del sistema-mondo rigetteranno completamente la posizione di Marx sullo sviluppo della storia, mentre ancora più netta sarà la posizione nei confronti di questa concezione da parte del gruppo di studiosi che si riconosce nei cosiddetti *subaltern studies*⁸. Il punto contestato è in sostanza la presupposta superiorità europea e occidentale, il suo privilegiare la storia europea come storia universale e come quadro concettuale per comprendere il resto del mondo. Per quanto, va detto, non manca chi, dentro la tradizione marxista, ritiene possibile una convergenza dell’approccio cosmopolita con il pensiero di Marx [Dufour 2012].

4. *La nazione cosmopolita moderna: Émile Durkheim*

Se Tönnies e Marx parlano di “cultura globale comune e cosmopolita” come già operante – veicolata dall’azione, allo stesso tempo devastante sui legami primordiali e su quelli geografici ma civilizzatrice nei suoi effetti, delle classi più dinamiche sul piano economico – Durkheim è più cauto su questo punto. La sua è una posizione certamente possibilista circa la diffusione di una cultura globale, che non vede ancora profilarsi all’orizzonte; soprattutto, egli non la ritiene essere frutto di una volontà progressiva specifica, quanto piuttosto l’esito dinamico e per certi versi inaspettato della relazione fra tre forze morali: dell’individuo, dell’umanità e della cerchia intermedia dello stato-nazione. Quest’ultima è la vera protagonista quando si tratta di promuovere concretamente la cultura co-

8. Young 2001; Bartolovich e Lazarus 2002; Chakrabarty 2007; Anderson 2010; Dufour e Lapointe 2011.

smopolita, da lui riscontrata nei ‘diritti dell’uomo’⁹. Durkheim impiega il termine “cosmopolitismo” già nella Prefazione alla prima edizione de *La divisione del lavoro sociale* [1893 (1902), tr. 1989⁴, 4]. È però nelle *Lezioni di Sociologia* (d’ora in avanti *Lezioni*) che a questo concetto, oltre che ideale morale, è attribuito la sua più ampia e piena funzione, correlato a quello di morale nazionale [1950, tr. 1978]. Le *Lezioni* hanno come obiettivo la *fisica dei costumi e del diritto* (che è anche il sottotitolo del libro), ovvero i fatti morali e giuridici che consistono in “regole di condotta sanzionate”. Nello specifico, Durkheim parla di *morale civica* intendendo con ciò i doveri dello Stato nei confronti dei cittadini e quelli dei cittadini nei confronti dello Stato, in una sorta di relazione normativa tra i due.

Di Stato, di ‘società politica’ e di ‘democrazia’, Durkheim aveva già parlato altrove [1893; 1899-1900; 1958 poi in 1975a], ma nelle *Lezioni* predominante è la questione del rapporto tra le organizzazioni socio-politiche e la vita politica normativamente intesa. Un rapporto inquadrato in funzione di ciò che egli ritiene essere il ruolo principale dello Stato: di “difesa e tutela dell’individuo morale”, prima ancora che di salvaguardia delle attività economiche. Questo è il suo compito principale – quello *interno*, come egli si esprime – a cui si affianca una seconda e non meno importante funzione, destinata secondo lui a ridursi nel tempo e riferita alla difesa della collettività da aggressioni di altri Stati: il suo compito *esterno*. È poi dal conflitto tra queste due funzioni che scaturisce la sua visione di un “patriottismo spiritualizzato” (*patriotisme spiritualisé*), sintesi – come spesso avviene nel suo metodo “a pendolo” – tra i due estremi rappresentati, in questo caso, dal particolarismo (nazionalistico) e dall’universalismo (cosmopolitico). Vediamo come.

Come è noto, per Durkheim l’individuo emerge dalla società come un’entità autonoma e morale, oggi tradotto nell’espansione dei diritti individuali, via via che la società si fa più complessa e avanza la divisione del lavoro. Non si tratta però di diritti innati, ma ricevuti dalla società stessa o, come lui dice nelle *Lezioni*, “strappati dallo Stato alle resistenze del particolarismo collettivo” [1950, tr. 1978, 75]. Egli è cioè dell’idea che sia la società – artefice lo Stato – a consacrare l’individuo e a renderlo un dio, in quanto è essa – afferma – che “gli attribuisce un certo valore e [gli] assegna un prezzo più o meno elevato a ciò

9. Turner 1992; Dubreucq 2004; Inglis 2011; Larouche 2012; Pendenza 2014c.

che lo riguarda” [ivi, 76]. Nell’attività statale, poi, Durkheim non vede solo il fondamento e la salvaguardia di questi diritti, ma addirittura una funzione essenzialmente liberatrice nei confronti dell’individuo. Tanto che, asserisce, “più lo Stato è forte, più l’individuo è rispettato” [ivi, 69]. La sua presenza è cioè per Durkheim condizione di possibilità dell’individualità sociale, perché “è grazie allo Stato e a nient’altro che [gli individui] esistono moralmente” [ivi, 74]. A patto però che tale potere sia equilibrato da quello dei gruppi secondari, a loro volta, se tenuti a freno dallo Stato, condizione indispensabile dell’emancipazione individuale. In altre parole, per Durkheim da una parte c’è lo Stato – con il compito di difendere e tutelare l’uomo e i suoi diritti perché “ovunque si trovino quelle forze collettive particolari che, se fossero sole e abbandonate a se stesse, trascinerebbero l’individuo sotto il loro dominio esclusivo, là deve essere presente, per neutralizzarle, la forza dello Stato” [ivi, 75] – dall’altra, ci sono i gruppi intermedi che ne limitano la portata; a loro volta limitati dal potere coercitivo dello Stato. Tutto ciò conduce alla fine ad affermare che, per Durkheim, se non è un bene che i gruppi sociali secondari siano soli, occorre però che essi ci siano; così come, viceversa, è ugualmente importante che ci sia lo Stato a limitare il potere coercitivo e totalizzante di questi, in quanto, se lasciati soli, questi tendono ad assorbire la personalità degli individui. È dal loro reciproco *conflitto* che, a giudizio di Durkheim, nascono le libertà individuali.

Creare l’*individuo morale*, sotto forma di rispetto della dignità personale, è dunque per Durkheim il primo compito dello Stato. Sebbene questo per lui non significhi sviluppare un tipo assoluto di individuo, quanto piuttosto un “individuo ‘in genere’ che non si identifica con nessuno di noi” [ivi, 78] o, come spesso gli capiterà di dire, un individuo *in abstracto*. Allo Stato, poi, spetta anche “il compito di organizzarne il culto, di presiedervi, di assicurarne il regolare funzionamento” [*Ibidem*], in perfetta linea con quanto ritiene sia ormai la natura dell’uomo nella società moderna [1893, tr. 1989⁴, 183; 1898, tr. 1972, 291]. Detto questo, rimane aperto il discorso di quali siano a loro volta i doveri e gli impegni che i cittadini devono avere nei suoi confronti. Di cosa, cioè, costituisca la base della loro lealtà nei confronti dello Stato. Per Durkheim la risposta risiede nel “patriottismo”. È questa che tiene legati i cittadini allo Stato. Egli la considera una sorta di religione secolare, della quale i primi sono i fedeli, ma che il secondo

deve continuamente alimentare, anche mediante la *difesa della collettività* [1950, tr. 1978, 79]. È questo il dovere *esterno* dello Stato, causato, secondo Durkheim, dalla condizione dei rapporti internazionali. Questo dovere non ha come fine l'individuo, come nell'altro caso, ma l'intera collettività nazionale, il cui esercizio, afferma Durkheim, ha avuto come esito lo sviluppo di credenze comuni con oggetto la *nazione* in quanto collettività (l'amor di patria, l'orgoglio nazionale, etc.). Il patriottismo, da esercitarsi questa volta nei confronti degli altri Stati, e di cui il nazionalismo aggressivo è possibile esito [1915a], è tuttavia destinato per Durkheim a scontrarsi prima o poi con l'altra funzione morale, interna e universalista, che, abbiamo visto, guarda e tutela l'individuo astratto e i suoi diritti. Il risultato è un conflitto tra sentimento nazionale – o patriottismo – e sentimento dell'uomo in generale e dell'ideale umano – o cosmopolitismo –, il cui esito, egli prevede, sarà un *patriottismo spiritualizzato*, nel quale l'orgoglio nazionale dovrà farsi carico di promuovere gli ideali generali dell'umanità. Vediamo, nei particolari, come tale tesi è argomentata.

Per Durkheim, il 'patriottismo' è l'insieme delle idee e dei sentimenti che lega l'individuo a uno Stato determinato. Se questo è indebolito, anche l'altro lo è. Ma se, come abbiamo detto, è lo Stato a creare la morale individuale, indebolire il patriottismo significa indebolire anche lo Stato, nonché l'individuo. Per Durkheim, infatti, solo le società organizzate producono morale, perché disciplinano, regolamentano, sanzionano. Quando le prime sono disorganizzate, la tendenza è l'anarchia e l'anomia morale. E se anche, afferma, "ai nostri giorni, gli Stati sono le più elevate società organizzate che esistono" [ivi, 82], ci sono tuttavia alcune forme di cosmopolitismo che vorrebbero annullarli, pur riconoscendo agli Stati il valore morale da essi scaturito. Questo genera un problema che produce conflitto tra sentimenti diversi. Come risolverlo? Durkheim esclude una prima soluzione teorica che "[immagina] l'umanità stessa organizzata in società" [*Ibidem*], perché ritenuta utopica. Ciò che egli invece propone è una commistione tra i due sentimenti, per cui l'esito – dirà – è *confondere l'ideale umano con l'ideale nazionale*. Si tratta di una situazione che spinge gli Stati, ciascuno con le proprie forze, a realizzare questo ideale generale. In questo modo, dice Durkheim, non solo "sparirebbe ogni contraddizione fra la morale nazionale e la morale umana", ma accade anche che "il patriottismo tende a diventare una piccola parte del cosmopolitismo" [*Ibidem*].

Esiste un modo per conciliare questi due sentimenti: *se l'ideale umano si confondesse con l'ideale nazionale*; se i singoli Stati diventassero essi stessi, ciascuno con le proprie forze, gli organi per mezzo dei quali si realizza questo ideale generale, se ogni Stato si desse come compito essenziale non quello di accrescersi, di estendere le proprie frontiere, ma quello di organizzare come meglio si può la sua autonomia, di chiamare ad una vita morale sempre più elevata il maggior numero possibile dei suoi membri, allora sparirebbe ogni contraddizione fra la morale nazionale e la morale umana. Se lo Stato non avesse altro scopo che quello di fare dei suoi cittadini degli uomini, nel senso completo del termine, allora i doveri civici non sarebbero che una forma più particolare dei doveri dell'umanità (...). Finché ci saranno gli Stati, ci sarà un amor proprio sociale, e nulla è più legittimo. Ma le società possono usare il loro amor proprio non per essere le più grandi o le più ricche, ma per essere le più giuste, le meglio organizzate, per avere la migliore struttura morale. Senza dubbio non siamo ancora giunti al momento in cui questo tipo di patriottismo può regnare completamente, supposto che un tale momento possa mai arrivare [ivi, 82-83, corsivo aggiunto]

Questo esito è conseguenza dell'evoluzione stessa della società moderna. Nelle società pre-moderne, commenta infatti Durkheim, questa divisione non esisteva, mentre solo il culto dello Stato era possibile. Ma con il progredire della società, una maggiore consapevolezza dell'essere umano, come parte di un'unica comunità che è l'umanità, tende a diffondersi. Si tratta, secondo lui, di una consapevolezza destinata ad aumentare, vista la sua idea che "è in questo senso che procede l'evoluzione" [ivi, 82]. Per Durkheim, infatti, le società tendono sempre più a crescere e a concentrarsi sulla loro vita interna, così che la forma del patriottismo non aggressivo rimane la sola in linea con l'evoluzione delle cose. Il risultato è che man mano che le società diventano più vaste e più complesse, tanto più raro sarà il conflitto tra cosmopolitismo e patriottismo. "Ecco in che senso – conclude – il sorgere di società ancora più vaste di quelle che abbiamo sotto gli occhi sarà un progresso che avverrà in futuro" [*Ibidem*].

Dopo le lezioni sulla *fisica dei costumi e del diritto*, Durkheim riprenderà la tesi sul *patriotisme spiritualisé* soltanto in un altro paio di occasioni. Nel 1907, durante il dibattito sul pacifismo [1908, tr. 1972], ma soprattutto in alcuni brevi ma intensi passaggi de *L'educazione morale*, il primo dei corsi di Durkheim tenuti alla Sorbonne, nel 1902-03, dove è anche probabile egli abbia introdotto questa locuzione [1925, tr. 1977²]. Nella Lezione v – dedicata al secondo elemento della

moralità, *L'attaccamento ai gruppi sociali* – Durkheim si chiede ad un certo punto se fra i vari gruppi sociali di appartenenza (la famiglia, la patria o il gruppo politico, l'umanità) vi sia o meno concorrenza dal punto di vista dell'autorità morale e se non si possa invece supporre questi come “fasi diverse della nostra evoluzione sociale e morale” [ivi, 528].

Su questo secondo punto, la risposta è ottimistica perché, spiega, “niente ci autorizza a supporre che mai si potrà costituire uno Stato capace di comprendere in sé l'intera umanità. [Anche se] un simile ideale è tanto lontano che non si ha motivo di tenerne conto adesso” [ivi, 530]. Sulla concorrenza, invece, egli parla di presunta antinomia tra le due sfere morali della nazione e dell'umanità. Da un lato, ritiene infatti impossibile impedire di concepire fini morali più elevati di quelli nazionali; dall'altro, considera ancora prematuro un gruppo umano al di sopra dello stato-nazione, sebbene – lo ha detto anche in altre occasioni – per lui l'evoluzione sociale e morale vada in quella direzione. Ed anche qui, come già nelle *Lezioni*, il dilemma è risolto da Durkheim mediante la *realizzazione dell'ideale umano più elevato in quello più elevato concretamente* e più vicino all'umanità, cioè nei singoli Stati. “In tali condizioni – spiega in sostanza Durkheim – non dobbiamo più chiederci se l'ideale nazionale debba essere sacrificato all'ideale umano perché sono *confusi*” [ivi, 531, *corsivo aggiunto*]. Compito dell'educazione (nazionale) – questo lo scopo ultimo del corso – è allora cercare di collegare il bambino alla società che lo circonda più da vicino, cioè alla famiglia, ma senza dimenticare che c'è un gruppo sociale al di sopra di tutti, la *patria* (quando concepita non come una realtà egoistica preoccupata soltanto di accrescersi a detrimento delle altre nazioni, bensì come uno dei tanti organi che concorrono alla realizzazione progressiva dell'idea di umanità). La patria, dunque, è “la più alta approssimazione possibile di quella società umana, attualmente irrealizzata e forse irrealizzabile, ma che rappresenta il limite ideale cui tendiamo indefinitivamente” [ivi, 533-4]. Questo è l'ideale comune a cui l'uomo dovrebbe destare fede, aggiunge Durkheim; e conclude, “abbiamo visto come un *patriottismo spiritualizzato* possa fornire questo obiettivo” [ivi, 552].

Se il compito dello Stato, afferma Durkheim, è di fare dei suoi cittadini degli uomini “in generale”, allora i doveri civici non sono altro che una forma particolare dei doveri generali dell'umanità. Inoltre, anche ammettendo che questa

sia una tendenza evolutiva delle società, frutto dello scontro tra doveri interni ed esterni, appare evidente che per Durkheim ciò che il futuro riserva non esclude una sempre maggiore agglomerazione di ampi territori, a salvaguardia di una commistione virtuosa tra sentimenti individuali, nazionali e cosmopolitici. In altre parole, per Durkheim solo lo stato-nazione, tra i gruppi moderni, può svolgere al meglio la funzione morale di contenimento e di guida per gli individui, oltre che di fonte della loro libertà. Ed è anche per questo che egli considera questa forma socio-politica come la più importante della modernità. Una forma associativa, tuttavia, la cui forza morale deve essere controbilanciata da una uguale e contraria, derivante dal riferimento all'umanità, per non rischiare di scivolare in derivate sciovinistiche. Il risultato è un gioco dinamico di pesi e contrappesi, dove da una parte c'è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su di un riferimento concreto, accessibile – e *la patrie*, per Durkheim, è il livello concreto più elevato di sviluppo – e, dall'altra, l'umanità, che, nel caso venga meno, può aprire le porte ad un nazionalismo sciovinista invece che ad un patriottismo aperto.

5. *Trascendere le frontiere: la relazione cosmopolita di Georg Simmel*

In Simmel troviamo due accezioni di cosmopolitismo, delle quali solo una ci interessa. La prima fa riferimento ad un cosmopolitismo di natura socio-psicologica, associato alla familiarità con gli estranei, tipico della vita urbana e per nulla connesso alle organizzazioni politiche [Sennett 1998, tr. 2002; Turner 2002]. Si tratta di un cosmopolitismo che troviamo espresso soprattutto nel classico lavoro su *Le metropoli e la vita dello spirito*, caratterizzato dall'atteggiamento *blasé* e da quel "disincanto emozionale profondo" dal mondo, che è un po' tipico dell'uomo delle grandi città secondo Simmel [1903, tr. 1995]. L'altra accezione di cosmopolitismo è invece strutturale e deriva dalla natura ambivalente del rapporto con l'altro. È un cosmopolitismo assai diverso dal primo: più concreto e connesso alla quotidiana relazione con l'altro – che è il cuore della sociologia simmeliana. È questo il cosmopolitismo di cui vogliamo parlare.

Nel descriverlo e nel ricostruirne i passaggi qualificanti faremo uso di materiale non pensato da Simmel per questo obiettivo, ma da noi riletto in funzione di una sociologia cosmopolita che ha in un certo tipo di relazione con l'altro il suo fondamento. In questo, ci faremo aiutare anche dalle considerazioni avanzate da Cotesta [2002; 2008; 2014] e da Truc [2005] su questioni molto simili. Il risultato è una sociologia della condizione cosmopolita a partire da alcuni frammenti dell'opera di Simmel, espressione – se vogliamo – di una sociologia della concreta condizione di esistenza nella modernità. Se è vero infatti che per Simmel l'uomo moderno è cosmopolita perché ugualmente straniero in qualunque luogo, ne consegue allora che il cosmopolitismo è, per lui, anche la cifra della condizione moderna, la sua più profonda essenza. I tratti di questa condizione sono caratterizzati da una certa distanza sociale con cui gli attori si percepiscono tra loro e si relazionano gli uni con gli altri. Tali caratteri sono descritti da Simmel in molti suoi lavori e rappresentano un po', come abbiamo detto, la sua firma. Non è tanto la descrizione della vita moderna e l'indagine delle forme dell'esperienza a rendere l'analisi simmeliana della modernità, e della relazione che la caratterizza, cosmopolita nella sua costituzione. Cosmopolita non è la sociologia di Simmel, ma il tipo di relazione con l'altro che essa descrive. Per questo è preferibile parlare di *relazione cosmopolita* piuttosto che di sociologia cosmopolita di Simmel.

La concezione della relazione cosmopolita simmeliana ha come punto di partenza la convinzione che "l'uomo è un essere che distingue" [1993, tr. 1995, 36]. Simmel la ritiene la condizione normale di esistenza dell'uomo nella modernità, più evidente nella vita delle metropoli – caratterizzata da una "*intensificazione della vita nervosa*, prodotta dal rapido e interrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori" [*Ibidem*] – meno in quella dei piccoli centri. Questa idea ha delle implicazioni sociologiche, e corrisponde a ciò che Simmel ritiene essere il fondo della socializzazione umana, la costituzione del rapporto cosmopolitico con l'altro. Interpretando il suo pensiero, si può azzardare l'ipotesi che la relazione cosmopolita – secondo Simmel – sta nella possibilità di accettare, o perfino apprezzare, questa differenza. Il fondamento di tale convincimento risiede nella considerazione che l'altro possa essere osservato e giudicato come distinto dal suo *essere solo sociale*, che – vedremo – significa soprattutto capacità per l'individuo di *trascendere le frontiere* del gruppo. Per arrivare a questo punto, dobbiamo però

fare un passo indietro e considerare l'idea di Simmel sulla natura allo stesso tempo individuale e sociale dell'uomo e di come questa influenzi sia la formazione della sua individualità sia il tipo di relazione che egli intrattiene con l'altro. Questa, strutturalmente cosmopolita, potrà poi essere concretamente cosmopolita solo se anche le disposizioni messe in campo dagli individui coinvolti nella relazione saranno orientate in tal senso. Tali questioni sono da Simmel affrontate in vari momenti della sua produzione. Troviamo il tema del cosmopolitismo e della differenza ne *Le metropoli e la vita dello spirito* [1903, tr. 1995] e nei due *Excursus* sullo *straniero* [1908, tr. 1998, 580-584] e su *Come è possibile la società?* [1908, tr. 1998, 26-38]. Ma è specialmente nel capitolo 10 della *Grosse Soziologie* [1908, tr. 1998, 601-653], intitolato *L'allargamento del gruppo e lo sviluppo dell'individualità*, che egli esamina la possibilità di una relazione cosmopolita quale esito della trascendenza dei confini del gruppo e della dinamica tra individualità, universalità e umanità. In questo capitolo, centrale per il discorso che stiamo qui affrontando è la nota legge sullo sviluppo dell'individualità, per la quale, afferma Simmel: "L'individualità dell'essere e dell'agire cresce, in generale, nella misura in cui si estende la cerchia che circonda socialmente l'individuo", e viceversa che "la vita in una cerchia più ampia e l'azione reciproca con essa sviluppino in sé e per sé più coscienza della personalità" [1908, tr. 1998, 601 e 642].

Si tratta di una 'legge' dello sviluppo umano che implica la considerazione, con Simmel, che "in ogni uomo sussiste, *ceteris paribus*, quasi una proporzione inalterabile tra l'individuale e il sociale, che cambia soltanto di forma" [ivi, 606]. I due elementi sono cioè correlati tra loro. Secondo Simmel, una persona sarà tanto più indifferenziata e insieme vincolata quanto più il suo gruppo è altamente differenziato, piccolo e delimitato; viceversa, un individuo sarà tanto più differenziato, libero e la sua personalità affermata quanto più il suo gruppo è indifferenziato, esteso e dai contorni sfumati. In tal senso, l'allargamento della cerchia sarebbe alla base della formazione dell'autonomia individuale, nonché della sua libertà e singolarità. Un risultato tanto più vero – si evince scorrendo ancora il testo – quanto più questa cerchia tende a coincidere con il massimo di espansione, ovvero l'umanità. In altre parole, per Simmel lo sviluppo dell'individualità differenziata è correlato positivamente con quello dell'universalità, così che il riconoscimento del "diritto all'individualità" diventa, secondo lui, inseparabile

dal “dovere verso ciò che è universale” [ivi, 650], rendendo inevitabile che la socializzazione tenda sempre più verso l'esterno, verso ciò che lo supera: l'umanità.

Al pari di molti altri, Simmel è dunque convinto che il gruppo sia condizione di possibilità dell'uomo. Egli però pensa che sia anche un suo limite. Per questo, afferma, l'uomo cerca di trascendere il gruppo in direzione di uno più ampio. Questa dualità dinamica, sostiene ad esempio Cotesta, determina il carattere universale e allo stesso tempo singolare dell'individuo [2008, 220]. Se da una parte abbiamo l'elemento sociale – il gruppo, la cerchia, la formazione intermedia – che è condizione di possibilità della sua esistenza, dall'altra è anche vero che lo stesso impedisce all'uomo di progredire verso la propria singolarità, trattenendolo. L'esito è una tensione che l'uomo sente come necessità per sviluppare il senso pieno della sua singolarità e che ricorda molto da vicino la classica definizione kantiana della “insocievole socievolezza” dell'uomo. Nella versione simmeliana, questo significa che l'uomo è contemporaneamente un essere che si riconosce nel sociale, nel gruppo, e del quale è anche il prodotto, ma anche un essere che trascende il proprio gruppo e la società per tendere verso l'umanità. L'uomo è animato dalla voglia di andare oltre il gruppo per realizzare se stesso. Trova però che anche gli altri fanno altrettanto. Solo superando i confini del gruppo egli può quindi pensare di costituirsi come qualcosa di unico rispetto agli elementi comuni che lo caratterizzano stando entro quel gruppo. La tensione verso l'esterno, verso il gruppo più ampio possibile, lo induce infatti a sbarazzarsi di quell'essere sociale che solo, però, gli dà una definizione di fronte agli altri. Ecco dunque spigato perché l'irriducibilità all'essere sociale o collettivo diventa la base della dinamica sociale. Quell'essere mai completamente dentro e comunque mai completamente fuori diventa, per Cotesta, il “ponte gettato verso gli altri” che dota l'uomo di una certa disposizione cosmopolita [ivi, 224].

La rottura dei legami sociali stretti non significa però scomparsa di tutti i legami sociali e loro sostituzione con un unico legame cosmopolita. La cittadinanza cosmopolita per Simmel non è destinata a sostituire qualsiasi appartenenza sociale. Al contrario, essa ricompone un legame sociale *ampliato*, che lascia più spazio allo sviluppo del cosmopolitismo. Lo sviluppo dell'individualità è sociologicamente correlato, secondo Simmel, all'espansione del gruppo, non alla sua scomparsa; e questo perché il gruppo è sempre in fase di espansione,

mai completamente risolto, dato che ogni società ristretta mira in modo permanente verso un orizzonte più ampio, che è potenzialmente tutta l'umanità. Qualsiasi socializzazione ha di fronte l'umanità, perché ogni società può potenzialmente espandersi fino ad essa. Questa individualità differenziata, esito della rottura col gruppo, rappresenta però per Simmel solo una parte dello sviluppo dell'individualità, un lato della medaglia. Alla "individualità qualitativa", come egli la denomina, si contrappone infatti un'altra individualità, di tipo "quantitativo". Mentre quest'ultima è astratta e accomuna gli uomini per un'uguaglianza universale, nell'altra l'accento è piuttosto sull'idea di complementarità e quindi di disuguaglianza tra le persone che sono singolari in quanto specifiche. "Là – dichiara Simmel – l'accento di valore cade su ciò che è comune agli uomini, qui su ciò che li distingue" [1908, tr. 1998, 618]. Questa distinzione è anche il momento decisivo in cui il cosmopolitismo di Simmel passa da una concezione universalista astratta ad una concreta per quanto rispettosa della particolarità. A questo secondo senso di individualismo corrisponde infatti un cosmopolitismo che non è più quello dell'uguaglianza semplice tra "cittadini del mondo", e dove "non più 'l'uomo universale' in ogni singolo individuo, ma proprio l'unicità e la insostituibilità qualitativa del singolo sono ora i depositari del suo valore" [1903, tr. 1995, 56].

L'esito di questo spostamento è che il legame sociale non è più pensato in funzione di una ragione universale tracciata al di là dei confini, ma in virtù di un'interdipendenza globale delle persone irriducibilmente singolari e differenti. Questo individualismo ritiene che l'umanità non è più frammentata in una moltitudine di individui simili, liberi e uguali, ma costituita da singoli individui che si completano a vicenda per le loro specificità grazie a una divisione del lavoro che li fa dipendere gli uni dagli altri, oltre i confini sociali. Ognuno, afferma Simmel, è, nell'unità del genere umano,

un elemento, non interscambiabile con nessun altro, ma che presuppone tutti gli altri e la loro azione reciproca ai fini della propria vita, [mentre] l'uguaglianza degli esseri, in cui ciascuno potrebbe in fondo stare al posto di ciascun altro, [fa] apparire l'individuo propriamente superfluo, e privo di una vera connessione con il tutto [1908, tr. 1998, 639].

Nel riconoscere la complementarità delle singolarità concrete, questo tipo di cosmopolitismo critica il cosmopolitismo illuminista, idealista nel profondo e composto di un universalismo puramente formale ed egitario. Accettare la differenza e comprendere che la singolarità dell'altro è condizione dell'individualità di tutti significa infatti contrapporre ad un'idea di eguaglianza dei diritti dei cittadini del mondo una composta dall'*unità tra singoli individui*. Afferma in proposito Simmel:

Se dunque l'eguaglianza del genere umano in presenza di una singolarità qualitativa degli individui è soltanto un sofisticato abuso verbale, l'idea dell'unità del genere umano non è affatto inconciliabile con questo presupposto. Infatti la diversità tra gli individui, anche se non comporta né una produzione economica né una cooperazione immediata tra tutti, può essere concepita come una specie di divisione del lavoro [ivi, 638].

Questa *unità nella diversità* – frutto di una complementarità tra uguaglianza e differenza, tra ciò che è comune a tutti e ciò che invece è singolare, tra umanità e individuo, che è poi il vero dilemma della modernità – è dunque espressione – per usare una formula di Truc – di una “dialettica senza sintesi” tra i due elementi [2005, 70]. Simmel, spiega Truc, non tratta i due universalismi (l'uguaglianza nella forma e la differenza nella specificità) come alternative esclusive, ma come una correlazione che deve essere mantenuta e pensata insieme per realizzare un'analisi sociologica del cosmopolitismo. In altre parole, l'uno non è pensato senza l'altro. L'individualismo qualitativo non è immaginato senza quello quantitativo: entrambi, continua Truc, sono l'esito evolutivo di una correlazione positiva tra espansione quantitativa del gruppo e divisione qualitativa del lavoro [*Ibidem*]. Anche per questo, l'umanità non è vista come un riferimento astratto, ma sociologicamente come l'orizzonte di socializzazione attraverso cui si attuano i due universalismi, o, per usare un'espressione di Cotesta, come «un mondo verso il quale tendere» [2002, 215]. Il fatto poi che “questa complementarità delle singolarità umane non si è realizzata, conclude Truc, non toglie nulla al fatto che essa possa essere un orizzonte ideale verso il quale tendere, una scommessa che fonda un progetto, quello del cosmopolitismo” [2005, 69].

È infine di qualche utilità sottolineare come il cosmopolitismo derivante dalla “dialettica delle sintesi”, appena ricostruito nei suoi elementi analitici, sia

in qualche modo riconducibile al gioco dinamico tra i tre *a priori* descritti da Simmel nel suo *Excursus* su *Come è possibile la società?* Se da una parte questi possono infatti essere impiegati come quadro teorico generale della sociologia simmeliana, dall'altra possono bene servire al caso specifico per rendere conto della relazione cosmopolita. Vediamo come. Il primo *a priori* ci informa sul fatto che gli individui si percepiscono gli uni con gli altri come soggetti di una generalizzazione o tipizzazione. Conosciamo l'altro in quanto riferito ad una categoria sociale tipizzata: egli è – in primo luogo – studente, impiegato, militare, agente di commercio, e così via. Estremizzare il primo *a priori* significa però negare il cosmopolitismo, perché non distingue, ma coglie – dell'altro – solo il suo lato generale. Esso è cioè una conferma *al contrario* del cosmopolitismo. Con il secondo *a priori* abbiamo l'inverso. Questo ci dice che l'altro è sempre *anche* qualcosa di più della categoria a cui appartiene o viene attribuito. L'altro sarà pure studente, impiegato, militare, eccetera, e questo è quanto sappiamo di lui, ma si ipotizza che egli sia *anche* qualcosa di più, di diverso e non riconducibile alla sua categoria sociale. Egli è una singolarità irripetibile, la cui specificità sfugge però pure a lui. Come noi sappiamo che lui è (può essere) qualcosa di diverso dalla categoria sociale con cui lo vediamo, allo stesso modo sappiamo che egli può distaccarsi da questa categoria (presa di distanza dal ruolo) e dal gruppo che lo definisce in quanto tale, transcendendolo. Cosa che vale ovviamente anche per noi. Così facendo, ci liberiamo dall'assorbimento nel gruppo, ovvero il nostro essere-sociale, per divenire finalmente un essere-individuale. Una trascendenza dei confini del gruppo che però non significa rottura dei legami sociali stretti – lo abbiamo detto – ma consapevolezza che si può essere qualcosa di unico, di differente dagli altri, e che tutti possano esserlo, in un comune riferimento dell'universale appartenenza all'umanità che ci include tutti (è la “dialettica senza sintesi” di Truc).

E qui opera il terzo *a priori*. Ogni individuo, afferma Simmel, per dare un senso alla sua esistenza e accettare la vita in società, deve essere convinto che la sua personalità unica abbia un posto specifico nel grande spettro dell'umanità e in particolare nella società, o che vi sia una sorta di armonia prestabilita. Scrive a proposito Simmel a conclusione del suo primo capitolo della *Soziologie*: “Il presupposto secondo cui l'individualità del singolo trova un posto nella struttura dell'universalità, anzi che questa struttura, nonostante l'aspetto imprevedibile

dell'individualità, è rivolta in certa misura a questa e alla sua funzione" [1908, tr. 1998, 38]. È questa l'unità nella differenza di cui si parlava, ciò che rende possibile la coesistenza delle esistenze. Il cosmopolitismo offre quindi una soluzione possibile, che naturalmente è una soluzione razionale, non un obbligo. Il cosmopolitismo, come sia Truc sia Cotesta riconoscono alla fine, è certo una socializzazione in rapporto a ciò che è oltre la società, ovvero l'umanità [Cotesta 2002, 215; Truc 2005, 77], ma esiste sempre la possibilità che tale estraneazione possa condurre la relazione sociale verso lidi molto diversi, assai più problematici, quando non anche tragici.

6. Conclusioni

Possiamo a questo punto avanzare alcune riflessioni sulle tre visioni del cosmopolitismo, cercando il più possibile di individuare punti di contatto con la realtà attuale. Il *cosmopolitismo liberale* di Tönnies e Marx ha una chiara connessione con tutte quelle prospettive – in positivo e in negativo – che ipotizzano una certa convergenza e standardizzazione a livello planetario di beni, culture e stili di vita, in genere pensati come provenienti dal lato occidentale del mondo. Esso soffre evidentemente di un carattere eurocentrico e ideologicamente deformato, molto criticato, nel caso di Marx, dai *postcolonial studies*. Il punto discusso è evidentemente l'accento posto sull'esperienza particolare dell'Occidente e la sottovalutazione delle culture altre. L'etnocentrismo, però, non è solo l'unico punto debole di questa prospettiva, di chiara origine illuminista. Criticati sono anche il suo imperialismo culturale a matrice economica e la sua astrattezza.

Il primo si riferisce a quell'idea secondo la quale il capitalismo – anzi le imprese capitaliste transnazionali – imporrebbe un'unica, egemonica cultura globale 'omogeneizzata' [Latouche 1989; Ritzer 1993], aspetto già sottolineato da John Stuart Mill secondo il quale "il capitale diviene sempre più cosmopolita" [citato da Calhoun 2002, 102]. Si tratta ovviamente di una narrazione, di un resoconto di fatti che non considera le forti opposizioni che pure arrivano dalle resilienze locali o che sottovaluta la complessità dell'appropriazione culturale, ma che tuttavia non esclude una certa dose di 'fatticità' costituita dalla diffusione a livello

planetario di beni culturali di largo consumo e di sincronizzazione culturale che premono per forgiare una cultura globale unica. Qui il tema, assai dibattuto dagli antropologi e dai sociologi della cultura contemporanei, è quella dell’“omogeneizzazione dell’esperienza culturale per il tramite della mercificazione” [Tomlinson 1999, tr. 2001, 107].

Rispetto all’altro punto, questa prospettiva – per quanto positiva si possa immaginare l’attrattività di un “mondo unico” nell’interesse della pace, dell’agire concertato sui problemi ambientali del mondo, del riconoscimento della nostra “comune umanità” e anche forse dell’emancipazione dalla ristrettezza culturale del luogo – ha dalla sua una certa dose di astrattismo, derivante dall’ideologia universalista di stampo illuminista [Wallerstein 2006]. Che di per sé significa soprattutto minaccia alla cultura come differenza e annullamento della variabile identitaria locale, specialmente nella sua versione nazionale. Questa versione, che sottolinea la natura universalizzante del cosmopolitismo, finisce così per stigmatizzare le appartenenze locali, accusandole di chiusura, arretratezza, violenza. Marx, da vero umanista cosmopolita, disprezza il nazionalismo e il patriottismo, che considera forze reazionarie in tutte le società, forze contrarie ai veri interessi cosmopolitici dei “lavoratori del mondo”. Nei suoi testi è anche possibile cogliere un’insofferenza di fondo per il carattere particolare e ristretto di ogni ‘cultura locale’, che sembra associare a quello che lui chiama “idiotismo della vita rurale” [Marx, Engels 1848, tr. 1998, 11]. In sostanza il cosmopolitismo liberale, o astratto, fallisce a non riconoscere la condizione sociale nella sua immaginazione, e presenta la libertà come se questa fosse una libertà dalle appartenenze piuttosto che uno speciale tipo di appartenenza, una visione dal nulla o da tutti che esclude il particolare spazio sociale. In altre parole, esso sembra far sparire la realtà del “sociale” dalla propria analisi, quasi a voler dire che tra l’individuo (astratto) e l’umanità non ci sia null’altro che il vuoto. Una posizione che ricorda la famosa frase di Margaret Thatcher: “la società non esiste”. Una posizione invece assai criticata da Durkheim con il suo *cosmopolitismo patriottico*, secondo il quale il cosmopolitismo gioca una partita non derogabile dall’individuo e dalla nazione.

Ciò che è importante innanzitutto sottolineare nella prospettiva di Durkheim è che per lui la nozione di umanità è troppo astratta per poter contribuire a dare forza al legame sociale nella vita di tutti i giorni. I valori universali devono cioè

essere ancorati in comunità “realmente esistenti” [Wallwork 1972; Dubreucq 2004; Pendenza 2013c]. Mentre gli individui vivono concretamente le loro relazioni quotidiane, per questo studioso – “*politicamente* sociologo” (l’espressione è di Filloux) – la nozione di umanità non è abbastanza forte per creare le fonti *sociali* della moralità. E questo, se vogliamo, lo rende differente da Kant. In altre parole, per Durkheim solo lo stato-nazione, tra i gruppi moderni, può svolgere al meglio la funzione morale di contenimento e di guida per gli individui, oltre che di fonte della loro libertà. Ed è anche per questo che egli considera questa forma socio-politica come la più importante della modernità. Una forma associativa, tuttavia, la cui forza morale deve essere controbilanciata da una uguale e contraria, quella cosmopolita, per non rischiare di scivolare in derive sciovinistiche.

Il risultato è un gioco dinamico di pesi e contrappesi: da una parte c’è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su un riferimento concreto, accessibile, e *la patrie* – afferma Durkheim – è il livello concreto più elevato di sviluppo; dall’altra c’è l’umanità, che, nel caso venga meno, può aprire le porte ad un nazionalismo sciovinista invece che ad un patriottismo aperto. Così che mentre il cosmopolitismo consiste in una morale civica che esige un radicamento dentro una certa idea di nazione, senza la quale esso non può esistere, il patriottismo di cui parla Durkheim concepisce invece la patria come un luogo in cui la territorialità è vista come l’attuazione in uno spazio specifico dei valori universali dell’umanità [Dubreucq 2004]. Il particolare, cioè, deve manifestare l’universale. La conseguenza è che il patriottismo nazionale, la sua identità con lo Stato, se non vuole scadere nello sciovinismo deve essere fondato sul rispetto dei valori umani. Nelle società moderne l’individuo appartiene alla società globale, ma anche a gruppi elementari che ne costituiscono l’ambito sociale più immediato.

In altre parole, la cittadinanza mondiale, per Durkheim, basa il proprio orizzonte universale su un progetto politico nazionale. Egli non ha usato lo stato-nazione come forma universale e necessaria della società nella modernità. Al contrario, lo stato-nazione acquista legittimità, e valore morale, solo in relazione a principi e ideali universali. Questo è il vero centro tematico della sua riflessione. Una delle principali caratteristiche della sua sociologia dello stato-nazione risiede infatti proprio nell’aver sottolineato la necessità di questi valori atualizzabili solo *mediante* particolari accordi socio-politici, come appunto gli stati-nazione. Ne

consegue che Durkheim legittima la forma sociale e politica dello stato-nazione solo nella misura in cui il fondamento morale della sua solidarietà interna è basata sul “patriottismo mondiale”, che completa, dunque, piuttosto che opporsi, il “patriottismo nazionale”. La sua nozione di “patriottismo aperto” è un tentativo di cancellare un percorso tra due pericoli: gli eccessi che conducono quasi inevitabilmente o a passioni nazionalistiche oppure alla mancanza di attaccamento che crea un universalismo troppo astratto. Il patriottismo qui inteso non è una lealtà a un valore universale che dà spessore e rende unico e irripetibile il rapporto con il proprio paese; è un sentimento di appartenenza che trova fondamento nei valori improntati alla dignità umana e in quelli repubblicani della libertà politica e civile in una singola nazione, lasciando quindi pieno spazio di legittimità all’autonomia individuale. Per usare il linguaggio del patriottismo repubblicano, diviene allora ipotizzabile vivere l’amore per il proprio paese, inteso come amore per la repubblica, come coniugabile col rispetto per le altre culture o paesi [Viroli 1995, tr. 2001]. Sebbene questo voglia dire per Durkheim propendere, utilizzando la distinzione operata da Vincent, più per una versione debole che non per una forte del programma repubblicano, che miri cioè più alla libertà individuale che all’uniformità culturale [Vincent 2002, 114].

Dell’analisi di Simmel evidenziamo due aspetti collegati alla realtà contemporanea. Innanzitutto il ruolo delle cerchie intermedie, che come già per Durkheim (ma sarebbe meglio dire prima di Durkheim), sembrano giocare una partita decisiva nella formazione della relazione cosmopolita. Abbiamo visto infatti come la dimensione intermedia del gruppo sia per Simmel termine di riferimento fondamentale per l’individuo affinché questi possa allo stesso tempo definirsi socialmente e, nel trascenderlo, formarsi singolarmente (avendo, in questo ultimo caso, come punto di riferimento il gruppo, più vasto, dell’umanità). Rispetto a Durkheim, ci sono però due differenze che vanno sottolineate. La prima è che mentre quest’ultimo tratta lo stato-nazione – da lui descritto come la cerchia più ampia concretamente compiuta – come il luogo in cui realizzare l’ideale cosmopolita dell’uomo universale e singolare, per Simmel esso è solo una delle tante cerchie intermedie del meccanismo da lui descritto. Lo stato-nazione sembrerebbe solo un anello dell’ingranaggio, senza avere un ruolo decisivo. Ciò è confermato anche dal fatto che ci sono pochissime tracce nel lavoro simmeliano della

nazione come oggetto specifico di analisi. L'altro punto è il diverso riferimento al termine 'umanità', inteso da Simmel – diversamente da Durkheim – non come un *ideale* presente, quanto piuttosto come una unità *reale* futura [Truc 2005, 71].

Per Simmel, l'umanità è infatti quel termine della relazione che rende possibile *oggi* la realizzazione di se stessi insieme agli altri, mentre per Durkheim – abbiamo visto – l'umanità è soltanto un punto di riferimento astratto necessario per rafforzare i sentimenti nei confronti della patria, unica realtà per lui effettivamente esistente, essendo l'altra solo un *desideratum* [1893, tr. 1989⁴, 396]. Questo non significa però che Simmel intenda l'umanità come una realtà empirica. Come afferma infatti Cotesta, per Simmel "l'umanità è un 'punto di vista' *mediante cui* o *da cui* guardare la società" [2002, 214]. Cosa che rende le sue conclusioni assai diverse da quelle a cui perviene Truc. Per quest'ultimo, Simmel sembrerebbe non concedere alcun privilegio alla società e al quadro nazionale che l'ha accompagnata per la maggior parte del tempo, traendone così la conclusione che la sociologia di Simmel si dia come unici poli metodologici solo l'individuo e l'umanità, la singolarità e l'universalità [2005, 73]. Per Cotesta invece le variabili indipendenti per l'analisi del mondo moderno sono tre, non due: oltre all'individuo e all'umanità c'è infatti anche la società [2002, 215]. E questo è anche il nostro punto di vista, convinti come siamo – proprio in linea con la 'legge' dello sviluppo individuale avanzata da Simmel – che, venendo meno la cerchia intermedia, scompaia anche quel termine di riferimento che rende concreta la relazione cosmopolita. Contro il "nazionalismo metodologico", è vero che la società-nazione per Simmel è solo una forma transeunte, ciò che conta è che in essa si realizzi il particolare e l'universale. E tuttavia, essa è necessaria affinché si possa realizzare l'unità del genere umano.

Il secondo punto di discussione del cosmopolitismo simmeliano riguarda la sua *relazione cosmopolita*. Come ha sempre sottolineato Truc, il cosmopolitismo di Simmel è un cosmopolitismo delle relazioni concrete, quotidiane. Anzi, si può senza dubbio ritenere che per Simmel la "relazione con l'altro" sia in epoca moderna una relazione fondamentalmente cosmopolita. Lo è perché la specifica relazione che l'uomo moderno intrattiene con gli altri è riconducibile – lo abbiamo visto – ad una "reciproca estraneità", che è cosmopolita nella misura in cui non implica chiusura, ma considerazione e apertura. Si tratta di una concezione circa

la natura della relazione sociale moderna che è frutto della particolare idea che Simmel ha della modernità, allo stesso tempo ‘tragedia’ e condizione di possibilità per una maggiore individualità e coesistenza delle esistenze.

Fare sociologia cosmopolita è allora per Simmel osservare le concrete interazioni sociali – il suo materiale empirico – alla luce del riferimento che queste assumono nei confronti dell’umanità. Il cosmopolitismo, afferma Truc, “è una messa in rapporto della socializzazione quotidiana con ciò che è al di là della società, l’orizzonte dell’umanità” [2005, 77]. Questo significa che non basta adottare un punto di vista cosmopolita per fare della sociologia una “sociologia cosmopolita”, come pensa Beck. È piuttosto necessario adottare fenomenologicamente anche il punto di vista degli attori coinvolti nella relazione per osservare *quanto e se* questi adottino un punto di vista cosmopolita in linea con la visione che le cose e gli altri acquistano senso solo se inseriti in un quadro che contempla, oltre alla loro realtà sociale – cioè il loro essere-società – anche quella dell’umanità, traducibile nel loro essere-umani.

Riferimenti bibliografici

AGNEW, J., CORBRIDGE, S. (eds.)

1995 *Mastering space*, Routledge, London and New York.

ALBROW, M.

1996 *The Global Age*, Polity Press, Cambridge.

ANDERSON, K. B.

2010 *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago.

ARCHIBUGI, D. (ed.)

2004 *Cosmopolitics*, Verso, London.

ARCHIBUGI, D., HELD, D., KOHLER, M. (eds.)

1998 *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge.

BARTOLOVICH, C., LAZARUS, N. (eds.),

2002 *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

BAUMAN, Z.

2002 *Society Under Siege*, Polity Press, Oxford and MA [tr. *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2007].

BECK, U.

1997 *Was ist Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [tr. *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma, 1999].

2000 *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity*, British Journal of Sociology, 51, 1, 79–105 [tr. it., *La prospettiva cosmopolita. Sociologia della seconda modernità*, in U. Beck, *La società cosmopolita*, il Mulino, Bologna, 2003].

- 2002a *The Terrorist Threat. World Risk Society Revisited*, Theory, Culture and Society, 19, 4, 39-55 [tr. it., *La minaccia terrorista. La società globale del rischio revisitata*, in U. Beck, *La società cosmopolita*, il Mulino, Bologna, 2003].
- 2002b *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, Theory, Culture and Society, 19, 1-2, 17-44 (tr. it., *La società cosmopolita e i suoi nemici*, in U. Beck, *La società cosmopolita*, il Mulino, Bologna, 2003).
- 2004 *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [tr. it., *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005].
- BECK, U., GRANDE, E.
2004 *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (tr. it., *L'Europa cosmopolita*, Carocci, Roma 2006).
- BECK, U., SZNAIDER N.
2006 *Unpacking cosmopolitanism for the social sciences*, British Journal of Sociology, 57, 1, 1-23.
- BILLIG, M.
1995 *Banal Nationalism*, Sage, London.
- BRECKENRIDGE, C., POLLOCK, S. (eds.)
2002 *Cosmopolitanism*, Duke University Press Durham, NC and London.
- BREUILLY, J.
1993 *Nationalism and the state*, Manchester University Press, Manchester.
- BRUBAKER, R.
2004 *In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism*, Citizenship Studies, 8, 2, 115-127.

CALHOUN, C.

1995 *Critical Social Theory*, Blackwell, Oxford.

2002 *The Class Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism*, in R. Cohen, S. Vertovec (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 86-109.

CASTELLS, M.

1996 *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford [tr. it., *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano, 2008].

CHAKRABARTY, D.

2007 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton [tr. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004].

CHEAH, P., ROBBINS, B. (eds.)

1998 *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

CHERNILO, D.

2006 *Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality*, European Journal of Social Theory, 9, 1, 5-22.

COHEN, J. (ed.)

1996 *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism - Martha Nussbaum and Respondents*, Beacon Press, Cambridge.

COTESTA, V.

2002 *Identité et secret: Simmel et l'étude de l'individu moderne*, in L. Deroche-Gurcel, P. Watier, (ed.), *La Sociologie de Georg Simmel (1908)*, Presses Universitaires de France, Paris.

2008 *Simmel sociologo del mondo globale*, in *ib.*, *Società globale e diritti umani*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

2014 *Simmel on Global Society*, in M. Pendenza (ed.), *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston, pp. 27-41.

DELANTY, G. (ed.)

2012 *Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London and New York.

DI MEGLIO, M., MASINA, P. P.

2012 *Marx and Underdevelopment*, in E. Elgar (ed.), *Companion to Marxist Economics*, Cheltenham, 206-211

DUBREUCQ, E.

2004 *Figures du cosmopolitisme: Durkheim ou Bergson?*, in H. Vincent Hubert (dir.), *Citoyen du monde: Enjeux, responsabilités, concepts*, L'Harmattan, Paris, pp. 75-93.

DURKHEIM, É.

1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Alcan (1902, seconda edizione) [tr. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989⁴].

1898 *L'individualisme et les intellectuels*, *Revue Bleue*, series iv, x, pp. 7-13 [tr. it., *L'individualismo e gli intellettuali*, in *ib.*, *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 281-298].

1899-1900 *Deux lois de l'évolution pénale*, *L'Année sociologique*, 4, 65-95 [tr. it., *Due leggi dell'evoluzione penale*, in M. Ciacci, V. Gualandi (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna, 1977, pp. 178-205]

1908 *Pacifisme et patriotisme*, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, viii, pp. 44-67 (estratti) (poi in *La science sociale et l'action*, Paris, 1970, pp. 282-292) [tr. it., *Pacifismo e patriottismo*, in *ib.*, *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 315-323]

1915a *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*, Paris, Armand Colin (poi 1991) [tr. it., *La Germania al di sopra di tutto. La mentalità tedesca e la guerra*, in *ib.*, *La mentalità tedesca e la guerra*, a cura di M. Proto, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 2004, pp. 175-217].

1925 *L'éducation morale*, Paris [tr. *L'educazione morale*, UTET, Torino, 1977²].

1950 *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, Paris, Presses Universitaires de France [tr. *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano, 1978].

DUFOUR, F. G.

- 2012 *Marx et la tradition cosmopolite: l'actualité d'une tension*, Sociologie et sociétés, 44, 1, 102-120

DUFOUR, F. G., LAPOINTE, T.

- 2011 *La sociologie historique néomarxiste*, in A. Macleod, D. O'Meara (dir.), *Théories des relations internationales. Contestations et résistances, Deuxième édition revue et augmentée*, Athéna édition, Outremont, p. 403-417.

FINE, R.

- 2003 *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, European Journal of Social Theory, 6, 4, 451-470.
- 2006 *Cosmopolitanism. A Social Science Research Agenda*, in G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Routledge, London and New York.
- 2007 *Cosmopolitanism*, Routledge, London and New York.

FINE, R., BOON, V.

- 2007 *Introduction. Cosmopolitanism: Between Past and Future*, European Journal of Social Theory, 10, 1, 5-16.

FINE, R., CHERNILO, D.

- 2004 *The Equivocation of the New Cosmopolitanism*, Studies in Law, Politics, and Society, 31, 25-44.

GUIBERNAU, M.

- 1997 *Marx and Durkheim on nationalism*, in H-R. Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe*, Berg, Oxford.

HELD, D.

- 1995 *Democracy and the Global Order: From the Modern State to the Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge [tr. it., *Democrazia e ordine globale*, Asterios Editore, Trieste, 1999].

HELD, D., MCGREW, A. G.

2002 *Globalization/Anti-Globalization*, Polity Press, Cambridge.

HOLLINGER, D.

2001 *Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way*, Constellations, 8, 2, 236-248.

INGLIS, D.

2009 *Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global Gesellschaft*, The British Journal of Sociology, 60, 4, 811-832.

2011 *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, Durkheimian Studies, 17, 1, 103-120.

2014 *Tönnies Today: A Living Legacy in the Sociology of Globalization and Globality*, in M. Pendenza (ed.), *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Laiden and Boston, pp. 42-64.

IMHOF, K.

1997 *Nationalism and the theory of society*, in H-R. Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe*, Berg, Oxford.

JAMES, P.

1996 *Nation Formation. Towards a Theory of Abstract Community*, Sage, London.

LAROCHE, J-M.

2012 *Le cosmopolitisme chez Émile Durkheim: une idée morale, un fait social*, Sociologie et Sociétés, 44, 1, 81-10.

LATOCHE, S.

1989 *L'occidentalisation du monde. essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Éditions La Découverte, Paris [tr. it., *L'occidentalizzazione del mondo. saggi sul significato, la portata e i limiti dell'informazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994]

MANN, M.

1986 *The Sources of Social Power: Vol. I: From the Beginning to 1760 AD*, Cambridge University Press, Cambridge.

1993 *The Source of Social Power: Volume II: the rise of classes and nation-states 1760–1914*, Cambridge University Press, Cambridge.

2004 *Fascists*, Cambridge University Press, Cambridge.

MARX, K.

1848 [1992] *Discorso sulla questione del libero scambio*, Bruxelles 1848, in *Ib.*, *Libero scambio ed economia nazionale*, Editori Riuniti, Roma.

MARX, K., ENGELS, F.

1848 [1998] *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino.

1976 *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano.

PARSONS, T.

1951 *The Social System*, Free Press, New York [tr. it., *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996].

PENDENZA, M.

2014a *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston.

2014b *Introduction. Is Classical Sociology still in vogue?*, in *Ib.* 2014a, pp. 1-24.

2014c “*Merging the National with the Human Ideal*”: *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in *Ib.* 2014a, pp. 155-181.

RITZER, G.

1993 *The McDonaldization of Society*, Newbury park: Pine Forge Press (tr. it., *Il mondo alla McDonald*, il Mulino, Bologna, 1997]

ROBERTSON, R.

1990 *Mapping the Global Condition*, in Featherstone (ed.) [tr. it., *Mappare la condizione globale*, in Featherstone (ed.), Sage, London [tr. it., *Cultura Globale. Nazionalismi, globalizzazione e modernità*, Edizioni Seam, Roma, 1996].

ROBINSON, W. I.

- 1998 *Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology, and the Challenge of Transnational Studies*, Sociological Forum, 13, 4, 561–594.

SENNETT, R.

- 1998 *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: W. W. Norton [tr. it., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 2002]

SIMMEL, G.

- 1903 *Die Großstädte und das Geistesleben*, in Jahrbuch der Gehe-Stiftung, ix (poi in M. Landmann, M. Susman (eds.), *Brücke und Tür*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart [tr. it., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma, 1995]).
- 1908 *Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig-München [tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998].

SMELSER, N.

- 1997 *Problematics of Sociology. The Georg Simmel Lectures, 1995*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London.

SMITH, D. A.

- 1979 *Nationalism in the Twentieth Century*, Martin Robertson, Oxford.
- 1983 *Nationalism and classical social theory*, The British Journal of Sociology, 34, 1, 19–38.

TAYLOR, P. J.

- 1996 *Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces*, in Environment and Planning A, 28/11, pp. 1917–1928

THOMPSON, A., FEVRE, R.

- 2001 *The national question: sociological reflections on nation and nationalism*, Nations and Nationalism, 7, 3, 297–315.

TÖNNIES, F.

1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag [tr. it., *Comunità e società*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011]

TOMLINSON, J.

1999 *Globalization and culture*, Chicago University Press, Chicago, [tr. it., *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*, Feltrinelli, Milano, 2001]

TRUC, G.

2005 *Simmel, sociologue du cosmopolitisme*, *Tumultes*, 24, 1, 49-77.

TURNER, B. S.

2002 *Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism*, *Theory, Culture & Society*, 19, 1-2, 45-63.

2006 *Classical sociology and cosmopolitanism: a critical defence of the social*, *The British Journal of Sociology*, 57, 1, 133-151.

URRY, J.

2000 *Sociologies beyond societies*, Routledge, London and New York.

VERTOVEC, S., COHEN, R. (eds.).

2002 *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, Oxford.

YOUNG, R. J.

2001 *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell, Malden.

VINCENT, A.

2002 *Nationalism and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge.

VIROLI, M.

1995 *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford [tr. it., *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 2001]

WAGNER, P.

2001 *Theorising Modernity*, Sage, London.

WALLERSTEIN, I.

2006 *European universalism. The Rhetoric of Power*, New Press, New York [tr. it, *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Fazi Editore, Roma, 2007].

WALLWORK, E.

1972 *Émile Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard University Press, Mass.: Cambridge.

Wimmer, A.

2002 *Nationalist exclusion and ethnic conflict: shadows of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

DARIO VERDERAME

Il cosmopolitismo come esperienza estetica: il contributo della teoria durkheimiana del rituale

1. Premessa

Negli ultimi decenni, un tema ricorrente nell'analisi del pensiero sociologico classico è quello che vede quest'ultimo oggetto di una critica radicale che punta a rivelarne la presunta inservibilità al fine di comprendere la complessità che caratterizza un mondo – quello attuale – oramai globalizzato. Oggetto privilegiato di questa critica è l'opera di Émile Durkheim, il cui pensiero, meglio di quello elaborato da qualsiasi altro autore classico, si presta, secondo alcuni autori contemporanei, a esemplificare la inadeguatezza epistemologica e metodologica di una visione della “società” e della “solidarietà sociale” come coincidenti esclusivamente con lo spazio politico dello stato-nazione [Smith 1983, 26; Beck 1997, tr. 1999, 24; 2004, tr. 2005, 41; Beck, Sznaider 2006, 2; Dingley 2008]. Una impostazione, quest'ultima, che gli autori classici, pur nella diversità dei loro rispettivi approcci, avrebbero tutti egualmente condiviso. Secondo Ulrich Beck, il più convinto sostenitore di questa tesi, è questa un'eredità della quale occorre disfarsi, pena l'incapacità di rinnovare il sapere sociologico, metterlo “al passo coi tempi”, attraverso l'elaborazione di nuovi quadri conoscitivi per mezzo dei quali penetrare la complessità del reale.

La radicalità di questa accusa, ovviamente, non ha mancato di sollevare aspre – e per quanto ci riguarda – giustificate reazioni¹. Nel caso dell’opera durkheimiana, ma non solo, si è trattato, tra l’altro, di mostrare come il sociologo francese pensasse all’articolazione della solidarietà sociale come in alcun modo restringibile al solo spazio dello stato-nazione, ma come potenzialmente passibile di una progressiva estensione, tale da inglobare l’intera umanità [Fine 2003; Turner 2006; Chernilo 2007; Inglis 2011; Pendenza 2014c]. La categoria concettuale attraverso cui rileggere l’opera durkheimiana, allora, è divenuta proprio quella del *cosmopolitismo*, utilizzata da molti dei sostenitori del carattere “obsoleto” della tradizione sociologica. In sintesi, ciò che si è cercato di mostrare, da parte di coloro che rifiutano questa caratterizzazione del pensiero classico, è la sua non estraneità rispetto a una visione cosmopolita della realtà sociale [Pendenza 2014b]. Quale sarebbe, allora, seconda la critica, il contributo che Durkheim avrebbe offerto alla maturazione di una teoria sociale cosmopolita?

È indubbio il fatto che tra le diverse dimensioni rappresentative del concetto di cosmopolitismo, quella “morale” e quella “politica” siano quelle che, più di altre, danno sostanza alla “visione cosmopolita” durkheimiana. È nell’ambito di una riflessione sulla vita politica, normativamente intesa, che Durkheim delinea la sua idea di un “patriottismo spiritualizzato” o “mondiale” [Pendenza 2014c]. È quest’ultimo un sentimento che, secondo l’autore, se coltivato consentirebbe di vivificare il senso di appartenenza a una comunità nazionale attraverso l’adesione a valori universali, incentrati sulla dignità dell’individuo. Allo stesso tempo, tali valori non possono rimanere confinati in una sfera puramente ideale, in una sorta di “vuoto sociale”, ma *devono* trovare concreta realizzazione, sostiene Durkheim, attraverso il vissuto di specifiche comunità nazionali, ciascuna orientata verso un comune ideale umano. Sostenuta prevalentemente nelle lezioni sulla *fisica dei costumi e del diritto* – tenute a Bordeaux tra il 1890 e il 1900, riproposte a Parigi nel 1904 e nel 1912, e, infine, raccolte nell’opera postuma *Leçons de Sociologie* [Durkheim 1950, tr. 1978] – la tesi del “patriottismo mondiale” emergerebbe, secondo alcuni autori, anche in due dei più importanti lavori di Durkheim: *La divisione del lavoro sociale* [Durkheim 1893, tr. 1989] e *Le forme elementari della*

1. Per una visione di insieme delle critiche suscitate dalle posizioni espresse da Beck rimandiamo, in particolare, a Chernilo 2006; 2011 e Pendenza 2014a.

vita religiosa [Durkheim 1912, tr. 2005]. Qui, il carattere normativamente impegnato della riflessione sociologica durkheimiana sulle possibilità di edificare una “società globale” troverebbe un più solido sostegno empirico. È questa la posizione espressa, in modo autorevole, da David Inglis e Roland Robertson [2008], secondo i quali, in particolare nei capitoli conclusivi de *Le Forme*, emergerebbe con chiarezza la visione durkheimiana della società come un’entità non confinabile *esclusivamente* all’interno di uno spazio *sociale* delimitato. A tal proposito gli autori appena menzionati fanno appello a quanto sostenuto da Durkheim circa l’esistenza, diffusa presso le popolazioni aborigene australiane, di culti e pratiche religiose dalla natura squisitamente internazionale. L’“internazionalismo religioso” – fa osservare Durkheim – non è una prerogativa delle religioni più recenti e sviluppate, ma una tendenza universale, legata alle caratteristiche intrinseche delle credenze religiose. Queste ultime “manifestano una tendenza a non rinchiudersi in una società politica strettamente delimitata; in esse c’è quasi un’attitudine naturale a oltrepassare le frontiere, a diffondersi, a internazionalizzarsi” [Durkheim 1912, tr. 2005, 349]. Sostenuta da *pratiche e culti specifici*, la solidarietà sociale, anche presso le società più semplici dal punto di vista organizzativo come quelle degli aborigeni australiani, tende a superare i confini legati a gruppi ristretti – clanici o tribali –, disegnando spazi di socialità condivisa. In altri termini, per dirla con Durkheim, “non c’è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura internazionale” [ivi, 490]. Le conclusioni alle quali giungono Inglis e Robertson, sulla base di queste spunti, riguardano la possibilità di rintracciare nei capitoli conclusivi de *Le Forme* il tentativo, anche se solo “adombrato” da parte di Durkheim, di delineare “lo sviluppo di una cultura mondiale, *fondata eticamente*, come elemento costitutivo di una emergente solidarietà organica dalla natura globale” [ivi, 20, *corsivo aggiunto*; anche Inglis 2011]. In definitiva, l’opera durkheimiana, sia che la si guardi da un punto di vista politico-morale, sia che la si legga attraverso un approccio socio-antropologico, appare come attraversata da una corrente profonda: la sua visione cosmopolita, *eticamente orientata*, del sociale.

L’intento di questo saggio è quello di mostrare come il contributo che il pensiero durkheimiano può offrire allo sviluppo di una teoria sociale cosmopolita vada oltre l’aspetto propriamente etico, che comunque rimane predominante.

A nostro avviso, in particolar modo ne *Le Forme*, Durkheim offre lo spunto per meglio comprendere l'altra faccia del cosmopolitismo – come la definisce il sociologo Ulf Hannerz [2006] – ovvero quella attinente alla sua *dimensione estetica*. Anche se non pienamente tematizzata, questa dimensione può essere rintracciata nella sua *teoria del rituale* e nel materiale etnografico che la sostiene. Secondo Durkheim, come avremo modo di dire, ogni sequenza rituale, nella complessa alchimia degli elementi che mette in gioco, si sostanzia di una componente ludico-estetica che risulta strettamente congiunta a quella etico-morale, anche per il fatto di scaturire da una “comune effervescenza creatrice”. Il nostro obiettivo, allora, è quello di mostrare il peso esercitato da questa componente estetica in relazione a quelle pratiche rituali che Durkheim ritiene come specificamente orientate alla costruzione di credenze sovra-locali.

Al fine di porre in luce questo nesso tra pratiche rituali e cosmopolitismo procederemo per gradi. Innanzitutto, presenteremo una breve sintesi della teoria del rituale durkheimiana, con l'intento di mostrare come sia preponderante in Durkheim l'idea secondo la quale sono proprio le pratiche rituali all'origine di qualsiasi credenza collettiva, come anche la letteratura più recente ha cercato di argomentare. In secondo luogo, seguendo la pista socio-antropologica tracciata da Inglis e Robertson, cercheremo di capire cosa differenzia quei culti ove si sviluppa una solidarietà sovra-tribale dagli altri tipi di pratiche rituali. Ciò che emerge da questa analisi è una visione stratificata² della solidarietà sociale che Durkheim traccia ne *Le Forme*, nella quale l'agire rituale si configura come una pratica suscettibile di veicolare non solo forme di “solidarietà ristretta” – mai comunque totalmente “chiuse” – ma anche forme di solidarietà di più ampio raggio. Successivamente, l'obiettivo sarà quello di evidenziare il ruolo che la dimensione estetica ricopre in queste pratiche che sostengono una “solidarietà allargata”. Nell'ultimo paragrafo, infine, cercheremo di meglio delineare il contributo che Durkheim offre alla interpretazione di una “solidarietà cosmopolita” intesa come “esperienza estetica”, accennando alle possibili applicazioni empiriche di questa sua impostazione, senza omettere il giudizio molto spesso assai critico che egli ha riservato agli “aspetti estetizzanti” della vita socio-culturale.

2. Sulla presenza di diversi ‘livelli di solidarietà’ rintracciabili nell'opera durkheimiana si veda, in particolare, Santambrogio 2002.

2. *Il rito tra rappresentazione e creazione*

Benché a lungo trascurata [Pickering 1984, 321; Fele 2002], la riflessione durkheimiana sul rituale rappresenta un crocevia fondamentale nel suo modo di intendere la religione e il sacro, e, per intima connessione, l'intera vita sociale. Lungi dal rappresentare un puro "apparato esteriore" – come pure egli ha sostenuto in uno scritto antecedente a *Le Forme* [Durkheim 1898, tr. 1972, 290] – la ritualità rappresenta per il sociologo francese uno dei pilastri sui quali si regge l'intera vita sociale, non solo nelle società primitive ma anche in quelle moderne, anche se in queste ultime il darsi di un agire rituale, come linfa che genera e alimenta una coscienza collettiva, assume contorni molto più problematici. Come riassume efficacemente Rosati, per Durkheim "senza riti (...) non c'è sacro; senza sacro e senza la dimensione simbolica che lo rappresenta e costituisce, non c'è società. Senza società, in ultima analisi, l'individuo è privo di tutto ciò che lo rende umano" [Rosati 2005, 39]. Come giunge Durkheim a nutrire una simile convinzione?

Innanzitutto, occorre ricordare come Durkheim preferisca al concetto di "religione" quello di "vita religiosa" e come quest'ultima rappresenti per lo studioso qualcosa in più che l'insieme delle credenze relative a esseri spirituali o delle dottrine relative alla salvezza dell'anima. Per Durkheim, la dimensione religiosa è il vero substrato su cui si fonda la vita sociale; essa è la fonte di tutte le maggiori istituzioni sociali; essa incarna le fondamenta sulle quali si erge la costruzione stessa del sociale, inteso, quest'ultimo, come forza coesiva che tiene uniti individui altrimenti estranei gli uni agli altri, ciascuno ripiegato sui propri interessi egoistici. Ancor più in profondità, la vita religiosa è, a suo avviso, all'origine delle categorie stesse del pensiero e di ciò che di umano e di razionale è presente in ciascun individuo [Durkheim 1912, tr. 2005, 58-70]. L'intento di Durkheim, allora, è quello di mostrare, attraverso lo studio delle società aborigene australiane, l'origine del pensiero religioso, intendendo per *origine* sia l'insieme dei processi psicologici che sostengono le credenze religiose, sia lo sviluppo di queste ultime a partire dalle forme più elementari attraverso cui si sono manifestate, ovvero le credenze totemiche [Lukes 1973, 455-56]. Il simbolo totemico è per Durkheim la manifestazione esteriore dell'unità del gruppo che in esso si identifica. Spiegare come avvenga questo processo di identificazione, allora, vuol dire chiarire l'origine del sacro e il ruolo che in essa ricoprono i riti.

L'elemento chiave che consente di cogliere i meccanismi di produzione del sacro è rappresentato dalla nozione durkheimiana di "effervescenza collettiva". Sulla base del materiale etnografico a sua disposizione, Durkheim sostiene che quando individui o gruppi familiari isolati e normalmente distanti gli uni dagli altri si aggregano in numero relativamente alto, essi sperimentano una sorta di "effervescenza psichica", "una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione" [Durkheim 1912, tr. 2005, 273-77, qui 274]. Si tratta di un sentimento tumultuoso, convulso, che, tuttavia, tende ad assumere un ritmo regolare attraverso la *sincronizzazione* dei gesti, dei canti, delle parole. Questo sentimento così forte, sostiene Durkheim, ha bisogno di oggettivarsi, ovvero necessita di essere proiettato su un oggetto *esterno* alle coscienze dei singoli partecipanti al raduno [ivi, 287]. A rendere possibile tale oggettivazione è proprio il rito, al quale, quindi, deve essere attribuita la capacità di creare oggetti totemici, quali simboli dell'unità del gruppo. La forza che emana da questi ultimi, quindi, non è altro che il prodotto dei riti, della loro capacità di generare, sacralizzandola, la forza morale che tiene unita una collettività.

Per Durkheim, inoltre, i riti rappresentano non soltanto l'occasione durante la quale vengono creati simboli condivisi, ma anche quella nella quale la loro efficacia viene periodicamente rigenerata. Il sentimento di comunione che tiene unita una collettività, infatti, è esposto a un naturale decadimento e necessita, quindi, di un sistematico rinnovamento. Ciò accade proprio attraverso la ripetizione dei riti che lo hanno generato. L'essere morale della società, dal quale tutti i membri dipendono, trova la sua riaffermazione attraverso la riproduzione delle rappresentazioni collettive che solo il rito, secondo Durkheim, è in grado di assicurare. In definitiva, il rituale assume per lo studioso francese una doppia valenza: sia quella di creare gli oggetti sacri, oggettivando la forza morale che tiene unito il gruppo, sia quella di rinnovare periodicamente la loro efficacia simbolica. I riti, quindi, hanno una duplice natura, "mimetica e poietica; essi cercano di rappresentare una realtà che essi stessi, nel corso di particolari occasioni, hanno creato dal nulla" [Cossu 2010, 34].

È indubbio che le argomentazioni di Durkheim, qui sinteticamente riassunte, soffrano di una certa circolarità sia per quanto riguarda il legame che intercorre tra rituale e credenze collettive, sia in riferimento, più in generale, al rapporto tra

sacro e società. Se da un lato, come osserva Rosati, il sacro rappresenta nell'ottica durkheimiana una ipostatizzazione e idealizzazione della vita sociale della quale costituisce l'oggettivazione, dall'altro esso può essere interpretato come "la *grammatica profonda della società*", ovvero "la fonte generativa delle norme sociali e delle istituzioni", un "*a priori* sociale e storico" che rende possibile la vita degli uomini in società [Rosati 2002, 60-5]. Per quanto riguarda la relazione tra rito e credenze, o meglio tra "rito" e "mito", è possibile giungere a conclusioni simili che lasciano insoluto un quesito: sono le credenze collettive a rappresentare la matrice che precede e dà sostanza al rito o, viceversa, è il rito la vera fonte da cui sgorgano le credenze collettive? È quest'ultimo un tema che ha impegnato a lungo gli studiosi, senza tuttavia che si sia giunti a formulazioni conclusive e condivise [cfr. Bell 1997, 5-8]. In riferimento all'opera durkheimiana, la critica più recente, soprattutto di ispirazione etnometodologica, ha inteso esaltare il primato del rituale, quale azione pratica, sull'elemento simbolico-rappresentativo proprio delle credenze [Rawls 2001; 2005; Fele, Giglioli 2001; Fele 2002]. Per questi studiosi, esse non sono altro che un aspetto derivato – e tutto sommato secondario – delle pratiche rituali³. È questa una posizione dichiaratamente "anti-idealista" e "anti-parsonsiana" che intende esaltare le "virtù creatrici" del rito. Dal canto nostro, è proprio quest'ultima caratteristica che emerge con particolare evidenza dall'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-tribali. A queste ultime volgeremo, ora, l'attenzione.

3. In altri termini, la realtà del rito non si esaurisce completamente nel suo simbolismo e nelle credenze che a quest'ultimo sono associate, ma conserva un carattere pragmatico, che rivela la priorità dell'azione pratica. Tale caratteristica consente anche di stemperare i conflitti originati dall'adesione a credenze diverse. È questo un punto sul quale A.W. Rawls, sulla scia di Durkheim, richiama in particolar modo l'attenzione. Per la studiosa, le credenze non sono altro che una giustificazione *a posteriori* delle pratiche rituali e, quindi, appaiono come secondarie nel definire la realtà del rito. Quest'ultimo è, innanzitutto, un'azione pratica e le pratiche – ella sostiene – "*hanno il potenziale di essere inclusive*" [Rawls 2005, 26, *corsivo aggiunto*]. I conflitti tra credenze, allora, non sono 'conflitti reali', ma derivano da un processo di reificazione che ha allontanato le idee (intese quali "resoconti di pratiche") dalle pratiche stesse [ivi, 279]. L'invito formulato dalla studiosa è proprio quello di ritornare a uno studio delle pratiche concrete dalle quali hanno origine le credenze.

3. Rituali e livelli di solidarietà

Nelle *Conclusioni* de *Le Forme*, Durkheim ritorna sull'aspetto dell'universalismo, quale caratteristica propria del sistema religioso australiano. Esso si manifesta attraverso la presenza di divinità la cui autorità non viene riconosciuta da una sola tribù, ma si estende a molte di esse. In ampie regioni del continente australiano, come quella del Nuovo Galles del Sud o nello Stato di Victoria, esistono, secondo l'analisi durkheimiana dei documenti etnografici, vere e proprie divinità intertribali, come Baiame, Bunjil, Daramulum, il culto delle quali assume una natura internazionale. Come si è giunti alla formazione di una simile credenza, tale da superare i limiti di una specifica organizzazione tribale?

La spiegazione offerta da Durkheim contiene diverse motivazioni. Egli adduce la presenza di matrimoni internazionali, "molto frequenti in Australia", e quella del commercio che, tuttavia, come osserva lo studioso, si trova presso queste popolazioni ancora a uno "stato rudimentale" [Durkheim 1912, tr. 2005, 489]. Ciò che ha spinto maggiormente queste tribù ad assumere delle divinità comuni è, poi, la condivisione di una "eguale civiltà", ovvero la similarità delle istituzioni sociali loro proprie. Questa somiglianza ha reso altrettanto omogenee le credenze che le rappresentano [*Ibidem*]. Tuttavia, la motivazione per noi più importante che Durkheim adduce è quella che vede questi dèi internazionali essere *il prodotto di specifiche pratiche rituali*: "è probabile che essi siano stati in origine concepiti proprio nelle assemblee inter-tribali. Si tratta infatti, in primo luogo, di dèi dell'iniziazione e, nelle cerimonie di iniziazione, sono generalmente rappresentate tribù diverse" [ivi, 490]. Le argomentazioni sostenute da Durkheim sembrano avallare soprattutto questa ipotesi. In particolare, l'origine rituale delle credenze sovra-locali emerge con nettezza nell'ultimo capitolo del Libro II de *Le Forme*, dedicato alla "nozione di spiriti e di dèi". Qui Durkheim fa osservare come la presenza di dèi internazionali sia diffusa un po' in tutto il continente australiano. Queste divinità – precisa l'autore – non sono fatte oggetto di culti specifici, a esse esclusivamente riservati. Questi particolari dèi, chiarisce Durkheim, "non sono altro che *riti personificati*"; essi "*hanno come ragion d'essere quella di spiegare le pratiche esistenti; e ne costituiscono solamente un altro aspetto*" [ivi, 345, corsivi aggiunti]. Quindi, secondo l'autore, l'insorgere di credenze sovra-locali si configura

come una sorta di giustificazione *a posteriori* di pratiche rituali esistenti. Queste ultime testimoniano la presenza di un legame inter-tribale che vede coinvolte, come nel caso delle cerimonie di iniziazione, non solo tribù legate da “un *connubium* regolare”, ma anche quelle tra le quali “ci sono dispute da regolare” e che normalmente sono ospitate in questo tipo di cerimonie [ivi, 354, nota 42].

Occorre a questo punto analizzare le caratteristiche che assumono queste pratiche rituali dalla estensione inter-tribale. Sebbene Durkheim non sia particolarmente prodigo di informazioni a tale proposito, crediamo si possano individuare diversi luoghi testuali nel *Le Forme* ove emergono chiare indicazioni a riguardo. A nostro avviso, nel discorso durkheimiano, la specificità dei culti intertribali emerge soprattutto se questi ultimi vengono paragonati a quelli che più caratterizzano la vita di un *singolo* clan, ovvero a quelli che Durkheim chiama – seguendo la denominazione adottata dagli etnologi Spencer e Gillen in relazione alla popolazione degli Arunta – le cerimonie dell’*Intichiuma*.

A queste ultime Durkheim dedica ampio spazio, l’intero Capitolo II del Libro III, rivolto allo studio del “culto positivo”. In sintesi, la cerimonia dell’*Intichiuma* è strettamente legata al gruppo totemico⁴. Ogni clan ha il proprio *Intichiuma* che può essere ripetuto più volte all’anno. Nonostante queste cerimonie possano assumere caratteristiche anche molto diverse a seconda delle tribù – e dei clan all’interno di una stessa tribù – esse sembrano rivelare una finalità comune. Sia che a contraddistinguerle sia un atto oblativo, sia che prevalga l’adozione di atti mimetici volti a imitare il proprio totem, il risultato che l’aborigeno intende raggiungere attraverso la loro esecuzione è quello di assicurare *la riproduzione della specie totemica* dalla quale il clan deriva il proprio nome, la propria origine e la continuazione della propria stessa esistenza. Senza entrare nei particolari etnografici che segnano tali pratiche rituali, ciò che qui ci preme sottolineare è il carat-

4. Come messo in evidenza da Belier, il significato del termine “Intichiuma” ha assunto nei lavori di Spencer e Gillen significati anche molto differenti [Belier 1997]. Nei loro studi sulle popolazioni aborigene dell’Australia centrale, i due etnologi hanno fatto dapprima utilizzo del termine “Intichiuma” per descrivere un campo ristretto di pratiche rituali, per poi far confluire in questa categoria una pluralità di riti molto ampia, tale da far sorgere l’interrogativo se si possa legittimamente parlare, a proposito dell’Intichiuma, di una stessa classe di riti. Lo stesso Durkheim fa notare questo ampliamento semantico a cui è sottoposto il termine “Intichiuma” nei lavori di Spencer e Gillen [Durkheim 1912, tr. 2005, 447-8].

tere *tendenzialmente escludente* che esse assumono. Così Durkheim, a proposito dell'*Intichiuma* del clan del bruco witchetty:

Nel giorno stabilito dal capo, tutti i membri del gruppo totemico si raccolgono nell'accampamento principale. Gli uomini di altri totem si ritirano a qualche distanza; poiché, presso gli arunta, è proibito loro di essere presenti alla celebrazione del rito che ha tutti i caratteri di una *cerimonia segreta*. Un individuo di un totem differente, ma della stessa fratria, può essere invitato, per cortesia, ad assistere; ma esclusivamente in qualità di testimone. In nessun caso egli può portarvi una *collaborazione attiva* [ivi, 389, *corsivi aggiunti*].

Va precisato che le cerimonie dell'*Intichiuma* non preludono a un rapporto ostile tra i clan, né possono essere interpretate come tese a rivendicare una qualche forma di possesso in senso esclusivo. Infatti, esse si concludono, spesso, con una comunione alimentare che può coinvolgere membri di altri clan⁵. Inoltre, gli oggetti più sacri che essa maneggia – dei pezzi di legno o di pietra liscia chiamati *churinga*⁶ – possono essere temporaneamente prestati a clan appartenenti alla stessa tribù [ivi, 174, 366]. In ogni modo, le ragioni della segretezza dell'*Intichiuma* possono essere rintracciate nella organizzazione sociale propria dell'unità clanica. È lo stesso Durkheim a evidenziare come il clan sia “una società che può, meno di ogni altra, fare a meno di un emblema e di un simbolo, perché non ve ne sono altre più carenti di consistenza” [ivi, 291]. Il clan non può trovare definizione né per mezzo della presenza di una autorità centrale, che nelle popolazioni australiane è “incerta e instabile”, né attraverso un criterio territoriale, in quanto

5. Secondo Radcliffe-Brown, Durkheim avrebbe ingiustamente limitato l'estensione della solidarietà sociale generata dalla cerimonie per la crescita della specie totemica al solo clan che le celebra, omettendo di considerare la funzione alimentare che esse svolgono, unendo tra loro i clan di una stessa tribù [Radcliffe-Brown 1952, tr. 1968, 140]. In realtà è lo stesso Durkheim a scartare questa ipotesi della “funzione alimentare” come elemento unificatore. Molte delle specie totemiche – fa osservare Durkheim sulla scia di Strehlow – non sono in alcun modo utilizzabili a scopi alimentari [Durkheim 1912, tr. 2005, 433-4].

6. Come fa notare lo stesso Durkheim, il termine “churinga” presso gli Arunta che lo utilizzano assume un significato molto generale, coestensivo a quello di “sacro” [Durkheim 1912, tr. 2005, 172]. Tutti gli atti rituali sono designati con la parola *churinga* [*Ibidem*]. In riferimento a oggetti particolari, il termine assume il significato più ristretto di “cose sacre”.

trattandosi di una popolazione nomade esso non è legato ad alcuna località determinata [*Ibidem*]. Inoltre, le regole di filiazione matrilineare, attraverso le quali generalmente si trasmette anche il totem, determinano il fatto che i figli appartengono a clan diversi da quello del padre, con il quale normalmente convivono. “Un clan – conclude Durkheim – è anzitutto un’unione di individui che portano lo stesso nome e che si raccolgono intorno a uno stesso segno. Togliamo il nome e il segno che lo materializza, e il clan non è più neanche rappresentabile” [ivi, 292]. La segretezza della cerimonia dell’*Intichiuma*, insieme a quella degli oggetti che più la caratterizzano, come i *churinga*, sembrerebbe derivare dalla necessità del gruppo di preservare la propria stessa esistenza in un quadro sociale altamente instabile e mutevole. Tuttavia, sarebbe un errore pensare che Durkheim abbia individuato in quella clanica l’unica forma di solidarietà rintracciabile presso le tribù australiane. La realtà – è lo stesso Durkheim a sostenerlo – è molto più complessa.

Senza dubbio, il culto di ogni totem ha il suo focolare nel clan corrispondente; è là e soltanto là che viene celebrato; sono i membri del clan che ne hanno l’incarico; (...). Ma d’altra parte, i diversi culti totemici che sono così praticati all’interno di una stessa tribù non si sviluppano parallelamente ignorandosi tra loro, come se ognuno costituisse una religione completa e autosufficiente. Al contrario, essi si implicano reciprocamente; non sono che parti di un unico tutto, gli elementi di una stessa religione [ivi, 209].

Tra le occasioni rituali che valicano “i confini” clanici, tenendo allo stesso tempo uniti questi gruppi, vi sono le cerimonie di iniziazione, attraverso le quali i membri più giovani della tribù vengono introdotti alla vita adulta. A differenza che nell’*Intichiuma*, osserva Durkheim, le cerimonie dell’iniziazione non hanno luogo in un posto che è fissato dalla regola e nel quale si è obbligati a recarsi in pellegrinaggio. L’ubicazione della loro esecuzione è “puramente convenzionale”. Né potrebbe essere altrimenti, in quanto esse sono cerimonie che comportano la presenza di *diversi totem* e, quindi, non possono che svolgersi in località diverse da quelle dove il mito colloca questi ultimi [ivi, 448 e nota 26; anche 395, nota 8]. Proprio le cerimonie di iniziazione rappresentano quelle occasioni nelle quali hanno origine i culti sovra-locali e la cui estensione può assumere un carattere inter-tribale.

Infatti, i membri della tribù alla quale appartengono i giovani iniziati non sono i soli ad assistere alle cerimonie dell'iniziazione; a queste *feste*, che sono una specie di *fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche*, sono convocati in modo specifico rappresentanti delle tribù vicine. Le credenze che si elaborano in ambienti sociali così composti non possono però restare patrimonio esclusivo di una determinata nazionalità. Lo straniero al quale sono state rivelate le riferisce alla sua tribù natale, quando vi è rientrato; e siccome, presto o tardi, è costretto a invitare a sua volta i suoi ospiti di prima, tra società e società avvengono continui scambi di idee. In questa maniera si costituì una mitologia internazionale in cui il dio supremo si trovò a essere naturalmente l'elemento essenziale, perché essa traeva origine dai riti dell'iniziazione che quello ha la funzione di personificare [ivi, 354, *corsivi aggiunti*].

Il fatto che lo stesso insieme di cerimonie possa fungere da catalizzatore della solidarietà tribale e allo stesso tempo rappresentare l'occasione per la costruzione di legami inter-tribali non deve sorprendere. Ciò che, infatti, Durkheim vuole mostrare è una sostanziale *intercambiabilità dei riti*, i quali, pur essendo caratterizzati da una relativa invarianza dei propri elementi costitutivi, possono essere impiegati in più occasioni e per scopi differenti⁷. Ciò è particolarmente vero per i riti di iniziazione, i quali – sostiene Durkheim – non sono delle *entità rituali in sé*, ma sono formati da un insieme di riti di diversa specie, all'occorrenza utilizzabili per assolvere a funzioni distinte [ivi, 448]. In definitiva, nell'interpretazione offerta da Durkheim, la ritualità si configura, nell'organizzazione sociale delle tribù australiane, come un insieme di pratiche in grado di articolare livelli di solidarietà dal diverso potenziale inclusivo⁸. Questa considerazione induce, a nostro

7. Questa considerazione lascia intravedere, anche se solo accennata, una caratterizzazione del rito, da parte di Durkheim, come “pura attività”, svincolata dai significati simbolici che gli attori possono eventualmente attribuirgli. Tale interpretazione del rito verrà fatta propria soprattutto dagli studiosi di impostazione strutturalista, come l'indologo, da poco scomparso, Fritz Staal. Per quest'ultimo la ricerca riguardante il significato del rituale deve essere definitivamente accantonata [Staal 1979; 1989]. Secondo Staal, i rituali sono privi di significato, non svolgono una funzione e non perseguono uno scopo [Staal 1979, 9]. I rituali sono “pura attività” e, in quanto tale, vanno studiati in base alle regole sintattiche che li governano [ivi, 19-22].

8. Su questo punto la nostra analisi diverge da quella condotta da Inglis e Robertson [2008]. Nel loro saggio, gli autori sottolineano come vi sia una contrapposizione ne *Le Forme* tra due significati diversi che Durkheim avrebbe attribuito al termine “società”: il primo

avviso, anche a un ripensamento di quel modo di intendere la nozione di “rituale” – spesso associato all’opera dello stesso Durkheim – secondo il quale il rito rappresenterebbe un dispositivo simbolico volto a sostenere una funzione identitaria che ha come suo corollario principale quello di tracciare una distinzione tra un “noi” e un “loro”, come entità inevitabilmente separate in modo oppositivo. Reali o immaginati, “naturali” o “costruiti”, i confini identitari sono considerati un prodotto *quasi automatico* delle pratiche rituali, il cui esito è *invariabilmente* la produzione di un “noi” e di un “loro”, di *insiders* e *outsiders*, attraverso una ferrea logica dicotomizzante. Invece, ciò che l’analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali ci restituisce, anche se solo abbozzata, è l’idea di una ritualità quale strumento di *negoiazione dei confini*, di *apertura nei confronti dell’alterità*⁹. Ciò che di seguito intendiamo sostenere, seguendo le indicazioni offerte da Durkheim, è che tra gli elementi costitutivi del rito – tale da renderlo una pratica potenzialmente idonea a generare forme di solidarietà inclusive – figura come essenziale la sua componente estetica.

sarebbe legato a un’idea di società come entità chiusa, territorialmente e simbolicamente delimitata; il secondo, invece, farebbe riferimento a una idea di società “aperta”, “globale” [ivi, 16-17]. Il primo significato, secondo i due autori, caratterizzerebbe soprattutto i ‘primi capitoli’ de *Le Forme*, mentre il secondo emergerebbe nei ‘capitoli finali’, proprio in riferimento alle mitologie inter-tribali. Sulla base di quanto sostenuto, crediamo, invece, che Durkheim non abbia fatto riferimento alla stessa unità di analisi. Non siamo in presenza di uno stesso concetto di “società” declinato in due modi differenti, quanto piuttosto di due livelli diversi dell’organizzazione sociale propria delle tribù australiane. Ciascuno di questi livelli è rappresentato da pratiche rituali diverse e corrisponde a livelli altrettanto distinti di solidarietà sociale, quella clanica, da una parte, e quella tribale e inter-tribale, dall’altra.

9. Si tratta di una lettura del rito in netto contrasto con il diffuso “anti-ritualismo” proprio della cultura occidentale. Tra i lavori che avanzano l’ipotesi che il rito sia una pratica rivolta non solo a marcare confini, ma anche a “sollecitarli”, “negoziarli” vanno menzionati, in particolare, quelli di Rosati [2008; 2009] e Seligman [2010; Seligman *et. al.* 2008, tr. 2011].

4. *L'aspetto ludico-estetico dei culti sovra-locali*

In precedenza abbiamo osservato come Durkheim evidenzi il carattere sostanzialmente composito che assumono le pratiche rituali inter-tribali e, in particolar modo, quelle celebrate in occasione dell'iniziazione dei giovani alla vita adulta. Presso gli aborigeni australiani, tali occasioni cerimoniali – scrive Durkheim – “sono una specie di fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche” [ivi, 354]. Come va interpretata questa convivenza di “religiosità e laicità” sulla quale Durkheim richiama l'attenzione? A nostro avviso, essa, piuttosto che inficiare il principio da lui stesso formulato circa la separazione tra “cose sacre” e “profane”¹⁰, va inquadrata nell'ambito della sua teoria del rituale e della sua visione della vita religiosa in generale. Quest'ultima, secondo Durkheim, va concepita alla luce di un ulteriore “elemento importante” che la caratterizza: “quello ricreativo ed estetico” [ivi, 443]. Durkheim affronta questo tema a conclusione della sua analisi delle forme di “culto positivo” – nel capitolo IV del Libro III de *Le Forme* – subito dopo aver approfondito l'esame di quelle forme di ritualità ove prevale un “carattere rappresentativo e idealistico” [ivi, 439]; una circostanza, questa, sulla quale torneremo tra breve. In poche, ma dense pagine, Durkheim riassume la sua visione del rapporto tra religione e arte, e tra immaginazione e rito. Nelle sue parole:

la religione non sarebbe stata se stessa se non facesse posto alle libere combinazioni del pensiero e dell'attività, al gioco, all'arte, a tutto ciò che ricrea lo spirito affaticato dalla soggezione del lavoro quotidiano (...). L'arte non è soltanto un ornamento esteriore di cui il culto si adornerebbe per dissimulare ciò che può avere di troppo austero e di troppo rude: il culto ha qualcosa di estetico per sé [ivi, 445].

10. La distinzione tra “sacro” e “profano”, del resto, non assume in Durkheim il carattere dell'assolutezza, benché lo stesso autore sembri, a volte, attribuire ad essa proprio questa natura. Come osserva Rosati, in riferimento a Durkheim, la sfera del profano è “una sfera separata e interdotta in quanto sede di un disvalore, ma non interdotta al punto da essere inattuigibile e intraducibile, mediante una trasformazione qualitativa regolata dai riti, in sfera del sacro. Non è il profano il radicalmente negativo, ma il sacro sinistro. Il profano è il male, ma non il male radicale. Il profano, inoltre, è il male oggi, ma non necessariamente quello che sarà il male domani” [Rosati 2002, 47-8].

In sintesi, Durkheim nella sua analisi vuole rimarcare un dato essenziale: la vita religiosa non è soltanto una “vita seria”, ma anche il luogo ove si liberano la creatività dello spirito umano e la sua immaginazione. Il mondo religioso – sostiene infatti l’autore – è “un mondo parzialmente immaginario e, per questo motivo, si presta più facilmente alle libere creazioni dello spirito” [ivi, 444]. Qui – si badi bene – il sociologo francese non sta asserendo che la vita religiosa sia un qualcosa di effimero e superficiale. Il sacro è l’espressione, per eccellenza, di una “*existence sérieuse*”, ovvero di una moralità che non può essere *esclusivamente* basata sull’immaginazione [cfr. Pickering 1984, cap. 7; 2000, 45; Gephart 2000, 88], cioè disancorata da qualsiasi obbligo morale. Tuttavia, l’immaginazione estetica – suggerisce Durkheim – lungi dal rappresentare un ostacolo all’istituzione di una convivenza morale, concorre anch’essa a questo scopo, in quanto produttrice di un trascendimento che pone gli individui in una dimensione “altra”, affrancando gli spiriti dalle asperità del quotidiano [Durkheim 1912, tr. 2005, 445]. Certo, l’apprezzamento durkheimiano dell’esperienza estetica è, in un certo qual modo, subordinato al legame che quest’ultima intrattiene con la componente morale della vita religiosa. È questo uno dei motivi – come fa osservare Pickering – che spinge Durkheim, nei rari passaggi della sua opera nei quali egli si occupa di “arte” [Durkheim 1925, tr. 1977², 696-708], a esprimere una profonda riprovazione nei confronti della produzione artistica a lui contemporanea [Pickering 2000]. Tuttavia, crediamo che questo legame tra le componenti estetica e morale della vita religiosa non venga pensato da Durkheim in termini di subordinazione della prima rispetto alla seconda, come se l’esperienza estetica fosse un prodotto secondario della moralità originata dal sacro. Almeno, non ne *Le Forme*. Entrambe queste componenti, del resto, hanno origine da una “comune effervescenza creatrice” e, in definitiva, dal rito. L’esuberanza creatrice di quest’ultimo eccede l’aspetto propriamente simbolico-rappresentativo. Come fa notare Gephart in relazione a questo tratto della riflessione durkheimiana, “la dinamica dei rituali religiosi va oltre il significato religioso, tanto quanto l’immaginazione simbolica va oltre la rappresentazione religiosa” [Gephart 2000, 88]. Nei riti, la fusione delle espressioni estetiche – danza, musica, arti decorative, giochi, ecc. – genera un *surplus* di immaginazione [Watts Miller 2004], un mondo parallelo che si sostituisce a quello della vita quotidiana.

Nei riti, quindi, “vita seria” e “vita ludico-estetica” coesistono. Ciò spiega, secondo Durkheim, il fatto che i riti appaiono spesso come delle attività senza scopo, che “si svolgono per il solo piacere di svolgersi” [Durkheim 1912, tr. 2005, 445]. I riti, pur appartenendo alla “vita seria” – “quando un rito non serve più che a distrarre, non è più un rito” scrive Durkheim [*Ibidem*] –, rappresentano lo strumento attraverso il quale si esprime un bisogno ricreativo e ludico che pure giova al rinnovamento morale della comunità¹¹. *Ciò è valido per gran parte delle forme rituali*. Anche i riti dell’*Intichiuma* – osserva Durkheim mettendoli a paragone con i “riti piaculari” – non sono pervasi da un sentimento di angoscia e tristezza. Anche le oblazioni di sangue che in essi si registrano sono “fatte in un impeto di pio entusiasmo” [ivi, 460]. Nella vita religiosa delle popolazioni aborigene australiane questa compresenza di una ritualità “seria” e di una “ludica” risulta chiaramente percepita dagli stessi partecipanti ai riti. A tale proposito è utile ricorrere a una breve annotazione che Marcel Mauss affida al suo libro incompiuto sulla preghiera [Mauss 1909, tr. 1997]. In riferimento agli aborigeni australiani, Mauss fa notare come “presso certe tribù, quando un gruppo locale ne incontra un altro, si fa un *corroboree*¹² o, più esattamente, un *altertha*, serie di festeggiamenti e danze che manifestano anche assai spesso un carattere totemico. Ma questi tipi di feste non sono in alcun modo assimilate dagli indigeni stessi alle grandi cerimonie dell’intichiuma (del gruppo totemico), né a quelle dell’iniziazione, per quanto tra le une e le altre vi siano somiglianze strettissime” [ivi, 50]. Oltre che per il dato antropologico relativo alle cerimonie di iniziazione, quanto asserito da Durkheim differisce dalle osservazioni di Mauss su un punto: secondo Durkheim, non esiste una netta contrapposizione tra la componente seria e quella ludica dei riti. Tra le due non c’è, secondo l’autore, soluzione di continuità.

11. Come vedremo in seguito, la componente estetica non svolge solo questa funzione catartica e rigeneratrice, ma agisce ancor più in profondità, contribuendo a quel “lavoro” di organizzazione dell’esperienza umana che il rito, in generale, è chiamato ad assolvere.

12. Il termine “corroboree” è spesso utilizzato in letteratura in modo piuttosto vago e generico, come volto a significare le *performances* degli aborigeni australiani accompagnate da balli, suoni, musiche, senza che alcuna distinzione venga operata tra cerimonie sacre e non [Berndt, Berndt 1964, 320]. Ci sembra, invece, che Durkheim, utilizzando l’espressione “corbori profano”, abbia avuto in mente proprio questa distinzione [Durkheim 1912, tr. 2005, 446].

La semplice gioia, il corroborio profano, non ha un intento serio, mentre una cerimonia rituale comporta sempre, nel suo insieme, uno scopo grave. Occorre anche osservare che non c'è forse gioia in cui la vita seria non abbia qualche eco. In fondo, *la differenza è piuttosto nella diversa proporzione in cui questi due elementi sono combinati* [Durkheim 1912, tr. 2005, 446, *corsivo aggiunto*].

In definitiva, ciò che Durkheim sembra suggerire è il fatto che nei riti è riscontrabile una gradazione diversa di “serietà” e “costrizione”, da una parte, e “gioiosità”, dall'altra. L'ipotesi che noi avanziamo, allora, è quella in base alla quale questa “proporzione” muta in relazione alle forme di solidarietà che i riti sorreggono. In particolare, nel caso delle cerimonie intertribali e, quindi, di forme di “solidarietà allargata”, la componente ludica e ricreativa dei riti sembra emergere con maggiore evidenza, senza, ovviamente, che quella morale ne venga esclusa. Benché non direttamente tracciato da Durkheim, questo legame emerge sia dalla collocazione che egli riserva ne *Le Forme* agli aspetti estetici della vita religiosa, sia dal particolare tipo di credenze che animano queste pratiche intertribali. Durkheim, infatti, nello stesso Capitolo IV del Libro III, subito prima di affrontare il rapporto tra religione e arte, osserva come non tutti i “culti positivi” siano diretti a produrre “effetti materiali” – ossia la riproduzione della specie totemica [ivi, 434-42]. Ve ne sono altri nei quali prevalgono gli aspetti “rappresentativi” e “idealistici”, come nel caso delle feste che si celebrano in onore del serpente Wollunqua, presso i warramunga. Alla base di queste occasioni cerimoniali – osserva Durkheim – vi è la celebrazione di esseri immaginari, “puramente mitici” [ivi, 439]. In queste circostanze, l'immaginazione ludico-estetica ha maggiori possibilità di esprimersi. Infatti, come osserva l'autore, “nella misura in cui gli esseri a cui il culto è rivolto sono immaginari, essi sono incapaci di contenere e di regolare questa esuberanza [effervescenza collettiva]: occorre la pressione di realtà tangibili e resistenti per costringere l'attività ad adattamenti esatti ed economici” [ivi, 445]. Questa configurazione del rito sembra adattarsi perfettamente al caso delle cerimonie intertribali di iniziazione. Come analizzato in precedenza, ciò che contraddistingue queste ultime è proprio il carattere “immaginario” delle divinità lì celebrate, come Baiame, Bunjil, Daramulum. Tra l'altro, è questa un'ipotesi che trova conferma anche nel materiale etnografico ad esse relativo.

Numerosi autori hanno evidenziato l'occorrenza di cerimonie inter-tribali presso le società australiane – studiosi come Elkin [1938, tr. 1956], i coniugi Berndt [Berndt, Berndt 1996, cap. 10], Meggitt [1965, 245-6], Tonkinson [2004, 83-5] e altri – tutti concordi nel ritenere la permeabilità dei confini tribali un elemento scontato nella organizzazione della vita sociale di quel continente. Con riferimento ai resoconti etnografici di Spencer e Gillen, l'antropologo Wouter Belier mostra come la religione e il rito, presso queste popolazioni, non abbiano alcun significato delimitante e divisorio, atto cioè a marcare confini invalicabili: “al contrario, la ritualità e la religione [sono] precondizioni della comunicazione interculturale” [Belier 1995, 89]. Per quanto riguarda più nello specifico le cerimonie intertribali di iniziazione, tra le descrizioni etnografiche più esaurienti vanno menzionate, senza dubbio, quelle redatte dall'antropologo Alfred William Howitt [Howitt 1884; 1904], relative alle popolazioni del sud-est del continente australiano, e dalle quali lo stesso Durkheim ha preso spunto. Howitt sottolinea come l'intento di queste cerimonie sia quello di impressionare e terrificare l'iniziando in maniera tale che la lezione impartita possa rimanere a lui impressa e, in tal modo, governare la sua intera vita futura. Tuttavia, egli fa anche osservare come all'interno di queste cerimonie, lunghe diversi giorni, non manchino momenti propriamente ludici e scherzosi. Lo scopo di molte *performance* rituali – egli scrive – “è anche quello di divertire, tra un rito serio e l'altro” [Howitt 1904, 532]. Ecco, dunque, l'alternarsi di danze e rappresentazioni, a volte destinate a illustrare il potere magico di certe divinità, a volte indirizzate a impartire insegnamenti morali e, altre ancora, soltanto a divertire i presenti [ivi, 544; 1884, 444]. Inoltre, di particolare rilievo è quanto l'autore riporta a proposito della posizione occupata dagli iniziandi nel campo in cui si svolgono tali cerimonie. Scrive Howitt:

[L]a regola è che i novizi e i loro tutori devono accamparsi presso gli uomini di quel contingente che è venuto dal posto più lontano rispetto al proprio paese, in modo che, venendo collocati interamente tra estranei, e lontani dal volto dei loro parenti e amici, essi possano essere più facilmente colpiti da ciò che vedono e sentono [Howitt 1884, 445-6].

Non è allora eccessivo vedere in queste cerimonie intertribali un'esperienza collettiva di presa di coscienza dell'alterità, dove l'estraneo non è l'‘impuro’ che deve essere allontanato, ma la fonte di nuove conoscenze. Tuttavia, l'elemento sul quale vogliamo nel complesso riportare l'attenzione non riguarda il dato antropologico in sé, ma l'idea che il rituale possa rappresentare, in talune circostanze, uno strumento atto a mediare la relazione con l'Altro. Quando ciò si verifica – sembrano suggerire, nel loro insieme, le argomentazioni di Durkheim – ciò sembra avvenire “per gioco”. Questo aspetto rimanda alla relazione che crediamo possa essere individuata tra cosmopolitismo ed esperienza estetica.

5. Cosmopolitismo ed esperienza estetica

Come noto, il concetto di cosmopolitismo è al centro di un intenso dibattito circa le sue proprietà caratterizzanti e le potenzialità euristiche a esso attribuibili. In letteratura, poi, oltre al problema definitorio, trova sempre più spazio quello riguardante la necessità di indagare le modalità attraverso le quali individui e gruppi sperimentano un “atteggiamento cosmopolita”, in quanto parte integrante delle interazioni che essi intrattengono nella vita quotidiana [Rovisco, Nowicka 2011, 2-3]. Ciò ha in parte spostato l'attenzione degli studiosi dagli aspetti macro-istituzionali a quelli “ordinari” della vita sociale, come campo di indagine entro il quale verificare la portata esplicativa di tale concetto. Tuttavia, questa maggiore attenzione per le forme ordinarie e “vernacolari” del cosmopolitismo è stata anche accompagnata dall'acuirsi di una contrapposizione da lungo tempo presente in questo campo di studi. Si tratta di una dicotomia che vede contrapposte una faccia “buona” del cosmopolitismo, identificata con la sua dimensione etica, a una “cattiva”; quest'ultima rappresentata, appunto, dalla sua dimensione estetica [Sassatelli 2012].

A tal proposito, occorre ricordare come l'uso dell'espressione “cosmopolitismo estetico” si sia diffuso in letteratura a partire dalla metà degli anni novanta, venendo a designare sia la formazione di una ‘cultura globale’, veicolata dai consumi, sia, più nello specifico, il fenomeno del moderno turismo di massa [ivi, 236]. John Urry, probabilmente il primo studioso a utilizzare questa espres-

sione, identifica in quello estetico una nuova forma di cosmopolitismo, tra i cui elementi costitutivi egli annovera il “diritto a viaggiare ovunque”, la “curiosità verso altre popolazioni e culture”, un certo grado di “apertura” nell’apprezzarne le specificità, l’“abilità nel contestualizzare” il proprio modo di vita alla luce di più vaste conoscenze storiche e geografiche, una “competenza semiotica” nell’interpretazione dei segni culturali [Urry 1995, 167]. Anche se mediata dalle pratiche di consumo, questa modalità di rapportarsi all’alterità è considerata da alcuni studiosi come passibile di dar vita a una “società civile cosmopolita” [Stevenson 1997; Szerszynski, Urry 2002, 477; Kendall *et. al.* 2009]. Tuttavia, a nostro avviso, non è destituita di fondamento la critica di quanti vedono in questo genere di fenomeni l’aspetto più superficiale, “banale” [Beck 2003, 38], o comunque, “elitario” [Calhoun 2002] del cosmopolitismo, quando quest’ultimo, invece, dovrebbe essere inquadrato come un “discorso critico” nei riguardi dei processi di omogeneizzazione transnazionale guidati da logiche prettamente economiche [Delanty 2006]. Posta in questi termini, la frattura tra la dimensione etica e quella estetica del cosmopolitismo sembra davvero insanabile. Non potendo qui anche solo accennare al fitto intreccio di cause che l’hanno alimentata¹³, daremo

13. Come quello “anti-ritualista”, quello “anti-estetico” è un pregiudizio che ha una corporata tradizione intellettuale alle sue spalle. Per le scienze sociali, i riferimenti più prossimi sono quelli della tradizione britannica dei *Cultural Studies* [cfr. Hunter 1992; Patella 2005, 41-93; Jones 2007, 74] e la sociologia della cultura bourdieusiana [cfr. in particolare Bourdieu 1979, tr. 1983]. Punto di convergenza di queste tradizioni è il tentativo di mettere in luce il nesso tra pratiche culturali e i dispositivi di potere che esse implicano, ovvero la natura fondamentalmente egemonica del discorso estetico. A nostro avviso, seppur animati da una forte carica emancipatrice, questi studi tendono a ridurre il discorso estetico esclusivamente a un costruito ideologico, volto a legittimare i modi di vita della classe dominante. È pur vero che ciò è stato alimentato da quella stessa produzione scientifica che sostiene una visione dell’Estetica, come disciplina, esclusivamente orientata a una “filosofia dell’arte”. Proprio grazie all’apporto dei *Cultural Studies*, invece, già da qualche decennio starebbe maturando un’apertura dell’Estetica a una concezione del proprio sapere “non più elitaria, autosufficiente, irresponsabilmente estranea al mondo, ma costitutivamente relazionale, intrisa e aperta alla dimensione politica e sociale” [Patella 2005, 76]. Inoltre, questo percorso di arricchimento sembra essere reciproco. Ciò che sembra emergere è non solo un’apertura dell’estetico al culturale, ma anche un processo inverso, di penetrazione e uso consapevole del linguaggio dell’estetica nell’ambito degli studi culturali. Un esempio, a nostro avviso, è la proposta di

invece conto di alcuni tentativi che in letteratura sono stati intrapresi nel cercare di sanarla. Questi ultimi sembrano percorrere soprattutto una direzione, quella di mostrare come l'esperienza estetica sia parte costitutiva delle modalità attraverso le quali si manifesta la partecipazione a una "sfera pubblica cosmopolita".

L'idea che muove questa proposta prende le mosse dal discorso elaborato da Jürgen Habermas [1962, tr. 2001] sulla sfera pubblica, nel tentativo di ampliarlo, dando maggior risalto alla componente culturale di quest'ultima. Così, Jim McGuigan definisce la "sfera pubblica culturale" come "l'articolazione del politico, del pubblico e del personale, come un terreno conteso, modellato da modalità di comunicazione affettive, ossia estetiche ed emozionali" [McGuigan 2005, 435; 2011, 83]. Come riassume efficacemente Monica Sassatelli, quello di "sfera pubblica culturale" è un concetto utile a evidenziare come la partecipazione alla vita pubblica si manifesti non soltanto attraverso un dibattito razionale, ma anche attraverso altre modalità di coinvolgimento, alternative nel contenuto e nella forma. Queste modalità riflettono il carattere *multidimensionale* della sfera pubblica, tra le cui dimensioni costitutive, oltre a quella cognitiva, occorre annoverare anche quella estetica e affettiva [Sassatelli 2012, 241]. Da qui l'obiettivo perseguito dalla studiosa, insieme ad altri, di approfondire l'analisi di alcune particolari occasioni – come i festival e gli eventi culturali – nelle quali prende corpo una sfera pubblica cosmopolita segnata da forme di coinvolgimento estetico [Giorgi *et. al.* 2011]. In questo programma di ricerca è forte il tentativo di concepire la sfera culturale come parte integrante della partecipazione alla vita pubblica. Da questo punto di vista – sostiene Delanty – i festival, quale luoghi di negoziazione di significati, sono un aspetto saliente della "cittadinanza culturale" e della "democrazia in generale" [Delanty 2011, 195]. Or bene, il contributo che la teoria durkheimiana del rituale può offrire a questa prospettiva ci sembra evidente, nonostante essa venga, a tal proposito, esplicitamente ritenuta inadeguata¹⁴. Non si

un "programma forte di sociologia culturale" elaborato da Jeffrey Alexander, nel quale un apporto teorico importante è offerto da linguaggi e teorie provenienti dai mondi dell'arte e del teatro in particolare [Alexander *et. al.* 2006].

14. Così Sassatelli: "nella prospettiva durkheimiana, il festival rappresenta esclusivamente uno spazio-tempo carico di seriosità. Ben poco margine è lasciato all'ambiguità e a voci alternative, che non siano quelle dell'ordine costituito, rafforzato da sanzioni inflitte ai trasgressori. Basato su una rigida dicotomia tra sacro e profano, questo tipo di approccio tende

tratta, ovviamente, di postulare una rigida sovrapposizione tra le pratiche rituali inter-tribali analizzate da Durkheim e i festival che hanno luogo nella sfera culturale moderna. Piuttosto, il contributo che, a nostro avviso, Durkheim può offrire alla comprensione della dimensione estetica del cosmopolitismo va ricercato negli elementi costitutivi dell'esperienza estetica e nelle modalità con le quali essi si manifestano in quelle occasioni ove ha luogo l'elaborazione collettiva di significati culturali¹⁵. Diventa, allora, decisivo giungere a una più adeguata comprensione di ciò che caratterizza una "esperienza estetica" e che in parte emerge dalla teoria del rituale durkheimiana.

In sintesi, un modo di concettualizzare l'esperienza estetica è quello di considerare quest'ultima come non esclusivamente riconducibile a un'esperienza di tipo cognitivo o ad una connotata emotivamente. Come evidenziato da D'Angelo, "nell'esperienza estetica non acquistiamo propriamente conoscenze, e (...) d'altra parte esistono casi di esperienze estetiche nelle quali non veniamo emotivamente coinvolti" [D'Angelo 2011, 72]. Ciò che secondo questo autore distingue l'esperienza estetica non è un particolare oggetto, ma le modalità attraverso le quali l'esperienza viene organizzata. Nelle sue parole, *"l'esperienza estetica è una sorta di reduplicazione, di raddoppiamento dell'esperienza che solitamente compiamo, e (...) in questa duplicazione i caratteri dell'esperienza vengono al tempo stesso attenuati ed intensificati"* [ivi, 79]. L'attenuazione – egli sostiene – deriva dal carattere "gratuito" dell'esperienza estetica, ossia dal fatto che essa non risulta legata al perseguimento di scopi immediati; l'intensificazione, allora, è conseguenza del rivolgersi di tale esperienza verso se stessa e non verso qualcosa di esterno. Ancora di maggior rilievo è quanto l'autore fa poi osservare in relazione all'effetto di duplicazione prodotto dall'esperienza estetica. Tale effetto riguarda sia la forma sia i contenuti dell'esperienza.

La duplicazione della forma è, ad esempio, evidente nel *ritmo* [ivi, 80]. Per l'autore, il ritmo non è altro che una segmentazione arbitraria del tempo che

a considerare le forme divergenti di comportamento come non egualmente serie e, quindi, come irrilevanti" [Sassatelli 2011, 14].

15. È in questa direzione che, del resto, la scoperta di un "nuovo Durkheim" è maturata a partire dalla fine degli anni Ottanta, allorquando si è trattato di mettere in evidenza il contributo che la sua "sociologia della religione" (*"religious sociology"*) aveva da offrire allo sviluppo dei *Cultural Studies* [Alexander 1988].

viene fatta aderire a dei gesti. In questo modo il dato puramente naturale viene sottoposto a una convenzione umana. In ciò è possibile ravvisare il “lavoro” che l’esperienza estetica è chiamata a svolgere: quello di contribuire all’organizzazione dell’esperienza umana. A tal proposito, D’Angelo riporta l’attenzione su quanto fatto notare da Hegel [*Ibidem*]. Quest’ultimo, nelle sue *Lezioni di estetica* mette a paragone la ritualità arcaica – le modificazioni del corpo che essa prevedeva, come ad esempio i tatuaggi – con l’esperienza, banale, di osservare compiaciuti i cerchi concentrici provocati da un sasso lanciato in acqua. In entrambe le circostanze – sostiene il filosofo tedesco – c’è la volontà dell’uomo di affermare la propria organizzazione dell’esperienza, di sottrarla al dato puramente naturale [Hegel 1836-1838, tr. 1972, 41]. Si può sostenere che in Durkheim questo argomento ritorni in chiave socio-antropologica. Infatti, ponendo la ritualità all’origine del sacro, Durkheim non fa altro che porre la stessa all’origine delle categorie del pensiero e, quindi, alla radice dell’organizzazione dell’esperienza umana. L’azione duplicatrice dell’esperienza estetica, inoltre, ha un’altra importante conseguenza, riguardante, questa volta, *i contenuti* della stessa. L’esperienza estetica – sostiene D’Angelo – ha un carattere squisitamente *finzionale*. Essa, cioè, crea un “mondo parallelo”, sganciato dalle esperienze ordinarie, nel quale è possibile affinare le proprie capacità di confrontarsi con situazioni che non si è potuto esperire in altro modo [D’Angelo 2011, 81-2]. In definitiva, qui sinteticamente riassunte, le qualità attribuibili all’esperienza estetica rivelano in modo evidente tutta la loro affinità con le proprietà del rito, quale attività creatrice di senso e modalità organizzatrice dell’esperienza. La non strumentalità, il suo “essere per sé”, la sua sequenzialità ritmica, la sua propensione a creare “mondi immaginari”, sono tutte caratteristiche inscritte nella ritualità, la quale, dunque, va considerata come un’esperienza intrinsecamente estetica [cfr. Tagliaferri 2009]. È questo, a nostro avviso, uno dei tratti caratteristici della teoria durkheimiana del rituale.

Infine, la capacità connaturata al rito di “giocare con il mondo”, di metterlo tra parentesi, sospendendone la validità [Terrin 1999, 142-87], è ciò che lo rende una pratica potenzialmente idonea nel sostenere l’incontro con l’alterità. A tal proposito vale la pena ricordare quanto fatto notare dal drammaturgo, regista teatrale e antropologo americano, Richard Schechner. Secondo quest’ultimo,

quando un gruppo vuole comunicare con un altro attraverso i confini (linguistici, politici, culturali, geografici), il segnale principale con il quale ha inizio la comunicazione è rappresentato da uno scambio di prestazioni, da un mostrarsi [*display*] reciproco di rituali. C'è qualcosa nella danza, nella musica, nel teatro e nel rituale che non ha bisogno di traduzione – sebbene le performance di una cultura che non è la propria siano così culturalmente specifiche che occorrerebbe una vita intera di studio per riuscire a capirle [Schechner 1988, 271].

Ciò che, in definitiva, ci è sembrato di poter rilevare nell'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali è proprio questa caratterizzazione del rito quale modalità di comunicazione transculturale.

6. Conclusioni

In questo saggio abbiamo cercato di mostrare come la sociologia della religione durkheimiana e, in particolare, la sua teoria del rituale costituiscano un valido sostegno teorico per l'analisi di quella “faccia”, spesso denigrata, del cosmopolitismo rappresentata dalla sua dimensione estetica. Partendo dal dato socio-antropologico, siamo giunti a delineare la cornice entro la quale Durkheim elabora la sua visione dell'estetica come parte integrante dei fenomeni rituali. Nel far ciò, è emersa anche una diversa lettura, riconducibile allo stesso Durkheim, del concetto di rito, spesso evocato solo in relazione a forme di solidarietà dalla natura escludente. Inoltre, abbiamo osservato come questa interpretazione della ritualità come un'esperienza intrinsecamente estetica possa sorreggere l'analisi di concreti fenomeni empirici, come i festival, legati alla formazione di una “sfera pubblica culturale e cosmopolita”. Lungi da noi, ovviamente, sostenere che tra la ritualità arcaica e i festival moderni non ci sia soluzione di continuità. Piuttosto, l'attenzione va riportata sulle caratteristiche dell'esperienza estetica che, a nostro avviso, la teoria del rituale durkheimiana contribuisce a delineare. Tuttavia, resta aperto, per dirla con Jones, il problema di individuare le condizioni in base alle quali una “sfera pubblica estetica” da luogo di negoziazione e creazione di significati può degradare a luogo di riproduzione delle strutture di dominio [Jones 2007, 89]. In

ogni modo, se si dovesse dare una risposta all'interrogativo posto da Jean-Louis Fabiani – se l'analisi sociologica dei festival debba essere o meno neo-durkheimiana [Fabiani 2005] – questa, a nostro avviso, non potrebbe che essere affermativa.

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J.C. (ed.)

1988 *Durkeimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALEXANDER, J.C., GIESEN, B., MAST J.L. (eds.)

2006 *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

BECK, U.

1997 *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [tr. it., *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma, 1999].

2003 *Conversations with Ulrich Beck, with J. Willms*, Polity, Cambridge.

2004 *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [tr. *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005].

BECK, U., SZNAIDER, N.

2006 *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences*, British Journal of Sociology, 57, 1, 1–23.

BELIER, W.W.

1995 *Ritual and Identity in Aboriginal Australia*, in J. Platvoet e K. van der Toorn, 1995, eds., pp. 69-89.

1997 *The Long-sought Sacrament; Frazer and Fieldwork on Australian Totemism*, Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia, 153, 1, 42–64.

BELL, C.

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.

BERNDT, R., BERNDT, C.

1964 *The World of the First Australians*, Ure Smith, Sydney.

BOURDIEU, P.

1979 *La distinction*, Minuit, Paris [tr. *La distinzione*, il Mulino, Bologna, 1983].

CALHOUN, C.

2002 *The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism*, *The South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 869–97.

CHERNILO, D.

2006 *Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality*, *European Journal of Social Theory*, 9, 1, 5–22.

2007 *A Social Theory of Nation-State*, Routledge, London-New York.

2011 *The Critique of Methodological Nationalism: Theory and History*, *Thesis Eleven*, 106, 1, 98–117.

COSSU, A.

2010 *Durkheim's Argument on Ritual, Commemoration and Aesthetic Life: A Classical Legacy for Contemporary Performance Theory?*, *Journal of Classical Sociology*, 10, 1, 33–49.

D'ANGELO, P.

2011 *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.

DELANTY, G.

2006 *The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory*, *The British Journal of Sociology*, 57, 1, 25–47.

2011 *Conclusion. On the Cultural Significance of Arts Festivals*, in L. Giorgi, M. Sassatelli, G. Delanty, 2011, eds., pp. 190–8.

DINGLEY, J.

2008 *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

DURKHEIM, É.

1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Alcan, Paris [tr. *La divisione del lavoro sociale*, intr. di Alessandro Pizzorno, Edizioni di Comunità, Milano, 1989].

- 1898 *L'individualisme et les intellectuels*, *Reveu Bleue*, series iv, x: 7–13 [tr. *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, intr. e pres. di J.-Claude Filloux, il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 281–98].
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris [tr. *Le forme elementari della vita religiosa*, intr. di Massimo Rosati, Meltemi, Roma, 2005].
- 1925 *L'éducation morale*, Presses Universitaires de France, Paris [tr. *L'educazione morale*, a cura di Franco Ferrarotti, UTET, Torino, 1977²].
- 1950 *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Presses Universitaires de France, Paris [tr. *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano, 1978].

ELKIN, A.P.

- 1938 *The Australian Aborigines: How to Understand Them*, Angus and Robertson, Sydney [tr. *Gli aborigeni australiani*, Einaudi, Torino, 1956].

FABIANI, J.-L.

- 2005 *Should the Sociological Analysis of Art Festivals be Neo-Durkheimian?*, *Durkheimian Studies*, 11, 49–66.

FELE, G.

- 2002 *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati, 2002, a cura di, pp. 205–34.

FELE, G., GIGLIOLI, P.P.

- 2001 *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, *aut aut*, 303, 13–35.

FINE, R.

- 2003 *Taking the “Ism” Out of Cosmopolitanism: An Essay in Reconstruction*, *European Journal of Social Theory*, 6, 451–70.

GEPHART, W.

- 2000 *The Beautiful and the Sacred: Durkheim's Look at the Elementary Forms of Aesthetic Life*, *Durkheimian Studies*, 6, 85–92.

GIORGI, L., SASSATELLI, M., DELANTY, G. (eds.)

2011 *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Routledge, London and New York.

HABERMAS, J.

1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Darmstadt [tr. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001].

HANNERZ, U.

2006 *Two Faces of Cosmopolitanism: Culture and Politics*, Documentos CIDOB (Barcelona: CIDOB Edicions), 7, 1-29.

HEGEL, G.W.F.

1836-1838 *Vorlesungen über die Ästhetik*, Duncker-Humblot, Berlin [tr. *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino, 1972].

HOWITT, A.W.

1884 *On Some Australian Ceremonies of Initiation*, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 13, 432-59.

1904 *The Native Tribes of South-East Australia*, Macmillan, London.

HUNTER, I.

1992 *Aesthetics and Cultural Studies*, in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, 1992, eds., *Cultural Studies*, Routledge, London-New York, pp. 347-67.

INGLIS, D.

2011 *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, Durkheimian Studies, 17, 1, 103-20.

INGLIS, D., ROBERTSON, R.

2008 *The Elementary Forms of Globality. Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, Journal of Classical Sociology, 8, 1, 5-25.

JONES, P.

2007 *Beyond the Semantic “Big Bang”: Cultural Sociology and an Aesthetic Public Sphere*, *Cultural Sociology*, 1,1, 73–95.

KENDALL, G., WOODWARD, I., SKRBIŠ, Z.

2009 *Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Palgrave Macmillan, London.

LUKES, S.

1973 *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, The Penguin Press, Harmondsworth.

MAUSS, M.

1909 *La prière et les rites oraux*, Alcan, Paris [tr. *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana, Brescia, 1997].

MCGUIGAN, J.

2005 *The Cultural Public Sphere*, *European Journal of Cultural Studies*, 8, 4, 427–43.

2011 *The Cultural Public Sphere – a Critical Measure of Public Culture?*, in L. Giorgi, M. Sassatelli, G. Delanty, 2011, eds., pp. 79–91.

MEGGITT, M.

1965 *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press, Chicago.

PATELLA, G.

2005 *Estetica culturale. Oltre il multiculturalismo*, Meltemi, Roma.

PENDENZA, M.

2014a (ed.) *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden-New York.

2014b ‘Introduction. Is Classical Sociology Still in Vogue?’, M. Pendenza, ed., 2014a, pp. 1–24.

2014c ‘Merging the National with the Human Ideal’: *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in M. Pendenza, ed., 2014a, pp. 155–81.

PICKERING, W.S.F.

1984 *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge, London.

2000 *Durkheim, the Arts and the Moral Sword*, *Durkheimian Studies*, 6, 43–60.

PLATVOET, J., VAN DER TOORN, K. (eds.)

1995 *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Brill, Leiden-New York.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Cohen & West, London [tr. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaka Book, Milano, 1968].

RAWLS, A.W.

2001 *Durkheim's Treatment of Practice. Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason*, *Journal of Classical Sociology*, 1, 1, 33–68.

2005 *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROSATI, M.

2002 *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

2005 *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, introduzione a É. Durkheim, 1912 [2005], pp. 17–50.

2008 *Sacro e spazio pubblico*, *Quaderni di Teoria Sociale*, 8, 273–93.

2009 *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham.

ROVISO, M., NOWICKA, M.

2011 *Introduction*, in M. Rovisco, M. Nowicka, 2011, eds., *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, Farnham, pp. 1–14.

SANTAMBROGIO, A.

2002 *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in A. Santambrogio, M. Rosati, 2002, a cura di, pp. 111–40.

SANTAMBROGIO, A., ROSATI, M. (a cura di)

2002 *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

SASSATELLI, M.

2011 *Urban Festivals and the Cultural Public Sphere. Cosmopolitanism between Ethics and Aesthetics*, in L. Giorgi, M. Sassatelli, G. Delanty, 2011, eds., pp.12-28.

2012 *Festivals, Museums, Exhibitions. Aesthetic Cosmopolitanism in the Cultural Public Sphere*, in G. Delanty, 2012, ed., *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London-New York.

SCHECHNER, R.

1988 *Performance Theory*, Routledge, London-New York.

SELIGMAN, A.B.

2010 *Ritual and Sincerity: Certitude and the Other*, Philosophy and Social Criticism, 36, 1, 9-39 [tr. *Rito e sincerità. La certezza e il suo altro*, Politica & Società, 1/2012, 27-64].

SELIGMAN, A.B, WELLER, R.P., PUETT M.J., SIMON, B.

2008 *Ritual and its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford University Press, Oxford [tr. *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma, 2011].

SMITH, A.D.

1983 *Nationalism and Classical Social Theory*, British Journal of Sociology, 34, 1, 19-38.

STAAL, F.

1979 *The Meaninglessness of Ritual*, Numen, 26, 1, 2-22.

1989 *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris.

STEVENSON, N.

1997 *Globalization, National Cultures and Cultural Citizenship*, The Sociological Quarterly, 38, 1, 41-66.

SZERSZYNSKI, B., URRY, J.

2002 *Cultures of Cosmopolitanism*, Sociological Review, 50, 4, 461–81.

TAGLIAFERRI, R.

2009 *La tazza rotta. Il rito risorsa dimenticata dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova.

TERRIN, A.N.

1999 *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia.

TONKINSON, R.

2004 *Resolving Conflict Within the Law: The Mardu Aborigines of Australia*, in G. Kemp, D. Fry, eds., 2004, *Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies Around the World*, Routledge, New York, pp. 89–104.

TURNER, B.S.

2006 *Classical Sociology and Cosmopolitanism: a Critical Defence of the Social*, British Journal of Sociology, 57, 1, 133–55.

URRY, J.

1995 *Consuming Places*, Routledge, London and New York.

WATTS MILLER, W.

2004 *Total Aesthetics. Art and The Elemental Forms*, Durkheimian Studies, 10, 88–118.

VITTORIO COTESTA

Cosmopolitismo e nazionalismo nella costruzione dell'identità europea

1. Introduzione

Nel lungo processo di costruzione dell'identità europea possono essere distinti due aspetti. Da un lato, c'è la riflessione degli europei su se stessi e, dall'altro, la comparazione con gli altri. La relazione con il Medesimo implica la relazione con l'Altro. Questa riflessione presuppone inoltre l'esistenza di un contesto più generale, costituito da una concezione del cosmo e della natura, da una visione del mondo e della società, da una immagine dell'uomo e dell'umanità. All'interno di questo contesto è possibile, ma non certo, il riconoscimento della propria identità da parte dell'Altro. Infatti, la nostra è solo una "pretesa" d'identità – è la nostra identità come noi vogliamo che essa sia – che cerca una conferma da parte degli altri. Se però tra "noi" e gli "altri" non vi sono codici comuni, è possibile che il riconoscimento da noi cercato non arrivi mai. Perciò questo lato della relazione tra se stessi e gli altri assume spesso il carattere del conflitto e della lotta; talvolta, diviene un "conflitto per la vita e per la morte"¹.

1. Su questo aspetto della lotta per l'identità si veda Hegel [1808, 141-190 e in particolare 153-164]. Il tema del riconoscimento è diventato negli ultimi anni la base della riflessione di A. Honneth [1993; 2002; 2010].

A livello concreto della storia europea tutto ciò significa elaborare una visione del mondo umano e sociale, un'immagine del cosmo e della natura, un'immagine degli "europei" e un'immagine degli "altri". Per costruire queste immagini del cosmo, dell'uomo e della società gli europei fanno ricorso a materiali prodotti da altre culture e civiltà, con le quali si pongono in un rapporto di filiazione (il mondo greco, romano, cristiano ed ebraico) o in un rapporto di competizione (soprattutto il mondo arabo e islamico). Con altri popoli e civiltà, distanti nello spazio (la Cina e l'India) o nel tempo (le civiltà estinte del passato: l'egizia, la sumera, la persiana, etc.), il rapporto è più distaccato e oggettivo, la riflessione sulle loro forme di vita non implica, infatti, una valutazione e una presa di posizione. Più in concreto si può dire che la costruzione della propria identità implica il riconoscimento del proprio sé, delle sue caratteristiche, aspirazioni, finalità, etc., da parte degli altri. Questo inoltre può avvenire solo mediante la comparazione con loro. Occorre nello stesso tempo rispondere alle domande "chi siamo noi?" e "chi sono gli altri?". Infatti, la relazione con sé e la relazione con l'altro non sono sempre facilmente separabili; esse sono intrecciate l'una all'altra e risulta veramente difficile distinguerle. Infine, la comparazione con l'altro implica sia una direzione verso l'*esterno* dal punto di vista dello spazio e del tempo, sia una comparazione verso l'Altro *interno* alla società di cui si sta elaborando l'identità culturale, storica, politica, morale, il suo posto tra le società del mondo attuale e del mondo storico.

2. Due esempi di relazione con l'Altro

Per illustrare questa tesi si dovrebbero prendere i grandi testi fondativi dell'identità europea e analizzarne il contenuto sulla base di questa griglia. Sarebbe tuttavia un'opera enorme e non possibile, credo, ad un singolo individuo. Perciò, in questa occasione faremo solo due esempi, per dare un'idea concreta della nostra tesi. I testi su cui vorrei richiamare l'attenzione sono a) il *Secondo Trattato sul governo* (1689) di John Locke e b) *L'esprit des lois* (1748) di Montesquieu. Nel *Secondo Trattato* (cfr. almeno i parr. 40, 45, 51) Locke, per rendere intelligibili al suo lettore i caratteri della proprietà privata e fondarne la legittimità, procede

ad un confronto con la situazione degli Indiani d'America. Gli Indiani vivono in società *ancora* nomadi (o semi-nomadi) e la terra è proprietà collettiva. Pascoli, caccia e raccolta sono attività collettive dei diversi gruppi umani, in guerra spesso gli uni con gli altri, ma uniti al proprio interno. Nelle società europee – ma ovviamente Locke pensa all'Inghilterra – il *lavoro trasforma la terra* e ognuno ha il diritto di possedere il prodotto del proprio lavoro. Dunque, la *differenza* dalla quale nasce la proprietà privata è costituita dalla diversa organizzazione produttiva, sociale e politica. Il *lavoro* è l'attività generatrice della proprietà².

Nell'*Esprit des lois* Montesquieu lavora a lungo sulla comparazione tra Oriente e Occidente. La differenza specifica qui è costituita da ciò che viene chiamato “dispotismo orientale”³. L'Occidente ha – o dovrebbe avere – una diversa costituzione politica. Essa dovrebbe essere diversa dal “dispotismo orientale” e dovrebbe essere basata sulla divisione e sul bilanciamento tra i diversi poteri. Aldilà della validità del concetto di “dispotismo orientale”, rimane la lezione metodologica: l'identità politica occidentale deve essere costruita sulla divisione del potere, su una ripartizione equilibrata delle diverse funzioni di governo e *non* concentrare tutto nelle mani di un solo uomo, il quale governa a suo assoluto arbitrio. E in

2. Per comprendere quanto questo tema della legittimazione della proprietà come prodotto del lavoro o come “dono” della natura cfr. la ricerca sui “saperi sociali” di O. Lentini [2003] dove viene studiato il caso della fisiocrazia e di Quesnay, in particolare. Mentre in Locke è chiaro che il valore è frutto del processo di valorizzazione attuato mediante l'attività trasformativa della natura mediante il lavoro, i fisiocrati non riescono a liberarsi della concezione feudale per cui il valore deriva dalla natura.

3. Il concetto di “dispotismo” e di “dispotismo orientale” ha un ruolo centrale nella riflessione politologica francese del Settecento. La Cina è considerata dai fisiocrati (Quesnay) un esempio e viene apprezzata la sua forma di governo: il dispotismo “illuminato” (per questi riferimenti cfr. O. Lentini [2003]). In verità, la forma di governo cinese, sebbene non inquadrata da un punto di vista politologico, è molto apprezzata già da Matteo Ricci. Nella sua opera *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* egli, con un implicito riferimento a Platone, afferma: se non è possibile che i filosofi governino il Paese, si può dire “con verità che i Re sono governati da filosofi” [Ricci 2000, 26]. Ricci e i suoi successori hanno fatto conoscere la Cina all'Europa. E questa valutazione benevola del “dispotismo illuminato” ha conquistato una parte dell'opinione pubblica europea, fino a che qualcuno (ad esempio Montesquieu) non ne ha messo in luce gli aspetti arbitrari, irrazionali e violenti.

questa lezione c'è la consapevolezza della diversità degli europei dai cinesi e la critica di ogni dispotismo, compreso quello, per così dire, "occidentale".

Questi due esempi danno il senso della costruzione dell'identità europea, sono casi concreti del *divenire europeo*⁴. Essi illustrano la definizione di sé mediante la comparazione con l'Altro. È ancora implicita in essi la valutazione qualitativa sulle realtà con le quali si istituisce il confronto. Locke, ad esempio, non esprime giudizi di valore sulla civiltà degli indiani d'America. Nel suo discorso la superiorità del modello di economia e di società emergente in Europa, ed in particolare in Inghilterra, è ancora implicita. Essa verrà poi giustificata teoricamente nelle opere di David Hume (1742), e in particolare nel suo saggio *On national characters*. Nel caso di Montesquieu le cose vanno in parte diversamente. Durante tutto il secolo XVIII l'Europa si confronta con la Cina. Si riconosce l'alto livello raggiunto dalla civiltà cinese: Leibniz, Voltaire, A. Smith, Kant, per citare solo i maggiori, esprimono giudizi molto positivi sulla Cina ed esprimono pure una certa simpatia, anche se non pensano di divenire cinesi. E tuttavia, secondo J. Needham la Cina avrebbe grandemente influenzato l'Europa, sia con la moda della ricerca dell'elisir di lunga vita, sia, e più a fondo, con concetti filosofici. L'artefice di questa seconda operazione di "prestito culturale" sarebbe stato G. W. Leibniz. Secondo Needham [1962, vol. 2, 498], dagli scambi con i gesuiti Leibniz avrebbe preso la nozione di organismo dal buddismo e con essa avrebbe superato il meccanicismo della filosofia del XVII secolo. Nella "monade" leibniziana Needham vede incorporata l'idea buddista di organismo. Questa operazione sarebbe però sullo sfondo e sarebbe passata nella filosofia europea e, in particolare, nello storicismo in modo piuttosto inconsapevole⁵. Nel XVIII secolo viene pure marcata la differenza tra l'Europa e la Cina e i punti di separazione sono non soltanto a livello

4. Altri esempi possono essere tratti dalla filosofia del XVIII e del XIX secolo. Per il XVIII secolo si può trovare la documentazione della costruzione di un'immagine dell'uomo attraverso il rapporto con l'Altro in S. Moravia (1978), *La scienza dell'uomo nel Settecento*. La riflessione del Settecento riguarda sia i tratti *generali* dell'uomo, sia gli aspetti particolari delle singole popolazioni. A questa documentazione fa riferimento O. Lentini nel suo tentativo di tracciare la formazione dei "saperi sociali" nel "sistema-mondo".

5. Per comprendere la questione dal punto di vista di Needham e di quanto secondo lui la filosofia e la biologia europee devono alla filosofia cinese cfr. Needham 1962, vol. 2, 291-293; 303; 496-505.

di sistema politico ma anche a livello di organizzazione economica della società. Montesquieu rifiuta il sistema politico cinese come non adatto per l'Europa; A. Smith fa la stessa operazione con il sistema economico.

In questo dialogo dialettico con l'Altro non si costruisce però soltanto il modello di ciò che va bene per l'Europa. Vi è molto di più in gioco: il valore universale dei modelli (sociali, economici o politici) costruiti. L'economia di mercato, a cui pensava Smith, ha al suo interno la pretesa di essere "universale", di valere sempre e ovunque. Il non averla creata prima è stato un errore che l'umanità paga. Il modello proto-liberale, con la separazione e il bilanciamento dei poteri, secondo Montesquieu, non è solo la migliore forma di governo per la Francia e per l'Europa. Quel modello è il migliore e il più adatto per tutte le società. La prospettiva universalistica domina le forme del particolarismo economico, politico e sociale. La società umana non può non essere universale. L'Illuminismo costruisce una prospettiva cosmopolita, una speranza di universalità contro l'affermazione dei particolarismi propri delle società gerarchiche come il feudalesimo europeo. La via verso forme di vita universali e aperte al mondo sembra spianata, poi, con la Rivoluzione francese e le sue varie Dichiarazioni sui diritti dell'uomo e del cittadino. Questa speranza non dura a lungo e dalle contrade più disparate d'Europa nuovi particolarismi emergono, relegando l'universalismo e il cosmopolitismo nel mondo astratto della filosofia.

3. Nazionalismo e cosmopolitismo nella costruzione dell'identità europea

Cerchiamo ora di comprendere se e come questi elementi opposti – universalismo e particolarismo – elaborati nel XVIII secolo diventano un'eredità del periodo successivo. Detto in altri termini, il problema che ora vogliamo affrontare è vedere se e come gli orientamenti culturali, filosofici, politici e sociali di tipo particolaristico e quelli di tipo universalistico sono recepiti nella costituzione simbolica e pratica delle società europee. La questione, così posta, appare piuttosto semplice ma, in verità, essa è di estrema complessità. Infatti, sarebbe molto bello poter collocare, da un lato, le situazioni nelle quali domina l'orientamento particolarista e nazionalista e, dall'altro, quelle nelle quali prevale l'orientamento

universalista e cosmopolita. Dobbiamo invece fare i conti con realtà e posizioni contraddittorie, ibride e spesso confuse. Proprio questo, però, rende il nostro discorso ancora più attraente. Infine, non possiamo seguire una narrazione ben strutturata e continua e procederemo anche in questo caso mediante esempi.

Un primo caso di straordinario interesse è costituito da uno degli atti fondativi della modernità politica europea: la Rivoluzione francese. Alla base della Rivoluzione francese – lo abbiamo già visto – sta un orientamento universalistico e cosmopolita. Le dichiarazioni dei diritti non riguardano questo o quello ma gli tutti gli uomini; le dichiarazioni affermano “diritti umani universali”. E tuttavia, a veder bene, mentre si parla dell’*uomo* e del *cittadino*, si opera una drastica riduzione: i diritti non sono per niente universali; riguardano solo determinati uomini; le donne ne sono escluse⁶. Inoltre, la “nazione” è l’*origine* della sovranità; hanno diritti solo i suoi membri. Insomma, vi è un bel conflitto tra particolarismo e universalismo; tra nazionalismo e cosmopolitismo. La Rivoluzione francese, del resto, è un “evento epocale” [De Maistre 1793-1798, 112], “une grande époque”, e vi si svolgono conflitti di ogni tipo: il passaggio dal “feudalesimo” alla “modernità”, il conflitto tra liberalismo e democrazia, appunto, tra particolarismo (un universalismo moderato e parziale) e universalismo. Insomma si tratta di definire i confini della *nazione* nelle mani della quale – in questo i rivoluzionari sono d’accordo – sta la sovranità. Inoltre, altre ambiguità nascono dall’uso del concetto di “*peuple*”: appunto, chi è il popolo? Chi ne fa parte? Chi ne è escluso? E per quali ragioni? In alcuni momenti sembrava prevalere la linea universalista; nei fatti si è imposta la linea moderata. Infatti, dal cruento processo rivoluzionario – almeno nel breve periodo – alla fine si è imposta una concezione ristretta del “popolo”, coincidente con la classe dei proprietari, e l’universalismo è stato utilizzato come forma culturale di legittimazione dell’imperialismo francese in Europa.

Mentre in tutta Europa i vecchi assetti feudali della società sono sconvolti o dall’azione dell’esercito napoleonico o dalle borghesie locali, a livello culturale

6. Nel 1791 fu proposta per l’approvazione dell’Assemblea costituente dalla scrittrice Olympe de Couges la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Si tratta di un documento precocemente critico verso le tendenze particolariste annidate nella *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* del 1789. Tuttavia, dal punto di vista pratico, per il momento fu di nessun effetto.

si svolge un aspro confronto tra le diverse concezioni della società e tra i suoi propugnatori. Schematizzando si può dire che in questo periodo di rivolgimenti “epocali” si svolge in un primo momento una partita a due che poi diviene una partita a tre. Nel primo momento abbiamo, da un lato, la conservazione dei vecchi equilibri e, dall'altro, la ricerca di una “società nuova”; successivamente, all'interno dei novatori emergono due posizioni distinte: quella di quanti vogliono una società nuova fondata sui diritti umani e sul cosmopolitismo e quella di quanti vogliono società nuove fondate sulle caratteristiche particolari delle nazioni e dei popoli. Qui trae origine il conflitto tra cosmopolitismo e nazionalismo. Questo conflitto può essere studiato su due dimensioni: una teorica, di metodologia dello studio della storia, e una politica, riguardante gli assetti delle società. Cominciamo dalla questione metodologica.

4. Il conflitto tra particolarismo e universalismo: una prospettiva metodologica

Nello studio di F. Meinecke [1975] *Le origini dello storicismo*, viene rivolta una critica verso la ragione “universale e astratta”. Non si dice mai, però, quali sarebbero i responsabili di una concezione della ragione che ignora i particolari. Allora uno deve pensare che forse il bersaglio di Meinecke e degli storicisti siano Cartesio, Locke, Hobbes, con Grozio, Lepsius, oppure Voltaire o Montesquieu. Per congetture successive si può arrivare a pensare che per Meinecke e gli storicisti il problema non è tanto la “ragione universale e astratta” quanto il non aver portato l'attenzione sui popoli, le nazioni, le loro caratteristiche, in altre parole sul “carattere” e l’“anima” dei popoli.

Nella sua complessa indagine sulle correnti filosofiche antilluministe, *Les anti-Lumières*, Zeev Sternhell [2010] osserva, ad esempio, che Voltaire e Montesquieu si sono ben occupati sia dei “*moeurs*”, sia dell’“*esprit*” dei popoli. Nelle loro indagine comparative – nello spazio e nel tempo – le civiltà, i popoli e le nazioni vengono comprese nei loro tratti specifici in relazione ai tratti generali propri di altre civiltà, popoli, nazioni. Insomma, universale e particolare appartengono alla stessa *configurazione* concettuale e teorica. Infatti, non si può comprendere il caso particolare se non all'interno della “famiglia” dei casi a cui

appartiene⁷. Questo approccio ai problemi storici e, più in generale, la comparazione nelle scienze sociali, è rifiutato dallo storicismo romantico e dallo storicismo cosiddetto “comprendente”. Il caso singolo può essere compreso solo in se stesso. Come dice Herder [1774, 35; 1784-1791, 304], ogni popolo ha in se stesso la sua norma. Per giudicarlo, avrebbero poi detto agli storicisti di fine XIX secolo, occorre comprenderlo *dall'interno*. Pian piano, dunque, il riferimento al *tipico* e all'*universale* viene meno e l'individuale, il particolare, l'*unico* emerge come il solo oggetto degno di studio da parte delle scienze sociali.

Per avere un quadro più equilibrato della relazione tra universale e particolare nelle scienze sociali dobbiamo rivolgerci a G. Simmel e M. Weber. Simmel [1908], nel capitolo finale di *Sociologia*, si occupa del rapporto tra gruppo e formazione dell'individualità. Per certi versi anche lui sembra indulgere alla critica contro la “ragione astratta e universale”. La struttura profonda della sua teoria, però, contiene invece una tensione dialettica tra gruppo e individuo e tra particolarismo delle appartenenze e cosmopolitismo. Vi sono, secondo Simmel, due concetti di “individualismo”. L'uno è fondato sull'idea per cui “libertà e uguaglianza” sono perfettamente compatibili e mette l'individuo in relazione con l'umanità; l'altro, elaborato nel XIX secolo dal Romanticismo, pone l'accento sulla differenza tra individuo e individuo. Il primo concetto di individualismo ha come correlato un modo di sentire “cosmopolitico: perfino il raggruppamento nazionale retrocede rispetto all'idea dell'umanità”, e al posto dei diritti particolari dei ceti e delle cerchie si pone in linea di principio il diritto dell'individuo, che significativamente si chiama ‘diritto dell'uomo’, vale a dire quel diritto che scaturisce dall'appartenenza alla più ampia cerchia che si possa immaginare” [ivi, 617]. Nell'altro senso del concetto di individuo l'accento di valore “cade su ciò che li [gli individui] distingue” l'uno dall'altro [ivi, 618]. E questo favorisce “il nazionalismo e un certo illiberalismo” [*Ibidem*]. Secondo Simmel la soluzione non può essere trovata né nell’“individualismo dell'uguaglianza” e neppure nell’“individualismo della disu-

7. Per Montesquieu, come abbiamo visto, l'opera di riferimento è *L'esprit des lois*. Per Voltaire, l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* scritto tra il 1754-1758. Dunque, non è vero che nella loro storiografia gli illuministi non si siano occupati dei popoli e dei loro costumi. Essi l'hanno fatto con una metodologia comparativa senza l'esaltazione “nazionalistica” del XIX e della prima parte del XX secolo.

guaglianza". "Queste due forme di individualismo s'incontrano, nella loro fondamentale antitetività, in un punto: ognuna di esse trova la possibilità del proprio sviluppo nella misura in cui la cerchia intorno all'individuo le concede, con il proprio ampliamento quantitativo, lo spazio, lo stimolo e il materiale necessario" [ivi, 619]. La tensione verso l'universalità trascende la limitatezza delle cerchie sociali di appartenenza e costituisce l'orizzonte per l'affermazione degli individui come un *unicum* e nello stesso tempo come l'*universale*, come l'individuo appartenente a particolari cerchie sociali e, nello stesso tempo, come membro dell'umanità. Il cosmopolitismo, in questo modo, da concezione astratta diviene una vena interna alla grandezza delle cerchie sociali e umane. In altri termini, Simmel vede crescere le possibilità di cosmopolitismo con il crescere della dimensione quantitativa dei gruppi sociali e umani. Le scienze sociali in questo caso devono seguire il doppio movimento nel quale l'individuo diviene tale e, nello stesso tempo, un essere universale.

Max Weber compie lo stesso percorso non solo sul piano teorico ma nel vivo della ricerca empirica, nell'analisi concreta del rapporto tra "tipico" e "individuale". Anche il suo è un tentativo di far comprendere come il tipico sia indispensabile per comprendere l'unico. Nella *Sociologia della religione* [Weber 1920], ad esempio, Weber elabora complesse strategie cognitive per far emergere i tratti della civiltà "occidentale" attraverso il confronto con la civiltà cinese e con la civiltà indiana. Deve impegnarsi molto per far emergere i complessi processi di razionalizzazione o le diverse razionalizzazioni che hanno prodotto civiltà al tempo stesso simili e diverse tra loro. Il concetto chiave dell'analisi weberiana è quello di "razionalizzazione", di cui la razionalizzazione cristiano-calvinista, confuciana o buddista sono casi specifici. Senza il "tipo ideale" della razionalizzazione non si possono comprendere le diverse forme di razionalizzazione che producono civiltà particolari. E, al contrario, l'analisi delle differenti razionalizzazioni specifica il concetto stesso di "razionalizzazione", rendendolo più articolato e ricco di elementi. Infatti, allo *stesso problema*: la sofferenza umana sentita come *ingiusta*, il confucianesimo, il buddismo e l'induismo, e il cristianesimo danno *risposte differenti*. Ci troviamo di fronte ad una famiglia di casi, l'uno diverso dall'altro e tutti riconducibili a tratti comuni, la "famiglia", appunto, della razionalizzazioni e delle giustificazioni dei fatti sociali e umani. Tuttavia, nonostante il tentativo

di mettere sui piedi buoni la configurazione universale-particolare, il periodo storico 1800-1950 può essere caratterizzato come l'epoca nella quale, almeno in Europa e in Occidente, il particolare ha dominato l'universale. Una parte delle scienze sociali ha infatti elaborato e praticato il “nazionalismo metodologico”⁸.

5. *Il conflitto delle modernità*

Questa vicenda – come abbiamo già detto – non presenta solo aspetti metodologici e analitici. Non ci si confronta in astratto per affermare l'uno o l'altro dei paradigmi delle scienze sociali. L'uno o l'altro approccio sono legati a posizioni filosofiche, ideologiche e politiche diverse e/o divergenti. La concezione e la pratica delle scienze sociali hanno un corrispettivo politico: il paradigma dell'uguaglianza rinvia al cosmopolitismo; il paradigma della differenza al nazionalismo. Tuttavia, neppure in questo caso è possibile costruire una tabella nella quale scrivere, da un lato, i cosmopolitici e, dall'altro, i nazionalisti. Certo, tuttavia, è il senso complessivo. Come a livello metodologico prevale il paradigma dell'unicità dell'oggetto dell'analisi storica e sociale, il “nazionalismo metodologico”, così a livello politico si afferma il nazionalismo e il cosmopolitismo viene relegato tra le aspirazioni filosofiche per lo più di anime belle. La questione può essere formulata così: quale Europa potevamo avere se avessero prevalso le correnti cosmopolitiche? E quale Europa abbiamo avuto dall'affermazione del nazionalismo?

Questa questione presenta uno straordinario interesse e vorrei ripercorrerla un poco per cercare di comprendere che, sebbene i rapporti all'interno della configurazione cosmopolitismo-nazionalismo con il tempo siano cambiati, siamo però ancora dentro quella configurazione; anzi, a gettare lo sguardo fuori dall'Europa, si viene colpiti dalla diffusione di uno “spirito” nazionalistico nel mondo contemporaneo (Cina, India, Usa e perfino in paesi emergenti come il Brasile). Si tratta infatti di qualcosa di più complesso di quanto a prima vista potrebbe sembrare.

8. U. Beck critica in modo radicale il “nazionalismo metodologico”. Nel suo saggio *Che cos'è la globalizzazione* [2000, 40] fa risalire il concetto all'opera di A.D. Smith [1979]. Il concetto e la critica al paradigma del “nazionalismo metodologico” si può ritrovare già nella *Introduzione* alla seconda edizione del 1969 di *Über den Prozess der Zivilization* di N. Elias [1969].

La modernità si caratterizza sia come processo di intensificazione di relazioni all'interno delle singole società, sia come ampliamento delle connessioni globali. Perciò, visto dall'interno, il processo appare come creazione di *omogeneità*: nel proprio territorio lo stato controlla sempre più i processi sociali e culturali, cercando di creare unità sempre più coese dal punto di vista culturale; in altre parole, creando identità *nazionale*. Se invece si guarda alle relazioni esterne delle entità politiche create nella modernità, si può vedere la costruzione di un sistema globale dentro il quale gli stati-nazioni svolgono ruoli a seconda della loro potenza. Perciò, non dovrebbe sorprendere la constatazione secondo la quale, mentre si costruisce una società globale, si struttura pure il sistema degli stati nazionali⁹. Quando si agisce nella sfera globale si opera nella sfera dell'universale. In questo caso i singoli attori politici – gli stati-nazione – rivendicano il loro ruolo di portatori di valori universali. Con questi, inoltre, legittimano il loro ruolo egemonico nel sistema globale o rivendicano autonomia dalle egemonie reali esistenti o pretese. Più concretamente è accaduto che gli attori più forti nella scena globale hanno proclamato come “universali” i “propri” valori e con questo hanno legittimato il loro dominio sul mondo o su sue parti. Quando invece si agisce nella sfera locale, si rivendica la propria differenza rispetto agli altri. Questa rivendicazione serve sia per legittimare la propria superiorità verso gli altri – e legittimare su questa base le proprie pretese di egemonia –, sia, da parte dei più deboli, per sottrarsi ai progetti di dominio dei più forti.

Questo intreccio tra universale e particolare struttura sia i processi storici reali, sia la riflessione teorico-politica. Per illustrare tale inestricabile intreccio tra universale e particolare, tra cosmopolitismo e nazionalismo (-razzismo) possiamo rivolgerci un momento alla figura probabilmente più emblematica della modernità culturale d'Europa: I. Kant. Negli ultimi tempi – parlo di decenni e non di anni – Kant è stato molto valorizzato per il suo cosmopolitismo. Tutti, credo, me compreso, hanno preso in mano il *Progetto per la pace perpetua* e ne sono restati affascinati. Dopo più di due secoli, ci troviamo di fronte ad un testo ancora fresco

9. Una riflessione attenta a questa doppia strutturazione del mondo moderno si può trovare in Conrad, Eckert, Freitag. In particolare, questi autori ritengono che via sia un “Globale Horizonte der Nation” e un processo globale di costituzione della nazione [Conrad, Eckert, Freitag 2007, 34-37].

e attualissimo, nonostante la complessa e a volte astrusa argomentazione kantiana. Nella sempre più forte presa di coscienza di vivere in una società globale i riferimenti al diritto cosmopolita di Kant sono veramente una stella polare. E tuttavia è lo stesso Kant che – *Von der verschiedenen Rassen der Menschen* [1775]; *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* [1785]; *Physische Geographie* [1802] – elabora una complessa teoria dell'umanità: *il genere umano è unico ma strutturato secondo parti (le razze) gerarchicamente ordinate secondo il loro livello di civiltà*. Pur riconoscendo che i cinesi sono un popolo, in quel tempo, ricco e civile¹⁰, il più alto livello di civiltà, afferma Kant, è stato raggiunto dalla “razza bianca”. Non mi interessa discutere se questo giudizio, quando Kant scriveva, fosse vero o infondato (a dire il vero, il dibattito sulla *grande divergenza* Cina-Occidente rileva che, ancora alla fine del XVIII secolo, la Cina era avanti all'Europa proprio in termini di livello di civiltà). Mi sembra interessante invece vedere quanto nella sua testa confluissero diversi problemi a cui egli cerca di dare una soluzione logica. Inoltre, la sua concezione gerarchica non riguarda solo le “razze” ma anche i popoli. Perciò, nella civiltà europea gli inglesi e i francesi sono i più civili di tutti (non si esprime sui tedeschi per “conflitto di interesse”, diremmo oggi), poi vengono gli altri, i meridionali: italiani, spagnoli, greci e così via. Inoltre, all'interno dei singoli paesi, la gerarchia colpisce anche i diritti di cittadinanza: le donne, gli operai, etc., non possono aver diritto di voto perché non sono *indipendenti* per la loro vita ma dipendono da altri.

In verità, Kant è il crocevia, il punto di snodo tra i tentativi di elaborare una visione dell'uomo del XVIII secolo – a cui abbiamo già fatto cenno sopra – e la teoria dell'umanità del XIX e del XX secolo.

La prima proiezione verso il futuro è rappresentata dal suo allievo: J. G. Herder. Non si deve tuttavia creare l'impressione che il rapporto tra Kant e Herder sia stato idilliaco. Tutt'altro¹¹. È indubbio però che Herder riprenda il discorso kantiano

10. “Im nördlichen Teile dieses großen Reiches ist die Winterkalte starker, als in einem gleichen Parallel in Europa. Dieses Reich ist ohne Zweifel das volkreichste und cultivirteste in der Ganzen Welt. Man rechnet in China so viele Einwohner, als in einem großen Teile der Übrigen Welt“ [Kant 1802, 377].

11. Kant ad esempio non condivide la concezione della storia proposta da Herder nella sua *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* e la critica nella recensione dell'opera [Kant 1977, 797-806].

sulle razze e sulle civiltà, aggiungendovi di suo una forte critica dell'illuminismo e sviluppando la connessione tra più alto livello di civiltà e nazioni germaniche. Con Hegel questa linea raggiungerà la sua consacrazione. Pur riconoscendo che la civiltà è nata in Oriente – su questo Herder e Hegel si esprimono quasi con gli stessi termini – e che ogni popolo prende tratti di civiltà da altri popoli e li rielabora in modo originale, il più alto livello di civiltà – si dice – è stato raggiunto nel cristianesimo così come si è realizzato *nelle nazioni germaniche* [Hegel 1830-1931, I, 46]. In tutti questi autori – Herder e Kant, ma anche Hegel – l'esito nazionalistico è mitigato dall'universalismo cristiano. Pertanto, se la prospettiva cosmopolitica indubbiamente arretra, non scompare mai del tutto dall'orizzonte. D'altronde, Napoleone in nome degli ideali universali della Rivoluzione francese ha cercato per circa quindici anni di costruire un "impero universale" in Europa. La reazione britannica, russa, austriaca e tedesca (ma anche italiana e spagnola) in qualche modo era giustificata proprio dall'espansionismo francese. Il problema qui è se Napoleone fosse un esponente del cosmopolitismo oppure l'espressione della soluzione "moderata" del problema dell'universalismo e un travisamento e un "tradimento" del cosmopolitismo stesso.

Vi è tuttavia un altro fronte da esplorare: quello dell'universalismo all'interno delle società. Già all'interno della costituente francese seguita alla Rivoluzione del 1789 s'è posto il problema dei confini del "popolo". Chi ne è membro, chi ne è fuori? Il dibattito è stato molto aspro e intenso [Gauchet 1989; Rosanvallon 2011] ma la conclusione non ha sposato l'universalismo dei diritti. Donne e classi non possidenti sono escluse dal cerchio dei diritti politici e della cittadinanza. Si potrebbe dire, modificando un po' lo schema di T. H. Marshall, che, *per gli uomini*, comincia il secolo dei diritti politici. *Per le donne* la stagione dei diritti politici non comincia ancora. E quando comincerà, avrà una diversa scansione [Rodríguez Ruiz, Rubio Marín 2012]. Prevale insomma la *linea possidente* giustificata con dovizia di argomenti da Kant nei suoi scritti politici: donne, garzoni, quanti non sono *indipendenti* non possono partecipare alla vita politica. Come nell'antica Atene [Arendt 2005] sono cittadini soltanto quanti hanno altri che procurano loro i mezzi per vivere. Si innesta qui la *grande divergenza* all'interno della modernità: da un lato la costruzione di società moderna senza universalismo dei diritti; dall'altro un'opposizione che fa dell'universalismo dei diritti e della de-

mocrazia l'obiettivo delle sue lotte. In altri termini, abbiamo due configurazioni politiche, entrambe *moderne*. La prima – *Modernità I* – è fondata sulla costellazione *Stato-cittadinanza-democrazia*; la seconda – *Modernità II* – sulla costellazione *Stato-nazione-Etnia* (razza). La *Modernità I*, se vogliamo usare un'espressione corrente, è stata a lungo all'opposizione. La cittadinanza come espressione di fondamentali diritti umani si è imposta lentamente nel corso dei secoli XIX e XX. La democrazia politica ha avuto le stesse peripezie. La *Modernità II* ha invece trionfato, sia nella fase successiva alla Rivoluzione francese, alleandosi con i residui feudali presenti nelle società europee, sia nella fase della "mobilitazione delle masse", alle quali propone una democrazia "plebiscitaria" e "simbolica" [Mosse 1975]. L'Europa di questo lungo periodo è, dunque, l'*Europa delle nazioni*, in perenne conflitto tra loro. La guerra civile europea può allora essere la cifra per interpretare la modernità europea vittoriosa sul cosmopolitismo e l'universalismo dei diritti. Il nazionalismo e il cosmopolitismo convergono però in un punto: nel legittimare su basi differenti la *superiorità* della civiltà europea e il diritto delle nazioni e dei popoli europei a costruire i loro imperi. Insomma, se all'interno dell'Europa le due modernità si oppongono l'una all'altra, nei confronti delle altre civiltà adottano lo stesso atteggiamento. Perfino i diritti umani vengono utilizzati dalle classi dirigenti europee per giustificare l'imperialismo.

Questa struttura delle relazioni tra l'Europa, prima, e l'intero Occidente, dopo, con le altre civiltà e con i paesi del cosiddetto "terzo mondo" si è mantenuta fino a qualche decennio fa. Ne possiamo dare due esempi. Il primo riguarda la politica della Banca mondiale e del Fondo Monetario Internazionale. Gli Stati Uniti d'America, mediante queste due istituzioni, hanno imposto il modello del mercato e della democrazia politica ai paesi che hanno avuto bisogno di aiuti finanziari per il proprio sviluppo. Il secondo è stato perseguito dall'Unione Sovietica. Essa ha imposto ai paesi "socialisti" europei, ad alcuni paesi africani e perfino alla Cina¹² il proprio modello imperniato sull'economia pianificata e la

12. La Cina, con Mao-tze Tung, ha posto al centro della sua rivoluzione le élite intellettuali (il partito) e le masse contadine. Come modello economico, però, ha seguito il modello sovietico della pianificazione centralizzata, lo sviluppo fondato sulla grande industria, il ruolo centrale del partito comunista nella gestione dell'economia, della politica e della società. Solo negli anni settanta del XX secolo, dopo ripetuti fallimenti, i cinesi abbandonano questo modello per cercare una propria via alla modernizzazione.

dittatura del proletariato. Mentre nei decenni successivi alla catastrofe della seconda guerra mondiale a livello mondiale si svolge il confronto tra questi modelli di società, economia, cultura e umanità prodotti – è bene ricordarlo – in Europa e in Occidente, alcuni paesi europei cominciano a prendere coscienza del vicolo cieco in cui il nazionalismo li ha cacciati. Si riattiva, allora, l'altra corrente della modernità – la *Modernità I* – per “aprire le nazioni” alla cooperazione tra loro e per la pace nel mondo.

6. *La costruzione della nazione europea e le scienze sociali*

L'età del nazionalismo non è tuttavia conclusa. Se la corrente cosmopolita e universalista ha guadagnato una posizione migliore sulla scena della storia, l'Europa si trova di fronte a dilemmi nuovi: se e come aprire la sovranità delle nazioni ad una sovranità più ampia; come aprirsi non verso un cosmopolitismo capace di fondare un *governo mondiale*, ma verso uno spazio politico europeo sovraordinato agli spazi politici nazionali. Infatti, siamo ancora ben dentro la configurazione cosmopolitismo-nazionalismo. Il processo di costruzione dell'identità politica europea oscilla verso le due costellazioni. Vi sono periodi di maggiore disponibilità a cedere sovranità *nazionale* all'Unione Europea ed altri di tentazioni di riappropriazione anche della sovranità ceduta.

Le scienze sociali, liberate dal nazionalismo metodologico, possono dare un proprio contributo a porre in maniera più equilibrata i problemi che nascono sia lungo il percorso della costruzione di un più avanzato livello di integrazione, sia sulle conseguenze di una decostruzione oppure del fallimento dell'Unione Europea. Nelle ricerche delle scienze politiche e sociali sulla costruzione dell'Europa politica si possono distinguere tre grandi periodi. Il primo riguarda la lunga elaborazione teorica, in termini di storia delle idee politiche, nella quale si è cercato di dimostrare l'esistenza di un'Europa culturale capace di risolvere i conflitti prodotti dal nazionalismo degli europei. Sono state prima voci piuttosto solitarie, soprattutto nel periodo del trionfo delle nazioni, poi sempre più numerose, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale. Verso la fine del XX secolo, con l'intensificarsi delle politiche di integrazione e con la creazione dell'Unione

Europea, l'attenzione si è rivolta al processo di creazione dell'Europa portato avanti dall'Unione. Sono stati messi al centro delle analisi teoriche e delle ricerche empiriche i processi di costruzione di una *nazione europea* da parte delle istituzioni dell'Unione. L'obiettivo di questo tipo di ricerca è consistito nell'osservare se e come le società europee venivano trasformate *dall'alto*, come reagivano alle politiche di integrazione portate avanti dall'Unione, se si creava una società europea oltre le nazioni e di quale genere fosse. Nell'ultima fase, grosso modo dagli anni duemila in poi, sono state progettate e realizzate ricerche che hanno messo al centro dell'attenzione i cittadini europei. Sono state messe sotto osservazione non più e non tanto i processi istituzionali di costruzione *dall'alto* della *nazione europea*, ma le dinamiche sociali e culturali del *divenire europei* delle popolazioni dei singoli paesi dell'Unione. Queste ricerche, per quanto eterogenee e condotte con diversi metodi e riguardanti aspetti differenti della vita delle persone, hanno messo in luce due fatti di grande interesse. Il primo riguarda l'esistenza di un diffuso processo di costruzione *dal basso* di una società o di forme di vita sociale *europee*. Se si guarda al movimento delle persone, dei giovani soprattutto, questa dimensione *europea* della vita degli individui appare estesa e profonda. Siamo tanto *europei* da essercene dimenticati. Oppure, detto altrimenti, l'Europa è diventata un riferimento ovvio, scontato. È il contesto nel quale si svolge la nostra vita, sia che noi ne siamo consapevoli sia che neppure ci pensiamo. Le stesse forti critiche contro l'Unione dimostrano per via negativa quanto essa sia divenuta punto imprescindibile delle vite degli individui.

Siamo arrivati al punto in cui la costruzione dell'Unione degli anni novanta del secolo scorso non va più bene. È cominciata di nuovo una discussione su quale Europa o Unione Europa dobbiamo avere: l'Europa delle nazioni, come grosso modo abbiamo avuto fino a qualche decennio fa; oppure l'Unione Europea, debole e senza poteri, con l'unificazione monetaria di una sua parte; oppure una Unione Federale Europea con una costituzione e un parlamento vero, con un esecutivo federale e le istituzioni tipiche di una repubblica federale. Infine, l'Europa è nello stesso tempo *speranza* e *minaccia*: speranza, per quanti vedono solo in uno stato europeo forte e integrato la via per risolvere i problemi delle diverse società nazionali; minaccia, per quanti temono di perdere identità nazionali, regionali, locali. Come si può comprendere, l'orizzonte cosmopolita dona senso

alla speranza di costruire sulle nazioni *nazionali* una *nazione europea*; l'orizzonte nazionale vede il processo di costruzione dell'Europa politica come una minaccia per le differenze etniche e culturali dei singoli popoli europei. Un altro e importantissimo aspetto emergente dalla ricerca sociale e politica riguarda il cosiddetto *deficit* di democrazia delle istituzioni europee. La critica verso l'Unione europea per il suo *deficit* di democrazia viene usata in un doppio senso. Alcuni agitano questo argomento per dire che, con la sua carenza di democrazia, l'Unione Europea limita e opprime le libertà delle popolazioni europee. Altri invece con lo stesso argomento sottolineano il punto di vista opposto: occorre dare una legittimazione democratica all'Unione Europea e ciò può essere fatto solo creando la Federazione degli Stati Uniti d'Europa. Dall'osservazione dei dati disponibili emerge ancora una volta la dialettica tra cosmopolitismo e particolarismo individuata da G. Simmel. Mettere in primo piano ciò che divide gli uni dagli altri porta ad una nuova esaltazione degli stati nazionali. Valorizzare i tratti comuni delle società, degli stati e delle forme di vita degli europei può consentire di individuare l'*area comune* che può essere la base di una *nazione europea*. E questa sarebbe una grande novità storica¹³.

La situazione, nonostante i tanti segni negativi, è ancora del tutto aperta. Vi sono infatti alcuni punti che diventano particolarmente critici. Ad esempio: per quanto si voglia criticare l'Unione Europea, nell'opinione pubblica europea sembra farsi strada la consapevolezza che gli Stati-nazione europei non sono più in grado di condurre alcuna politica di un qualche rilievo a livello mondiale. Vi possono essere ancora nostalgie per gli imperi del passato; vi può essere un senso di superiorità in chi ha esercitato per lunghi periodi l'egemonia nel mondo. Non si è però tanto obnubilati da non comprendere che il mondo è cambiato. Anche coloro che, come gli inglesi, stimano veramente poco l'Unione Europea,

13. Forse occorre un chiarimento sul concetto di nazione europea. Con questo concetto non intendiamo la nazione "etnica", ma la comunità di individui che hanno un insieme di tratti comuni (ad esempio, costituzione, forma di governo, determinati orientamenti culturali e stili di vita) e altrettante differenze. Come dimostra l'esperienza storica (ad esempio quella americana), non c'è bisogno di una comunità "etnica" per formare una nazione. I cittadini degli Stati Uniti non si sentono "americani" perché hanno la stessa origine etnica e culturale, ma perché vivono in una società nella quale il pluralismo etnico e culturale è parte di un sistema di diritti fondamentali condivisi.

vorrebbero abbandonare l'Europa per stringere più stretti rapporti con gli Stati Uniti. Altri vorrebbero liberarsi delle zavorre e costruire unioni più piccole e più virtuose. Infine, è diffusa la consapevolezza che il percorso a zig zag compiuto finora dall'Unione Europea sia incapace di tenere il passo delle potenze mondiali emergenti. Questo è comunque il quadro e il campo delle possibilità. Quale sarà in destino dell'Europa dipende soprattutto dagli europei. Se vorranno stare ancora di più insieme o se vogliono tornare alle separazioni, agli odi e alle violenze dei secoli precedenti, dipende solo da loro, non da altri.

Bibliografia

ARENDT, H.

2005 *Vita Activa*, Piper, München.

BECK, U.

2000 *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.

CONRAD, S., ECKERT A., FREITAG U. (HG)

2007 *Globalgeschichte*, Campus Verlag, Frankfurt a. Main.

ELIAS, N.

1969 *Über den Prozess der Zivilization*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

GAUCHET, M.

1989 *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris.

HEGEL, G. F. W.

1807 *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, Voll. 2, La Nuova Italia, Firenze, 1963.

1822-1823 *Filosofia della storia universale*, a cura di K. H. Ilting e H. N. Seelman, Einaudi, Torino, 2001.

1830-1831, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Lasson, La Nuova Italia, Firenze, 1941- 1963.

HERDER, J. G.

1774 *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Humanität*, Reclam, Stuttgart, 2007.

1784-1791, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari, 1992.

HONNETH, A.

2010 *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.

2002 *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano.

1993 *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

HUME, D.

- 1742 *On National Characters*, in D. Hume: *Essays: Moral, Political, and Literary*, Edited by E. F. Miller. Liberty Fund, Inc., Indianapolis (IN), 1987.

KANT, I.

- 1775 *Von der verschiedenen Rassen der Menschen*, in I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichte-philosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt a. Main, 1977.
- 1785 *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* in I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichte-philosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt a. Main, 1977.
- 1795 *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichte-philosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt a. Main, 1977.
- 1802 *Physische Geographie* (im Auftrag Kants von Friedrich Theodor Rink nach Vorlesungen erstellt), 2. voll., Göbbels und Unzer, Königsberg 1802.
- 1977 *Schriften zur Anthropologie, Geschichte-philosophie, Politik und Pädagogik*, Suhrkamp, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt a. Main.

LEIBNIZ G. W.

- 1987a *La Cina*, Spirali edizioni, Milano. Questi scritti sono tratti da Gothofredi Guillelmi Leibinitii opera omnia, Tomi quarti pars prima. Genevae, apud Fratres De Tournes, MDCCLXVIII.
- 1987b *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, L'Herne, Paris. Questi scritti sono tratti da Gottfried Wilhelm Leibniz (ed.), *Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura*, 1697.

LENTINI, O

- 2003 *Saperi sociali, ricerca sociale 1500-2000*, Angeli, Milano.

LOCKE, J.

- 1689 *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Edizioni Plus, Pisa, 2007.

MAISTRE, J. DE

1793-1798 *Ecrits sur la Révolution en France*, textes choisis et présentés, par J-L. Darcel, PUF, Paris, 1989,

1794-1795-1796 *Des origines de la souveraineté*, Editions des regionalismes, Monein, 2005/2010.

MEINECKE, F.

1975 *Cosmopolitismo e stato nazionale*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.

MONTESQUIEU,

1748 *L'esprit des lois*, 2 voll., Gallimard, Paris, 1995.

MORAVIA, S.

1978² *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Sansoni, Firenze.

MOSSE, G. L.

1975 *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1812-1933)*, il Mulino, Bologna.

NEEDHAM, J.

1954 *Science and civilisation in China*, First vol., Cambridge University Press, Cambridge (tr. Einaudi, Torino, 1981).

1962² *Science and civilisation in China*, Second vol., Cambridge University Press, Cambridge (tr. Einaudi, Torino, 1983).

1976 *Science and civilisation in China*, Third vol., Cambridge University Press, Cambridge (tr. Parte prima, Einaudi, Torino, 1981; Parte seconda, Einaudi, Torino, 1986).

RICCI, M.

2000 *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Quodlibet, Macerata.

RODRÍGUEZ-RUIZ, B., RUBIO-MARÍN, R. (EDS)

2012 *The Struggle for Female Suffrage in Europe Voting to Become Citizens*, Brill, Leiden.

ROSANVALLON, P.

2011 *La société des égaux*, Seuil, Paris.

SIMMEL, G.

1908 *Sociologie*, Dunke & Humblot, Berlin (tr. it., *Sociologia*, Edizione di Comunità, Milano).

SMITH, A.

1776 *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Utet, Torino, 2005.

SMITH, A. D.

1979 *The Nationalism in the Twentieth Century*, Martin & Robertson, Oxford.

STERNHELL, Z.

2010 *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Gallimard, Paris.

VOLTAIRE

1754-1758 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 2 voll., a cura di R. Pomeau, Bordas, Paris, 1993.

WEBER, M.

1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen (tr. *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 2002).

VINCENZO CICCHELLI

Living In A Global Society, Handling Otherness: An appraisal of Cosmopolitan Socialization

Il mondo è come l'impressione che lascia il racconto di una storia¹
(Yogavāsistha, 2, 3, 11, in Roberto Calasso, Ka, 2002)

1. Introduction

The question addressed in this paper is both general and specific. It is general because it inevitably covers a number of commonalities that are shared by authors who are actively engaged in promoting cosmopolitanism. It is specific because I am concerned with the operationalization of the cosmopolitan perspective that has become widely popular in sociological literature and has known an upsurge of interest over the last two decades. It is worthwhile to consider in which way and to what extent cosmopolitanism is a heuristic perspective for generating specific empirical studies. Drawing on both theoretical and empirical research, I will show there is some credence to the view that the cosmopolitan sociology helps us to understand how individuals relate to globality and its outcomes [Cotesta, Cicchelli, Nocenzi 2013]. This refinement is accomplished by focusing on the processes and the outcomes of the cosmopolitan socialization.

1. The world is like the impression left by the telling of a story.

Assessing cosmopolitan socialization as a grounded approach requires a clear sense of what it means in order: a) to see what are the best ways of achieving its ends and operationalize it; b) to distinguish analytically cosmopolitanism from an overlapping concept such as universalism; c) to displace the aloof, globetrotting bourgeois image of cosmopolitanism [Vertovec, Cohen 2002] and move toward an “ordinary cosmopolitanism” [Lamont, Aksartova 2002]. For achieving these aims, I will firstly draw cosmopolitanism on the dialectic between universalism and particularism in order to differentiate the cosmopolitan turn from other in-vogue perspectives dealing with cultural diversity, and alterity. In this vein, universalism should be seen as a key analytical presupposition rather than an “externally imposed normative outcome” of cosmopolitan approaches [Chernilo 2012] or as a synonymous with the most European universalizing pretensions. Secondly, I will propose a specific approach of cosmopolitan socialization for outlining how people engage with globalization [Cicchelli 2013], by exploring the role played by the multifarious contacts with otherness that occur in the global society. This latter issue is frequently ignored in empirical research on cosmopolitanism, even though it should be at its very heart. What are the ways in which cosmopolitan practices and identities take shape in a global society? How do individuals live their globally enmeshed lives and handle the seemingly pervasive alterity? In trying to suggest provisional answers to these demanding questions: 1) I take a distinctive position in the analysis of cosmopolitanism that I consider a learning, tangled and reversible process - e.g. as a spirit or a mind that people acquire through actual, virtual, or imagined contact with alterity, rather than a substantive property or disposition [Cicchelli 2012]; 2) I distinguish four pillars of cosmopolitan socialization, conceived as distinctive ways of handling otherness and as distinctive expressions of the cosmopolitan spirit: esthetic, cultural, political and ethical. In brief, I join the need, claimed by Zlatko Skrbis and Ian Woodward [2013], ‘to continue to look for the manifestations and possibilities of cosmopolitanism in everyday people and humble ordinary encounters’.

2. *The specificity of cosmopolitanism*

There is a revived interest in cosmopolitanism today. Powerful and compelling as it is, cosmopolitanism should be approached with care, lest it turns into an autopoietic narrative, separated from empirical evidences. Cosmopolitanism invites more controversy than consensus [Skrbis Woodward 2013] and, even for sympathetic souls, it “poses a congeries of paradoxes” [Appiah 2005, 214]. Despite scholarly debates surrounding it, the renaissance of cosmopolitan perspective occurs along with the expansion in the global movement of capital, commodities, people, ideas, and images. A cosmopolitan outlook for studying the dynamics of globalization of contemporary societies is justified by two interrelated arguments: on one hand, the intermingling of cultures and identities [Beck 2006] that are shaping the lives of contemporary individuals – as people are being confronted with cultural differences – yet on the other hand, claim for improving the transnational governance of the global risks. In this sense, the estimations of cosmopolitanism are “both moral and normative - relating to views about how social life and politics should be organized – as well as empirical – pertaining to the reality of social processes and human endeavors” [Holton 2009, 2]. In this paper, I am inspired by considerations taken from cosmopolitanism conceived as an analytical tool. The usefulness of a cosmopolitan outlook is to take advantage of the global interconnectedness, and to go beyond global studies, by approaching it in a specific way. As “the “global other” is in our midst” [Beck, Grande 2010, 417], it is consequently crucial a cosmopolitan approach be based on how otherness and plurality are handled by individuals, human groups and institutions.

What is the specificity of cosmopolitanism in comparison with other approaches related to cultural differences? In order to answer, it is of paramount importance to be aware of the complexity of the intercultural dynamics as three dimensions are embedded in the interplay between cultures [Todorov 1999]: an epistemological dimension (how to identify and interpret alterity in its peculiar and even odd manifestations, especially when compared to one’s own cultural code); an axiological dimension (to what extent to appreciate or reject the values of the others, to consider them as equal or unequal); and a

praxeological dimension (how to coexist with alterity, how to bridge-gap with others). Among these three dimensions, the axiological one has unmistakably played a great role in the way in which Western societies has interacted with otherness - this can particularly be stated in the history of colonialism at last since the great geographical discoveries of the late fifteenth and sixteenth centuries -, by considering it from a universalistic or particularistic stance. The question is therefore to what extent a cosmopolitan approach can contribute to go far beyond this historical aporia. In order to clarify this point, we shall have to examine what this aporia means.

Two kinds of universalism and particularism

It is frequently acknowledged that the universalistic perspective negates all differences, because it assumes that the society observed should conform to a dominant culture, just as the particularism makes it impossible to seek shared or common belongings because it posits the radical alterity of what is observed. It is generally understood the explicit premises of universalism and particularism are fallacious. However, neither universalism, nor particularism can be reduced to these two extremes. When someone comes into contact with a different cultural codes, the Ego can consider the Other as an extension of the Self, (as a variant of his or her own perfection), by negating any differences. This annexationist way of dealing with cultural difference can lead to a rejection of specific values of the Other, to a refusal of aspirations for autonomy, by imposing one's own cultural models due to an ethnocentrism that postulates their universality and their transposability. Nevertheless, the observer can rightly consider that the fact of postulating equality in kind is the best way to share with the Other a common humanity over and above all differences. As Robert Fine has correctly pointed out, "universalism has shown two faces to the world: one that embraces a universal conception of humanity and follows a logic of radical inclusion; the other that universalizes the self but particularizes the other" [Fine *forthcoming*].

Considering the Other as someone different from oneself can lead to two other opposing outlooks. First, the Ego can accentuate the alterity with the Other and go as far as to reject the Other along with his or her universe that is radically different from one's own. This assignation to difference can become ontological

and forbid therefore all possible forms of common (or shared) belonging – due to the incommensurability of the Ego and the Other. Emphasizing local, particular, exotic characteristics can lead Ego to validate an isolated conception of cultures that is cut off from all global references. The particularistic outlook has legitimized the establishment of a hierarchy between cultures, with one being judged inferior to the other. The history of European colonial empires, since the archetypal conquest of America, clearly displays that considering non-European peoples as ontologically different, and in most cases undeveloped, has led to create all kinds of protectorates, supervisions, and colonies. A civilizing mission (*mission civilisatrice*) is indeed unimaginable when the other cultures are considered as equal. In the case of ethnocide, the destruction of indigenous cultures has occurred under the thumb of colonial powers that considered them as not worthy of interest at the mirror of the Western civilization supremacy.

Second and conversely, the acknowledgment on the part of Ego of differences can mean he or she fully accepts the right to be what he or she is, independently from what the observer and the observed might have in common. In spite of recent transformations conveyed by intellectual movements, geopolitical and societal changes that challenge this stance and render its legacy uncertain, this is the best lesson given by the ‘cultural relativism’ when correctly understood: contrasting ‘the old ethnocentric, parochial confidence that one’s own tribe is a model for the species’ and fighting against the arrogance in the faith of the superiority of the Western civilization [Hollinger 2006, 169]. As an engaged project, cosmopolitanism pits itself against all iteratively regenerated forces of exclusion included those that re-appear under the aegis of “respect for difference” [Fine 2003]. In contrast to traditional universalistic approaches, cosmopolitanism emphasizes human unity as well as cultural particularities. This perspective conveys universal concern and respect for legitimate difference, an attitude of openness and responsibility towards the plurality of humanity, the fundamental tension between moral obligations to one’s local origins and/or group membership and to the rest of the world. Insofar as the basic presupposition of a cosmopolitan perspective is that “the human species can be understood only if it is treated as a single subject, within which all forms of difference are recognized and respected but conceptualized as internal to the substantive unity of all human beings” [Fine

2007, X], combining the universal and the particular is uncontroversially the task of a cosmopolitan analysis [Cotesta 2012]. Plurality and common humanity are thought together, as the two faces of the same coin.

Beyond the aporia: imbrications and boundaries

Cosmopolitan theories proclaim of moving away from the rather reductive universalism-particularism aporia and going beyond the basic recognition of the existence of a common humanity and the call for respect of different cultures (however worthy these can be). Two avenues of research are proposed; both of them should being understood as a specific way in which cosmopolitanism provides a framework that challenges globalization. The first avenue is related to the dynamic of *glocalization*. In this vein, the analysis put forward by Jean-Loup Amselle [2001] on the imbrications of the universalistic aims of cultures and their particularistic location is especially illuminating on this point. According to this anthropologist, the expression of a particular culture and of a particular identity can only take place through the use of a shared code and when this expression is part of culture pursuing a universalistic aim. As paradoxical as it may seem, “the choice of a common yardstick such as Coca-Cola today, the Bible and the Koran in the past, represents the price different cultures must pay to break into the world market of identities” [24-25]. This means that to be able to express themselves and to reflect on themselves, cultures need to have a common reference and their identities are always defined within a larger framework. In other words, cultural expressions can be idiosyncratic, as long as globalized patterns are transformed into particular signs, and particular signs are translated into universal signs. “Far from constraining the existence of differences, universalism is the best way of expressing them. Today, as in the past, different identities are formed by shunts and connections through global signifiers” [49]. When correctly understood, universalism plays the role of an intellectual resource which, “far from being opposed to the identification of specificities and particularities, creates the very framework that makes such recognition acceptable and possible” [Chernilo 2012, 57].

The second approach involves following the way in which boundaries are being reframed by globalization processes. One of most striking paradoxes of

the cosmopolitan world is that the boundaries that separate and bind cultural identities, social groups, communities are becoming increasingly open, permeable, blur, and porous in one hand and more closed, rigid, bright, and firm on the other hand. In the field of international relations, far from an easy understanding and the transnationalization of ideas, globalization “seems to have highlighted what it is that people do not have in common and find dislikeable about each other” [Held 2010, 93]. Modern societies faced with globalization are also experiencing new forms of isolationism, as well as the national and regional management of populations [Turner 2007]. Self-determination, secure borders, geopolitical and geoeconomic advantage are the contemporary drivers of nationalism that place ‘an emphasis on the pursuit of the national interest above concerns with what it is that humans might have in common’ [Held 2010, 94]. Therefore, in a global society what is at stake is not hybridity, cross-pollination, global *mélange*, which is common throughout history, but “boundaries and the social proclivity to boundary fetishism” [Pieterse 2009, 4]. Rather than being eroded, boundaries are transformed by transnational processes [Rumford 2012].

3. Grounding cosmopolitanism

Cosmopolitanism is not only a philosophy of perpetual peace, a moral stand, a societal aspiration. Sociologists agree that it may also be expressed by a diverse array of practices spread around the world. Given this above shared view, an immediate question is how to operationalize and conceptualize cosmopolitanism for empirical research [Woodward, Skrbis 2012]. I will outline an agenda of issues related to the cosmopolitan socialization in an attempt to reinforce the current research conducted on lived cosmopolitanism. The aim here is to locate cosmopolitan theories in social actors’ experiences and move from cosmopolitanism as a theoretical perspective of the global society to the study of the tangible mechanisms that are building the lives of individuals in contemporary societies. Research has investigated how continuous exposure of individuals, communities and institutions to transnational phenomena leads to the emergence of a cosmopolitan outlook to the world. I attempt to test

this outlook in order to evaluate the degree to which it can shed light on the fundamental question that is the socialization of contemporary social actors to cultural differences.

3.1. *From cosmopolitanism to cosmopolitans*

Although this is a viable approach for assessing cosmopolitanism, it should be recognized that cosmopolitan socialization is a complex process and it is not easy at all to figure out the process that leads people to become – or not cosmopolitans. In spite of an abundant literature devoted to the cosmopolitan perspective, one can deplore the relative poverty of empirical studies [Saito 2011], especially dealing with cosmopolitan socialization processes. Even the most empirically documented research on cosmopolitanism does not inform us much on the real mechanisms that fashion cosmopolitan identities. We have in general lacked of a definition of what is - or should be - socialization beyond the boundaries of nation-state. Although the emergence of a cosmopolitan awareness is assumed as the logical consequence of the transnationalization of forces that mould our societies, socialization to differences remains the great unknown within empirical works in this field. Socialization still tends to be defined as the process which leads an individual to become a member of his or her society [Berger, Berger 1975]. If socialization means to link micro-world and macro-world – “first, socialization enables the individual to relate to specific individual others; subsequently, it enables him to relate to an entire social universe” [ivi, 76] –, a cosmopolitan approach should start by taking individuals as the proper object of moral concern, which means it should also take seriously the choices individual people make, including those related to lived culture, the global spread and hybridization of culture [Appiah 2005]. Cosmopolitanism ‘on the ground’ is far from a coherent philosophy and it is thus inadequate as a descriptive term for ordinary people’s imaginative and discursive interactions. Consequently, I propose to move toward the cosmopolitan socialization that is meant to follow the long, tangled, and reversible paths that lead people to produce or not universalistic accounts and cosmopolitan repertoires, to perform or not cosmopolitan cultures.

Two historical legacies: being open and belonging to the world

The discussion on cosmopolitan legacies in sociology is omnipresent but usually lacking in historical context. We receive images of cosmopolitanism from a variety of historical sources, but two interconnected legacies still feed our contemporary conception of what a cosmopolitan is or should be – according to the outstanding historical appraisal of this age-old thought by Peter Coulmas [1995]. On one hand, an individual is cosmopolitan ideally if he or she wants to be open to others, states that he or she is inclined to enter into contact with other ways of life and wants to visit other countries. The world is a field of experimentation without limits that the cosmopolitan crosses, explores, studies and travels through and observes. On the other hand, a cosmopolitan argues for some community among all human beings, regardless of social and political affiliation [Kleingeld, Brown 2006], and brings to the fore a strong concern for the fate of all humanity. Being cosmopolitan means to orient or aspire toward an ideal that transcends the immediate boundaries. The cosmopolitan behavior is conspicuously based on considering the world as a sphere of action and fulfillment where all people are equal and brothers to one another.

Consequently, openness to alterity is a commitment that coexists with the aspiration to go beyond particular allegiances in the name of a common humanity. These two prominent characteristics form undoubtedly an ideal type of what a cosmopolitan is supposed to be. They certainly stress the most salient and shared elements in Western historical imaginary of cosmopolitanism. Though, they cannot always be applied as they stand for capturing how cosmopolitan ideas, narratives and values are shaping everyday life experiences and practices and how ordinary individuals and groups are making sense of their identities and social encounters in ways that can be said ‘cosmopolitan’ [Nowicka, Rovisco 2009]. They are not sufficient for answering an array of questions that should be dealt with by a cosmopolitan socialization: What are the links between the feelings of national, transnational, local and global belonging? What remains unknown in this new injunction of accepting cultural differences, in the construction of one’s own identity? What are the foundations of cosmopolitan reasoning at work in individuals? What is brought into focus or blurred through the eyes of a

cosmopolitan? In short, and above all, what characterizes the learning experience regarding this relationship between the Self and the Other in a plural world?

Being cosmopolitan: in search of a definition

As soon as we try to operationalize the cosmopolitan outlook, a set of methodological problems arises that have not yet been solved. It is worth mentioning that in the literature the cosmopolitan condition takes the form of contradictory statements. Even though all human beings have to grips with the transnational reality in which they experience their lives, it would be both chimerical and naïf to believe that most of them establish open social ties with others, with more or less known or unknown people, and do not remain closed within relationships belonging to family, professional or local circles. It will obviously be misleading to believe that the global exposure to transnational phenomena generates *ipso facto* the inclination to cultivate a cosmopolitan stance. Living in a cosmopolitan world does not imply to automatically adopt the ideal typical cosmopolitan outlook toward it, or to clearly advocate a drive for realizing its ethical aspirations.

Conversely, although a consistent proportion of individuals are reluctant to see globalization as a beneficial movement and a positive driving force of progress [Eurobarometer 2010], it would be counter-intuitive to imagine that most of the inhabitants of the planet are totally closed to at least a vague curiosity toward international cultural products, foreign languages and other cultural codes. Espousing the idea that most people are able to develop a cosmopolitan outlook means to inevitably disclaim a strong definition of cosmopolitanism. Instead of restlessly trying to capture its 'pure' model, scholars should pay attention to the various manifestations of an 'impure' model of cosmopolitanism [Beck 2011]. As fascinating as it is, this option is not entirely satisfactory: adopting a weak definition of cosmopolitanism and keeping the openness to alterity as its core requirement may be so extensive that it equates this phenomenon to the night in which all cats are grey.

The extent – or not – of a global awareness among people is a glaring example of the methodological difficulties encountered when adopting a strong or weak definition of cosmopolitanism. For some academics, people now hold

'macrocosmic notions' [Scholte 2000, 73] and have an understanding of overlapping 'collective fortunes' which requires collective solutions [Held 2002]. From this point of view, a cosmopolitan is inclined to view world events in terms of connections. In spite of his distaste for globalization even an electrician - as reported by Nayan Chanda [2007, XII] – can witness a strong care for the health of the planet. These theoretical or anecdotal considerations on people's consciousness of living in a cosmopolitan world need some efforts at empirical demonstration. In spite of the multiple ways in which nations and peoples are increasingly bound together through complex chains of interdependencies, the primary concerns of most people's have a local character. There is a disjuncture between 'the pressing need for much greater collaboration alongside most peoples' preoccupation with their immediate lives and affiliations' [Kennedy 2010, 3]. People have limited capacity to think, feel or act as if the world mattered very much in their lives. For most of them, the solutions to the uncertainties they are currently facing (climate change, crime, infectious disease, financial stability, employment, social inequality and so on) should be solved by nation-states based policies. They claim for strongest national remedies.

Furthermore, academic discourses on being cosmopolitan are often ambivalent. Whilst a strong stance for cosmopolitanism, as opposed to a parochial outlook, is often seen as a positive attitude, it is also considered as the apanage of the winners in the global competition. Cosmopolitanism may reflect the ideology of an elite [Calhoun 2003] and the term seems "to embody a discredited Eurocentric and liberal ideology in a new and newly-dangerous guise" [Will 2010, 9]. Cosmopolitan figure often is negatively identified with the privileged mobile elite whose cultural curiosity reflects a lack of obligation to any community, a shallow concern for humanity and global issues. The cosmopolitan is consequently seen as a mobile 'voyeur', a 'parasite' or a 'cultural tourist' in the "restless pursuit of experience, aesthetic sensations and novelty, over duties, obligations and social bonds" [Featherstone 2002, 1].

Lastly, and more generally, cosmopolitan is often delineated as a highly open-minded person who delights in and desires to consume difference, especially at the occasion of international mobilities, border-crossing experiences or other forms of transnational social relations [Hannerz 1990]. It is precisely through "mobility,

reflexivity and an insatiable curiosity toward other cultures that the cosmopolitan acquires the competence to navigate in an increasingly diverse and hybridized global context” [Germann Molz 2005, 519]. Conversely, for another line of research, there are ‘ordinary’, ‘banal’ and ‘everyday’ forms of cosmopolitanism that can be also be found in individuals who have not travelled much in their lives. Universalistic accounts have been established even in working-class interviews [Lamont, Aksartova 2002]. These studies bring to our attention to the problems of reducing the analysis of cosmopolitan socialization to only international mobility, highbrows and upper classes and opening up the analysis to the cosmopolitanism of non-travellers [Woodward, Skrbis, Bean 2008], lowbrows and lower classes. In order to go beyond the limits of an infertile opposition between a strong/narrow/aristocratic/archetypal and a weak/extended/democratic/ordinary definition of cosmopolitanism, it will be crucial to assess the interplay between cosmopolitan and local attitudes, to find the degree and consistency of universalistic accounts and to make sense of the divergence between different forms of cosmopolitanism. Two possibilities have been explored. On one hand, to examine micro-level cosmopolitanism research seeks to elaborate finest criteria of being cosmopolitan and to identify set of variables that may predict belongings, attitudes, values and practices. On the other hand, investigations are based on the idea that cosmopolitanism requires us all “to negotiate our relationships to the communities we live in (or live in proximity to), our relationship to others, how these communities are bordered and bounded (or not), and how we move between them” [Rumford 2008, 14]. In both cases, translating the imbrication of universalistic aims of cultures and their particularistic location as well the complex dynamics of the shifting of boundaries into a socialization perspective means to investigate the mechanisms of multiscalar belongings and the ambivalences of the orientations toward otherness.

Cosmopolitans versus locals

Since Robert Merton’s classic investigation on patterns of personal influence in the small American town Rovere, cosmopolitans have been opposed to locals. The two ideal-types capture several dimensions of how human beings relate to the circles of sociality, from the narrowest circle to the broadest one.

Strictly speaking, the local is ‘parochial’ [Merton 1968, 447]. Conversely, the “cosmopolitan resides in Rovere but lives in the Great Society” [*Ibidem*], he is ‘ecumenical’. Some scholars have kept alive this seminal opposition, by retaining two salient points: capturing the cosmopolitan-local continuum through the lens of scales of belonging (local, national, transnational); sense of belonging is related to two irreducible ways of apprehending the world, by the ‘highest’ identification to a common humanity and by the ‘lowest’ attachment to a proximal community. The difference is that, when Merton conducted this research in 1950, cosmopolitanism was conceived as a stance beyond all merely local, whilst today it supposed to embrace all the Earth, thanks to the strength of global processes. Even in a more sophisticated way, we find this opposition in Victor Roudometof’s works. In a noteworthy paper [2005], the author attempts to operationalize this opposition. The hypothesis put forth is that cosmopolitans and locals occupy the opposite ends of a *continuum* consisting of various forms of attachment. They are hypothetically supposed to diverge with respect to the degree of attachment to a locality, to a state or country, to the degree of attachment to and support of local culture; to the degree of economic, cultural and institutional protectionism. All empirical works aiming at testing the cosmopolitan-local continuum has concluded cosmopolitans usually are rarer than locals. Besides, cosmopolitans have a higher educational attainment and a secular orientation than locals, they often are younger, more likely to be employed full time and to live in urban areas [Roudometof, Haller 2007; Olofsson, Öhman 2007].

Drawn on the World Values Survey [2005-8], a work tests cosmopolitan orientations, by taking into account indicators referring to trust in different people, tolerance towards diverse people, openness to diversity, international politics and decision making, and absence of nationalism [Pichler 2011]. The Author calls the first three indicators ‘ethical cosmopolitan orientation’ and the other ones ‘political cosmopolitan orientation’. The former set is strongly correlated with the presence in a country of press freedom, economic development and Cosmopolitanization Index – as it has been defined by Pippa Norris and Roland Inglehart [2009] –, whilst the latter one seems more associated to the social and political globalization of a country. Declaring oneself to be citizen of the world means to see it from the outer circle of humanity. This stance allows European cosmopolitan young

people: a) to display a greater tolerance toward immigration; b) to accept more often as their neighbors people who belong to cultural minorities or members of communities culturally different from them; c) to trust in supranational institutions of regulation and governance; d) to feel concerned about the living conditions of Europeans and all humans all over the world [Cicchelli 2014]. Highly heuristic as it is, the cosmopolitan-local continuum approach has been criticized as at best confusing geographical belonging and cultural attachment. Anna Olofsson and Susanna Öhman [2007, 881] argue that an individual can “be both locally attached in a geographical sense and at the same time open to foreign traditions, and vice versa”. They suggest to establish a typology based on the distinction between local-global attitudes and the sociocultural aspects of attachment. Four groups have been distinguished: local protectionists, open globals, global protectionists, open locals.

We can extend these considerations to the complexity of belongings. The cosmopolitan is not an individual without predicate, free of bonds and limitations [Coulmas 1995]. Nowadays more than in the past, being cosmopolitan means having roots and wings at the same time [Beck 2004]. Contemporary social actors seem able to perform multiple identities, to combine belongings at various scales, to have a strategic use of them. As brilliantly stated by Kwame Anthony Appiah [2005], each of us comes from a particular world, but belongs to other worlds as well. Instead of being conceived as opposed, cosmopolitanism and localism can be seen as strategies or tactics to be employed rather than fixed aspects of identity [Thomson and Taylor 2005, 328].

3.2. *Toward a cosmopolitan spirit*

As we have seen, opposing cosmopolitans to locals is both a tool and a threat to the analysis of cosmopolitan socialization. Portraying the opposition between these two ends of a continuum does not help us much: a) to capture how people combine attachments and cope with multiple and transnational dimensions of their everyday life; b) to see how people handle otherness; c) to dissipate the glaring paradox of an uneven openness of boundaries and their closing; d) to grasp the disjuncture between different dimensions of socialization. There is an alternative way to understand the cosmopolitan socialization processes that is

not focused on identifying peculiar or specific individuals portrayed as the ideal-types of cosmopolitanism or localism. Conversely, localism and cosmopolitanism must be understood as two 'sides of the same coin', playing out in unexpected ways [Thomson, Taylor 2005, 331]. This approach looks not for "fixed or stable attributes, but to the performative, situational and accomplished dimensions of being cosmopolitan" [Woodward, Skrbis 2012, 129]. Cosmopolitan socialization is therefore assumed as a complex process through which people acquire, display, and perform a cosmopolitan spirit.

Ambivalences

The forms of identification with humanity seem fractured by boundaries of self and others, threats and opportunities, and the value of things global and local, which means that most people are likely to be ambivalent cosmopolitans [Skrbis, Woodward 2007]. In a research on Erasmus students 'cosmopolitan virtues' [Smith 2007] exhibited by the young people interviewed are interpreted as features of a certain spirit [Cicchelli 2012]. This spirit can be revealed via an enthusiasm for openness, a taste for spending time with other people, and a desire to meet new and different persons. Nevertheless, the very same interviewees, at a different moment in an interview, can express annoyance or irritation at the behavior of the local inhabitants and refuse to frequent them, can reproduce stereotypical images and can cast aside desires of getting to know any further the local culture. Far from having an unconditional love for the Other, the cosmopolitan spirit displayed by these modern travelers does not exclude disappointments and ambivalences.

An open, tangled, reversible and unfinished process

These last considerations lead us to a point that matters a lot to me. The cosmopolitan spirit involves making judgments that can change and evolve, as well as a learning process of different cultural codes in a global society that is unfinished and reversible. Cosmopolitanism among students is both a characteristic they possess when they leave for abroad (because when interviewed they mostly declare that they are open onto the world and want to know other European cultures) and a learning process (because in their eyes

an Erasmus exchange is supposed to concretize this aspiration) by giving birth, revealing or validating their embryonic cosmopolitan virtues. It is possible to distinguish between students according to their specific amount of propensity to be cosmopolitan [Cicchelli 2012]. The stance adopted is orientated towards the realization of the processes of cosmopolitanization in the consciousnesses of social actors, the forming of cosmopolitan virtues through travel.

This education to alterity, which I have termed cosmopolitan *Bildung*, is less of a long-lasting and irreversible learning than an ambivalent and incomplete tentative to make a place for the other in one's identity. In most cases, the cosmopolitanism does not exclude a profound feeling of attachment to a culture with clearly drawn traits. It is the work of a social actor to drive his or her culture of belonging to a meeting with other limiting European cultures. What we learn from the interviews carried out in this survey is that in a world made of interconnected cultures, the feeling of familiarity with one's culture cannot be the only yardstick by which one can measure the whole reality. For most of these students it is possible both to feel attached to a particular local culture and to be willing to see himself or herself as belonging to other larger ensembles. They display an art of cultivating a culture of difference whilst maintaining a strong desire for universalism.

Capturing disjunctures: four pillars of the cosmopolitan socialization

Cosmopolitan socialization is a learning process, experienced by individuals regarding the transnational facets of the world that surround them, during which people learn – or refuse - to include permanently various forms of socio-cultural proximities with the other. This means we must use the appropriate methodological tools in order to determine the criteria that are necessary and at which point the cultural distance between the Ego and the Other becomes relevant, as well as to establish the mechanisms to measure how boundaries between groups of people become more porous or more rigid. More precisely, the process of building a cosmopolitan relationship with the world necessitates studying: 1) The place of the Other in contemporary identities and the management of plurality and cultural diversity; 2) the inscription of one's own belonging into a broader horizon and the recognition of the self in a common humanity.

This is the general framework for capturing the ways in which people learn to handle otherness and belong to humanity. But we shall adapt it to the various forms of people experiences, from everyday life to travel. It would be misleading to conceive of a coherently cosmopolitan socialization. In fact, it has been observed that there are disjunctures between the forms of cosmopolitan socialization. People seem more open-minded and increasingly sympathetic to cultural differences and otherness and at the same way more close-minded and even hostile to live in multicultural societies. There is a disjunction between the consumption of global cultural experiences that provides exotic resources with which we can enrich and diversify our bodies, private lifestyles, self-presentations and our determination to take moral responsibility for people far away [Kennedy 2010]. The picture emerging in empirical works reveals ambiguous trends. People can hold cosmopolitan orientations without having a strong sense of shared belonging [Pichler 2011, 40]. “Global warming is a convenient example of a threat to everyone that is difficult to engage from the point of view of any solidarity smaller than the species. But any solidarity capacious enough to act effectively on problems located in a large arena is poorly suited to satisfy the human need for belonging. And any solidarity tight enough to serve the need for belonging cannot be expected to respond effectively to challenges common to a larger and more heterogeneous population” [Hollinger 2006, XVI]. As cosmopolitan orientations do not necessarily go together, it seems valuable to distinguish four forms of understanding and handling otherness. They are made of an amount of global awareness, openness, reflexivity, belongings, and ambivalences. All of them are the outcome of encounters with cultural differences and imply negotiating with plurality and reshaping the relation to otherness. They are all related to the cosmopolitan socialization, but they function analytically at different levels. We can distinguish aesthetic, cultural, ethical and political cosmopolitanism. The two first forms refer especially to the plurality of the world, the other ones particularly to the question of a common humanity. In characterizing each of them, I will also address unanswered questions further research should try to take up.

Aesthetic cosmopolitan socialization can be understood as the taste of the Other. It refers to the willingness to consume foreign goods, such as music, cinema,

TV series, food, fashions and so on [Cicchelli, Octobre 2013]. From tropical fruits to home decorations, “notions of exotic and different become positively valued” [Woodward, Skrbis 2012, 128]. The consumers interviewed in Starbucks and Second Cup cafés “indicated that the presence of coffees from around the world, the ‘rich and earthy’ colors used in café decor, the sounds of ‘world’ music, and images of coffee growers elicited a cosmopolitan ‘feel’” [Bookman 2012, 252]. But what and how do people learn from cultural goods? How does people’s relationships with popular culture influence their reception and understanding of globality? Does the global circulation of popular culture help to cultivate cosmopolitan sentiments, or does it merely reproduce hegemonic mainstream?

Cultural cosmopolitan socialization is supposed to display willingness to learn from cultural codes. What matters here is the understanding of the Other. It refers to the links made by the social actor between expressions of his or her culture of origin with expressions of a different culture. The reflexive comparison between two (or several) cultural codes constitutes another alignment – along with the consumption – with injunctions resulting from the cosmopolitan world. Several questions arise. If we might define cosmopolitanism as the attempt of carrying one’s own culture to encounter other cultures, does cultural encounters blur the distinction between us and them? Does it mean people try to bridge-gap between them and others? What forms of mobility – corporeal, virtual and imagined – do people have and how are they related, if at all, to the development of cosmopolitan feelings?

Ethical cosmopolitan socialization denotes the care of the Other. Beyond its connotations of urban life and an appreciation for cultural difference, cosmopolitanism carries with it a strong ethical and moral imperative: an ethical responsibility to global problems beyond people own society and milieu. This form of socialization is intended to display the willingness to assume moral obligations owed to all human beings. To what extent are people concerned with natural or nuclear catastrophes, genocides, wars, revolutions, and diseases that affect socially, even geographically and culturally distant and unknown people? How to sustain a moral responsibility for human beings based solely on our

humanity alone, without reference to race, gender, nationality, ethnicity, culture, religion, political affiliation, state citizenship, or other communal particularities [Brown, Held 2010]. What is the role that Human and Cultural Rights should play?

Political cosmopolitan socialization is the political issue of dealing with cultural differences both inside society and beyond Nation-state borders. As multiculturalism has not provided an orientation toward cultural diversity strong enough to process the current conflicts and convergences that make the problem of boundaries more acute than ever [Hollinger 1995], what is a sustainable way to live together in our multicultural societies? How do people conceive hospitality as a universal concept? How do individuals negotiate across difference in order to coexist within a shared social space [Anderson 2011]? Moreover, if cosmopolitanism is a set of responses to the problem of international solidarity, the question is how to imagine and enhance them beyond national boundaries. How to conciliate belonging and solidarity? What kind of supranational institutions of regulation and governance are praised? What forms of awareness and empathy do people have regarding global political issues? Do people demonstrate a commitment to global issues and how are they acting on these values?

4. Conclusion

The point of most discussion is not to argue for or against cosmopolitanism but to explore finer points and meanings of cosmopolitan sociology. Based on empirically grounded research, this paper engages current debates and new research findings. It has outlined what an agenda of cosmopolitan socialization would consist of. The idea of cosmopolitan socialization is an attempt to provide a framework by which to consider how people engage with alterity. It provides, in my view, more adequate resources for making sense of our contemporary global lives. Due to the lack of research on socialization within studies of cosmopolitanism, we know neither the ideal and normative characteristics of

emerging transnational cultures, nor the possible behavioral codes and common transnational values which individuals use to identify themselves and to adjust their behavior. It remains difficult to ascertain how a feeling of local belonging is combined with a sense of loyalty or belonging to bigger ensembles. Nor do we know enough about what forms of tensions and rewards are associated with multiple identities.

This paper cannot possibly answer all these vast questions. Instead, it concentrates on the framework pertaining to the cosmopolitan practices. The main thrust of my argument is that in order to overtake this lack, we need a perspective on the study of socialization to otherness in order to: a) understand at which point the cultural distance between the Ego and the Other becomes relevant; b) establish the mechanisms to measure how boundaries between groups become more porous or more rigid; c) identify universalistic accounts among people in order to see whether and how a belonging to a common humanity is emerging.

References

AMSELLE, J.-L.

2001 *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris.

ANDERSON, E.

2011 *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*, W. W. Norton, New York.

APPIAH, A. K.

2005 *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton.

BECK, U.

2004 *The Cosmopolitan Turn*, in *The Future of Social Theory*, N. Gane (ed.), Continuum, New York, pp. 143–166.

2006 *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge.

2011 *Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk*, American Behavioral Scientist, 55, 10, pp. 1346–1361.

(undated) *For a cosmopolitan outlook*, <http://www.euroalter.com/2010/Ulrich-beck-for-a-cosmopolitan-outlook/>

BECK, U., GRANDE, E.

2010 *Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research*, The British Journal of Sociology, 61, 3, pp. 409–43.

BERGER, P., BERGER, B.,

1975 *Sociology. A biographical Approach*, Penguin Books, London.

BOOKMAN, S.

2012 *Feeling cosmopolitan: Experiential Brands and Urban Cosmopolitan Sensibilities*, in *Emotions Matter. A relational approach to emotions*, A. Hunt, W. Kevin, D. Spencer, Toronto University Press, Toronto.

BROWN, G. W., HELD, D.

2010 *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge.

CALHOUN, C.

2003 *"Belonging" in the cosmopolitan imaginary*, *Ethnicities*, 3, 4, pp. 531–568.

CHANDA, N.

2007 *Bound Together: How Traders, Preachers, Warriors and Adventurers Shaped Globalization*, Yale University Press, New Haven.

CHERNILO, D.

2012 *Cosmopolitanism and the question of universalism*, in G. Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London, pp. 38–46.

CICCHELLI, V.

2012 *L'esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*, Presses de SciencesPo, Paris.

2013 *How Do People Engage with Globalisation? A Cosmopolitan Socialisation Approach*, in V. Cotesta, V. Ciccchelli, M. Nocenzi (eds), *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

2014 *Appartenances et orientations cosmopolites des jeunes Européens*, *Agora Débats/jeunesse*, n° speciale 'Les Valeurs des jeunes Européens', 67.

CICCHELLI, V., OCTOBRE, S.

2013 *A cosmopolitan perspective of globalization: Cultural and aesthetic consumption among young people*, *Study of Changing Societies: Comparative and Interdisciplinary Focus*, 3, 7.

COTESTA, V.

2012 *Global Society and Human Rights*, Leiden, Brill.

COTESTA, V. CICCHELLI, V., NOCENZI, M., (eds.)

2013 *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

COULMAS, P.

1995 *Citoyens du monde. Une histoire du cosmopolitisme*, Albin Michel, Paris.

EUROBAROMETER

2010 *Public Opinion in the European Union. Report, vol. 2*, Eurobarometer 73, Brussels.

FEATHERSTONE, M.

2002 *Cosmopolis: an introduction*, *Theory, Culture & Society*, 19, pp. 1–16.

FINE, R.

2003 *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, *European Journal of Social Theory*, 6, 4, pp. 451–470.

2007 *Cosmopolitanism*, Routledge, London.

(Forthcoming) *Cosmopolitanism and antisemitism: two faces of universality*, in A. Marinopoulou (ed.) *On Cosmopolitan Modernity*, Continuum Publishers.

GERMANN MOLZ, J.

2005 *Getting a "Flexible Eye": Round-the-World Travel and Scales of Cosmopolitan Citizenship*, *Citizenship Studies*, 9, 5, pp. 517–531.

HANNERZ, U.

1990 *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London, Sage, pp. 237–252.

HELD, D.

2002 *National Culture, the Globalization of Communications and the Bounded Political Community*, *Logos. A journal of modern society and culture*, 1, 3, pp. 1–17.

2010 *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Polity Press, Cambridge.

HOLLINGER, D. A.

1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, Basic Books.

2006 *Cosmopolitanism and Solidarity. Studies in Ethnoracial, Religious, and Professional Affiliation in the United States*, The University of Wisconsin Press, Madison.

HOLTON, R. J.

2009 *Cosmopolitanisms. New Thinking and New Directions*, Palgrave Macmillan, New York.

KENDALL, G. WOODWARD, I., SKRBIS Z.

2009 *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Palgrave Macmillan, New York.

KENNEDY, P.

2010 *Local Lives and Global Transformation. Towards World Society*, Palgrave Macmillan, New York.

KLEINGELD, P., BROWN, E.

(Fall 2013 Edition) *Cosmopolitanism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/cosmopolitanism>

LAMONT, M., AKSARTOVA, S.

2002 *Ordinary Cosmopolitanisms. Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men*, *Theory Culture Society*, 19, 1, pp. 1–25.

MERTON, R. K.

1968 *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York.

NORRIS, P., INGLEHART, R.,

2009 *Cosmopolitan Communications. Cultural Diversity in a Globalized World*, Cambridge University Press, New York.

NOVICKA, M., ROVISCO, M.

2009 Introduction. Making sense of Cosmopolitanism, in M. Novicka, M. Rovisco (eds), *Cosmopolitanism in Practice*, Ashgate, Farnham.

OLOFSSON A., ÖHMAN S.

2007 *Cosmopolitans and Locals. An Empirical Investigation of Transnationalism*, *Current Sociology*, 55, 6, 877–895.

PIETERSE, J. N.

2009 *Globalization and Culture. Global mélange*, Rowan & Littlefield Publisher
New York

PICHLER, F.

2011 *Cosmopolitanism in a global perspective: An international comparison of open-minded orientation and identity in relation to globalization*, International Sociology, 27, 1, pp. 21–50.

ROUDOMETOF, V.

2005 *Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization*, Current Sociology, 53-1, pp. 113–135.

ROUDOMETOFF, V., HALLER, W.

2007 *Social Indicators of Cosmopolitanism and Localism in Eastern and Western Europe: An Exploratory Analysis*, in C. Rumford (ed.), *Cosmopolitanism and Europe*, Liverpool University Press, Liverpool, pp. 181–201

RUMFORD, C.

2008 *Cosmopolitan Spaces. Europe, Globalization, Theory*, Routledge, London.

2012 *Bordering and connectivity: cosmopolitan opportunities*, in G. Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, London, Routledge, 2012, pp. 245–253.

SAITO, H.

2011 *An Actor-Network Theory of Cosmopolitanism*, Sociological Theory, 29, pp. 124–149.

SCHOLTE, J.

2005 *Globalization. A critical introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2nd edition.

SKRBIS, Z., WOODWARD, I.

2007 *The ambivalence of ordinary cosmopolitanism: Investigating the limits of cosmopolitan openness*, The sociological review, 55, 4, pp. 730–747.

2013 *Cosmopolitanism. Uses of the Idea*, Sage, London.

SMITH, W.

2007 *Cosmopolitan Citizenship. Virtue, Irony and Worldliness*, European Journal of Social Theory, 10, 1, pp. 37–52.

TODOROV, T.

1999 *The Conquest of America: the Question of the Other*, University of Oklahoma Press.

THOMSON R., TAYLOR, R.

2005 *Between cosmopolitanism and the locals. Mobility as a resource in the transition to adulthood*, Young, 13, 4, pp. 327–342.

TURNER, B. S.

2007 *The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility*, European Journal of Social Theory, 10, 2.

VERTOVEC, S., COHEN, R.

2002 *Introduction*, in S. Vertovec, R. Cohen (eds), *Conceiving cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-22.

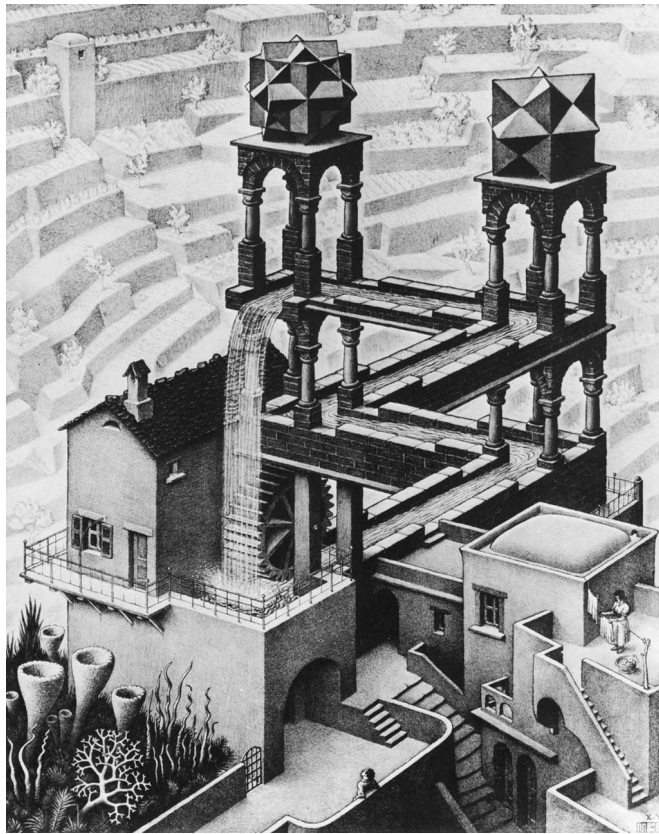
WOODWARD, I., SKRBIS, Z., BEAN, C.

2008 *Attitudes toward globalization and cosmopolitanism: Cultural diversity, personal consumption and the national economy*, The British Journal of Sociology, 59, 1, pp. 207–226.

WOODWARD I., SKRBIS Z.

2012 *Performing cosmopolitanism*, in G. Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London, pp. 127–137.

SAGGI



LORENZO BRUNI

Riconoscimento e capitalismo: tra conflitto di classe e ideologia dell'autorealizzazione

1. Introduzione

La prospettiva di questo lavoro è quella di tracciare un particolare confronto tra capitalismo e riconoscimento. Un confronto che interessa da un lato le trasformazioni del capitalismo, dall'altro il percorso di riflessione che Honneth dedica al tema del riconoscimento. In effetti, il capitalismo sembra essere un riferimento critico esplicito in fasi di produzione di Honneth che sono rispettivamente precedenti e successive alla sua monografia *Lotta per il riconoscimento*, probabilmente il suo testo fondamentale, nel quale però manca un confronto diretto con il tema in questione.

Nel primo paragrafo si ricostruirà la genesi e lo sviluppo dell'ideale dell'autorealizzazione all'interno della teoria del riconoscimento di Honneth, cercando di vedere la posizione che esso occupa nello sviluppo dell'orizzonte normativo delineato dal filosofo tedesco. Per meglio focalizzare l'attenzione su come Honneth declini tale orizzonte normativo, in modo particolare nelle sue riflessioni ancora legate al conflitto di classe, si avanzerà un confronto che sottolinei le affinità – in termini proprio di normatività – con la lettura della nascita delle sottoculture britanniche nel dopoguerra proposta dai *cultural studies*. Successivamente, ci si

soffermerà sull'ideale dell'autorealizzazione, nel momento in cui tale ideale, da orientamento normativo che riflette aspettative di emancipazione legate all'allargamento delle relazioni di riconoscimento, sembra trasformarsi in una richiesta istituzionalizzata del capitalismo. Nel secondo paragrafo si tenterà di vedere cosa succede nel momento in cui l'autorealizzazione viene assimilata, con una funzione di legittimazione, all'interno di un mutato spirito del capitalismo. Quest'ultimo – in una forma di certo differente rispetto a quella presente nella formulazione di un concetto di riconoscimento legato al conflitto di classe – si caratterizza nello stimolare un continuo riferimento a se stessi, in un processo di illimitata introspezione da cui trarre materia produttiva. La pressione a sperimentare la propria biografia come illimitatamente aperta e a definire la propria interiorità come fonte inesauribile di nuove prospettive delinea un richiamo all'autorealizzazione e all'autenticità individuale che da ideali di vita buona possono produrre nuovi fenomeni patologici. Nel terzo paragrafo si cercherà di analizzare due “frammenti” di questo nuovo discorso ideologico promosso dal capitalismo, incentrato sul richiamo all'autorealizzazione, utilizzando un recente articolo di giornale e il progetto di formazione aziendale *Search inside yourself* della Google Inc.

In generale, si vuole provare a fornire – partendo da Honneth – un contributo teorico innovativo alla lettura della sofferenza sociale, in maniera tale da incoraggiare nuove prospettive emancipatorie: da un lato, facendo vedere i cambiamenti che avvengono spostandosi da una prospettiva legata al conflitto di classe ad una conflittualità che si produce a partire dalle violazioni alle possibilità di pervenire all'autorealizzazione personale; dall'altra, mettendo in luce ciò che il nuovo spirito del capitalismo ha appreso da quest'ultima critica, fronteggiandola ed assorbendola. A fronte dell'iperstimolazione a realizzare se stessi, è auspicabile il recupero di una proposta critica in grado di affrontare il complesso di eccessi negativi e potenziali patologici che – insieme all'appagamento e al successo – la fatica di essere se stessi sempre ricomprende al proprio interno.

Nell'ultima parte di questo lavoro, si vuole brevemente sostenere che la capacità del capitalismo di mutare sulla scia delle critiche a cui è esposto, attraverso un meccanismo di manipolazione del contenuto di senso con il quale ideali emancipatori erano originariamente sorti, non deve sancire la capitolazione della critica, ma deve rilanciarne il compito vitale, a partire da un approccio ricostrut-

tivo e da uno genealogico. Attraverso il progetto genealogico ad “essere criticata è quella realtà sociale di cui viene dimostrato il coercitivo capovolgimento dei suoi ideali normativi in pratiche che finiscono per stabilire forme di dominio” [Honneth 2012a, 81]. L’ideale normativo dell’autorealizzazione, definito nella teoria di Honneth come “provvisoria condizione finale” [Honneth 2002a, 200] con la quale misurare la desiderabilità dell’estensione delle relazioni di riconoscimento, ha potuto sviluppare il suo potenziale emancipatorio promuovendo conquiste progressive in maniera compatibile con la graduale espansione del capitalismo nella sua cosiddetta fase socialdemocratica, cronologicamente concentrata soprattutto negli anni sessanta e settanta del Novecento. Con l’affermazione di una nuova fase di espansione capitalistica, il cosiddetto capitalismo reticolare o capitalismo “per progetti”, e sotto la pressione delle condizioni da esso promosse, occorre far vedere come l’ideale dell’autorealizzazione si capovolga in una istanza di legittimazione di pratiche patologiche di dominio.

2. Dalla moralità sui generis della classe operaia all’ideale dell’autorealizzazione

In una fase ancora di maturazione, la riflessione di Axel Honneth che precede *Lotta per il riconoscimento* si sviluppa a partire da tematiche legate al conflitto di classe e al marxismo, all’interno di una divisione strutturale tra classi subordinate e classi dominanti. I primi passi che avviano la riflessione sulla normatività e sulla moralità delle classi subordinate si inseriscono all’interno di una cornice di studi di cultura di classe. In questa fase embrionale è evidente una forte influenza gramsciana, soprattutto in rapporto all’insistenza che Honneth riserva alla distinzione tra cultura dominante, o egemone, e cultura della classe subordinata [cfr. Gramsci 2007]. Questa distinzione sussiste, però, soltanto in un quadro in cui l’ambizione egemonica della classe dominante di riunificare tutte le differenti definizioni del mondo in conflitto rimanga al livello di aspirazione, senza un effettivo riscontro di realizzazione nella realtà. La volontà della classe dominante di imporre la propria elaborazione simbolica come naturale e spontanea non può investire in maniera definitiva l’intero tessuto sociale. La società potrebbe apparire come culturalmente uniformata – una società a una sola dimensione culturale

– sotto il segno della rappresentazione simbolica della classe dominante, ma la pretesa che la legittimazione dei rapporti sociali esistenti culturalmente veicolata dalle classi dominanti sia compiuta e permanente non può che svelare il suo carattere di mera pretesa. Essa incontra inevitabilmente delle resistenze. La classe subordinata non può sparire; essa persiste autonomamente con le proprie peculiarità di elaborazione culturale e con le proprie pratiche di azione ed espressione. Di certo, più l'egemonia è forte più le classi subordinate sono deboli ed oppresse. Ma l'egemonia è uno stato di equilibrio mobile e le classi subordinate elaborano propri valori, modalità espressive e di interazione, stili di vita e istituzioni. Il conflitto di classe è incorporato in questa dimensione culturale e non può essere assorbito definitivamente, ma incontra variazioni e modulazioni in termini di intensità, autonomia, formalizzazione e istituzionalizzazione [cfr. Clarke, Hall, Jefferson, Roberts 1993, 41]. Le classi subordinate dispiegano strategie di reazione e rinegoziazione, risposta e riposizionamento continui rispetto a quanto dettato e stabilito da norme e valori dominanti.

La cultura operaia ha nel tempo costantemente sottratto terreno di conquista alla cultura dominante e molte istituzioni delle classi subordinate rappresentano proprio l'espressione di una negoziazione di lungo periodo: l'oggettivazione culturale di classe non può essere tracciata una volta per tutte ed è sempre legata ad un processo di equilibrio aperto e incerto [cfr. Clarke, Hall, Jefferson, Roberts 1993, 42]. Alcuni tra i primi scritti pubblicati da Honneth sembrano situarsi proprio all'interno di una simile ottica di lettura delle dinamiche socio-culturali [cfr. Piromalli 2012]. Queste considerazioni sulle prime intuizioni del filosofo tedesco ci accompagnano nel vivo del percorso che porterà Honneth a leggere il conflitto di classe come lotta per il riconoscimento. Partendo dalla cultura di classe e passando attraverso l'elaborazione di una particolare declinazione della normatività della classe operaia si arriva al concetto di riconoscimento. All'interno della classe subordinata si riscontra una capacità autonoma di elaborazione culturale intesa come espressione di valori e comportamenti attraverso i quali riaffermare la propria identità sociale, una cultura prevalentemente difensiva e informale che guida il conflitto di riposizionamento a livello simbolico rispetto alla cultura dominante [cfr. Honneth 1979].

All'interno della cultura subordinata si delinea, però, un'altra dinamica dialettica che si somma a quella tra cultura di classe e cultura dominante, quella tra *parents* culture e sottoculture giovanili. Secondo Honneth, il rapporto tra giovani della classe lavoratrice e cultura dominante non può che avvenire attraverso la mediazione della cultura di classe all'interno della quale i giovani sono stati socializzati, soprattutto grazie ad agenzie quali la famiglia e il quartiere. All'interno di tale mediazione – quindi in un processo di identificazione – i giovani, al medesimo tempo, si distanziano dagli elementi della loro cultura di origine e sviluppano risposte parzialmente autonome e differenziate rispetto a quelle “ereditate”, dando vita ad una elaborazione sottoculturale. È questa l'idea di biografia latente che Honneth propone per evidenziare il doppio processo di influenza oggettiva ed elaborazione soggettiva: i contenuti tramandati dalla cultura di classe influenzano “l'autodefinizione biografica dei giovani di tali classi” [Honneth 1979, 42], ma i soggetti dispongono di margini di auto-riflessività per fare o meno di tali contenuti la misura maestra del proprio agire. È decisivo approfondire questi primi aspetti proprio perché la centralità di un conflitto normativamente connotato tra differenti visioni proprie di soggetti sociali differenti – con le diverse sfumature che assumerà poi negli sviluppi del pensiero del filosofo tedesco – costituisce il filo rosso dello sviluppo della proposta teorica di Honneth. Questo approccio iniziale può trovare un sostegno di chiarificazione e interpretazione nel riferimento a lavori affini – per sensibilità e oggetto di studio – alle prime intuizioni di Honneth; in particolare sembra prezioso il richiamo ad alcuni noti studi sulle sottoculture britanniche del dopoguerra. Una breve parentesi di richiamo ai *cultural studies* aiuterà a focalizzare ulteriormente l'attenzione su aspetti legati alla definizione della normatività in Honneth.

Come visto, Honneth attribuisce alle classi subordinate la capacità di elaborare – in contrapposizione alla volontà egemonica dominante – orizzonti valoriali comuni, stili, modalità comportamentali e di espressione, aspettative e finalità. Si può rintracciare una simile dinamica anche all'interno della cultura di classe operaia, seguendo una frattura generazionale, nella nascita e sviluppo delle sottoculture. Si potrebbe sostenere che le sottoculture – frazione della cultura di classe – elaborano a loro volta una normatività autonoma. I giovani della classe operaia si conquistano autonomamente, in quanto giovani, spazi di espressione

e azione: visibilità di strada, rapporto intimo e vissuto con il quartiere, riorganizzazione del divertimento, gestione creativa del week-end o delle *bank holiday*, tentativi esteriorizzati di riattribuire un significato positivo a ciò che nella cultura dominante è esecrato e che nella cultura di classe si è diluito, ad esempio il *machismo*, recupero di beni e oggetti ricaricati di significato simbolico, etc. [cfr. Cohen 1972]. I giovani della classe operaia apprendono e condividono le caratteristiche e soprattutto i problemi della classe di appartenenza, ma lo fanno – al di là di tale condivisione – attraverso un'esperienza significativamente autonoma. I problemi che si trovano ad affrontare possono essere strutturalmente i medesimi di quelli affrontati dalla cultura di appartenenza nel suo insieme (disoccupazione, indigenza, squilibri nel sistema educativo, ecc.), ma i ragazzi li incontrano in contesti istituzionali e in frammenti di esperienza diversi, elaborando reazioni e tentativi di risposta diversi [cfr. Clarke, Hall, Jefferson, Roberts 1993, 49]. La lotta simbolica interna alla cultura di classe conduce alla creazione delle sottoculture, che possiamo dunque definire come una forma particolare di risposta normativa.

Una lettura in termini a loro volta normativi, oltre che per il rapporto tra egemonia e cultura di classe, può essere allora legittimamente avanzata circa l'emersione degli universi sottoculturali. Le sottoculture elaborano traiettorie stilistiche, valoriali, linguistiche; immagini di sé, visioni e aspettative autonome che si ritengono degne di essere rispettate. Promuovono strategie di negoziazione della loro esistenza collettiva. Per questo motivo si ritiene – nella letteratura a cui si sta facendo riferimento – che abbiano una dimensione prevalentemente *ideologica* [cfr. *ivi*, 47]. Ciò che qui si vuole sostenere è che tale dinamica potrebbe essere definita come specificamente normativa, piuttosto che ideologica; e farlo proprio alla luce del taglio che la normatività assumerà nel lavoro di Honneth. L'elaborazione a livello sottoculturale viene incorporata in un insieme di relazioni intersoggettive che vengono assunte proprio come garanzia delle risorse necessarie alla trasmissione del rispetto di sé. Si potrebbe sostenere che le sottoculture promuovono un conflitto simbolico volto alla ridefinizione di valore sociale attraverso la tutela delle risorse necessarie al rispetto di sé e alle possibilità di auto-comprensione che esse garantiscono. È evidente che le sottoculture non risolvono le contraddizioni strutturali proprie della classe [cfr. *ivi*, 50], ma ne offrono una gestione normativa, attraverso – come già detto – la creazione autonoma di stili, linguaggi, interazioni, comportamenti.

La lotta che sancisce la nascita delle sottoculture è una lotta per la ridefinizione simbolica di un orizzonte normativo autonomo. Appropriazione di oggetti, esposizione stilistica, riattribuzioni e capovolgimenti di significato, creazioni di codici e linguaggi non risolvono i problemi che derivano direttamente dalla loro inaggirabile appartenenza di classe – non c'è una soluzione sottoculturale alla disoccupazione, ad esempio – ma, piuttosto di stabilire che le sottoculture risolvono in maniera *immaginaria* tali problemi come propongono i *cultural studies* [cfr. *ivi*, 47], si potrebbe sostenere che la dinamica sottoculturale si leghi alla elaborazione di un livello autonomo di autocomprensione, cioè di interpretazione delle condizioni di esistenza di chi vi fa parte. La potremmo definire anche una lotta simbolica che ha per oggetto la tutela delle immagini di sé che quell'opzione permette di garantire.

La parentesi di lettura in chiave normativa delle vicende delle sottoculture storiche che si è abbozzata è di conforto nell'indirizzare il discorso verso i nodi principali dello sviluppo della teoria di Honneth. Sviluppo che ruoterà soprattutto intorno all'idea di normatività della classe operaia intesa come moralità *sui generis* e alla permanenza di una particolare forma di conflitto sociale cui essa dà luogo: lotta per ristabilire sia le condizioni del rispetto di sé che le risorse dell'autocomprensione veicolata dai sentimenti morali dell'ingiustizia subita. Lotta che avrà come posta le idee e le aspettative che i gruppi sociali – le classi oppresse, stando a questa fase del lavoro di Honneth – nutrono ed elaborano circa la propria identità e forma di vita.

Se l'idea di giustizia delle classi dominanti trova una formalizzazione in progetti astratti, formali e coerenti, così non avviene per le classi subordinate. Esse, allora, o sono completamente sprovviste di una prospettiva normativa, oppure ne possiedono una *sui generis*, specifica e distinta da quella delle classi dominanti. Quest'ultima opzione coincide con la risposta proposta da Honneth, il quale ritiene che le classi subordinate detengano una moralità non discorsiva caratterizzata da una coscienza dell'ingiustizia slegata da una metafisica della giustizia sociale, sganciata cioè da una rappresentazione generale ed astratta di un ordine etico in definitiva svincolato da concrete esperienze pratiche. L'orizzonte normativo all'interno del quale si muovono le classi subordinate guarda – in negativo – alla violazione di aspettative esperite intuitivamente come forme di ingiustizia

all'interno delle esperienze della vita quotidiana. Le valutazioni normative vengono cioè formulate in negativo e in forma immediata senza essere costrette a riferirsi ad un insieme coerente e complesso di principi morali. Questa morale sociale non scritta, che si basa su giudizi espressi in negativo, “non contiene alcuna rappresentazione di un ordine morale generale o proiezioni di una società giusta astratte da contesti determinati” [Honneth 1981, 96] e costituisce “un sensore altamente sensibile nei confronti di violazioni a pretese normative intuitivamente riconosciute” [ivi, 96]. È quindi possibile, a parere di Honneth, sostenere come la normatività delle classi oppresse consista in un complesso di aspettative, esplicite di bisogni e idee di felicità che si mostra in negativo attraverso concrete esperienze di ingiustizia che non approdano necessariamente a progetti o rivendicazioni strutturate e discorsivamente argomentate. Non approdano cioè necessariamente ad un livello di rivendicazione politica. Proprio per questo motivo il conflitto non sparisce dallo scenario delle società contemporanee, non ci si trova di fronte ad un sistema capitalistico totalmente integrato, così come sostenevano i francofortesi di prima generazione in una forma di riluttanza normativa che impediva loro di associare agli individui aspettative nei confronti della società [cfr. Honneth 2007a, 157; Horkheimer, Adorno 1997]. Il conflitto si situa ad un livello parzialmente nascosto, di certo meno evidente: esso si assesta a un livello pratico-morale di cui le caratteristiche che definiscono l'orizzonte normativo proprio delle classi subalterne rappresentano la cornice. L'incapacità di cogliere tale livello di conflittualità di classe è la diretta conseguenza di una profonda sottovalutazione della sua connotazione normativa. Per questo motivo, Honneth ritiene che rivolgersi ai potenziali di azione normativa che scaturiscono da forme anche, e forse soprattutto, non immediatamente visibili di disapprovazione morale dell'ordine sociale significa contribuire a fare in modo che la teoria sociale recuperi concettualmente interi settori di sofferenza e conflittualità. Possiamo ora ribadire la plausibilità di una lettura della nascita delle sottoculture tradizionali del dopoguerra alla luce dell'illustrazione di questi ulteriori elementi di conferma di una particolare declinazione dell'eticità della classe operaia e di una conflittualità normativamente connotata presenti nel pensiero di Honneth.

A questo punto, si può provare ad inserire l'esperienza storica delle sottoculture all'interno delle caratteristiche del conflitto sociale che Honneth – in questa fase

particolare del suo orientamento di ricerca – cerca di tratteggiare. All'interno del quadro della moralità della classe operaia, caratterizzata da una coscienza dell'ingiustizia sensibilizzata dalla concreta e immediata esperienza morale di offesa e mortificazione subita, la sottocultura promuove un'opzione di lotta normativamente orientata e in prevalenza simbolicamente connotata. Può essere assunta come tipico esempio di un conflitto normativo limitato ad un ambito precedente ad una rivendicazione prettamente politica. Lotta simbolica, poiché caratterizzata soprattutto da elementi pre-discorsivi; moralmente connotata, poiché reazione ad esperienze di ingiustizia percepite attraverso sentimenti morali negativi, che dà vita ad un orizzonte normativo autonomo, legato cioè all'elaborazione di una via originale di tutela delle condizioni per ristabilire il flusso di trasmissione delle risorse intersoggettive del rispetto di sé. Non è in gioco la soluzione politica delle contraddizioni della classe all'interno della quale si è collocati, quanto l'elaborazione di un particolare percorso di lotta, un graffio anche soltanto simbolico, volto a ristabilire le condizioni di possibilità del riconoscimento intersoggettivo e del proprio valore sociale.

La riflessione sull'esperienza morale dell'ingiustizia subita e sul livello di una conflittualità normativa rappresenta il terreno che conduce verso la definitiva formulazione della teoria del riconoscimento. Questo passaggio avviene nel momento in cui la violazione delle aspettative normative viene ancorata all'esperienza morale del misconoscimento, quindi alla negazione di legittime aspettative di essere riconosciuti. Il paradigma del lavoro marxiano viene recuperato da Honneth per proporre un'idea di lotta per il riconoscimento che coincide con un conflitto normativo all'interno del quale la soggettività della classe operaia si orienta verso le condizioni sociali di possibilità del rispetto di sé [cfr. Honneth 1989]. Il capitalismo è condizione di vita patologica non in quanto detiene la proprietà dei mezzi di produzione riproducendo attraverso la auto-valORIZZAZIONE economica lo sfruttamento, ma perché rappresenta una forma di organizzazione sociale che viola le condizioni intersoggettive delle possibilità di autocomprensione della classe lavoratrice.

È proprio a partire dal nucleo di intuizioni legate alla coscienza dell'ingiustizia, all'orizzonte normativo definito da una sensibilità morale nei confronti dell'ingiustizia subita e al capitalismo come violazione delle garanzie del rispetto

di sé, che si passa – in una sorta di universalizzazione del soggetto di riferimento di quel complesso di intuizioni – ad un allargamento di campo attraverso il riferimento al concetto di dignità umana. A questo punto, Honneth ci dice che se essa non può che essere abbozzata in maniera approssimativa soltanto “dal ricorso alla determinazione dei modi dell’offesa e del dispregio personali, ciò vuol dire, rovesciando il discorso, che l’integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall’esperienza del riconoscimento intersoggettivo” [Honneth 1991, 16]. Questo è quanto si legge nelle prime pagine di *Riconoscimento e disprezzo*, testo che può essere considerato a tutti gli effetti come bozza di riferimento della stesura definitiva di *Lotta per il riconoscimento*. Come si può notare, il richiamo non è più alla costituzione morale delle classi subalterne, ma alla integrità morale della persona umana. Il misconoscimento viene inteso come violazione di legittime aspettative elaborate normativamente da chiunque, rivendicate in quanto legittime proprio perché – in un quadro di definizione dell’integrità morale della persona – sono indispensabile presupposto dell’autorealizzazione. Il passaggio è chiaramente delineato: dalla violazione delle intuizioni normative delle classi subordinate alla garanzia intersoggettiva dell’integrità morale data dal soddisfacimento dell’aspettativa universale di riconoscimento [cfr. Honneth 2002a]. In questo passaggio, sancito dal riferimento alla filosofia del riconoscimento di Hegel [cfr. Hegel 2008] e dall’abbandono dei riferimenti marxiani, permane una forte connotazione della dinamica storica come dinamica orientata conflittualmente, in un conflitto che però non interessa più le classi sociali, ma le possibilità di progresso morale della società attraverso la progressiva estensione delle relazioni di riconoscimento. In tale avvicendamento di riferimenti teorici – che condividono entrambi una medesima matrice dialettica – permane, proprio in virtù di questa affinità, la centralità dell’idea di conflitto. Sparisce, d’altra parte, il riferimento esplicito al capitalismo. L’ingiustizia sociale continua ad essere dedotta in negativo da fenomeni di umiliazione, offesa e misconoscimento subiti, ma si sgancia da un contesto di divisione di classe proprio perché abbraccia gli squilibri di opportunità di vita dal punto di vista di una universalizzazione delle aspettative di riconoscimento. Permane l’idea secondo la quale la conflittualità è “il luogo in cui il progresso normativo, lungi dal distruggersi, nella lotta e nel confronto si fa” [Ferrara 1993, 8].

Al tempo stesso, è evidente il deficit di traduzione più squisitamente politica che sembra attraversare tutta la riflessione di Honneth. In questo senso, è utile notare come il riferimento ai meccanismi di dominio che contribuiscono a mantenere le esperienze di ingiustizia ad un livello di espressione limitata [cfr. Honneth 1981, 101-103] è completamente assente all'interno di *Lotta per il riconoscimento* e in modo particolare in quella parte dell'opera in cui si fa riferimento al livello ipotetico di passaggio dalla coscienza dell'ingiustizia sollevata da forme di misconoscimento alla possibilità o meno di una sua traduzione in azione politica collettiva. Se da quell'ambito negativo da cui si erano prese le mosse si arriva alla definizione di un fondamento normativo positivo della desiderabilità del progressivo allargamento delle relazioni di riconoscimento, esso viene allora a coincidere con l'ideale di vita buona dell'autorealizzazione.

Sul destino dell'etica della realizzazione, Honneth dimostrava un atteggiamento di prudente apertura, a tratti scettico, mantenendosi al riparo dal rischio di possibili assimilazioni a posizioni sostanzialistiche di deduzione della *vita buona* da un sostrato culturale differenziato, da una tradizione particolare [cfr. Rosati 2005, 42] e offrendo, nella sua veste compiutamente tratteggiata, una proposta normativa che non poteva non aver fatto propria la lezione di revisione della dogmatica emancipatoria moderna. Questa la frase che chiude con chiarezza cristallina *Riconoscimento e disprezzo*: “di fatto, se questi valori sostanziali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, in quella di un ascetismo ecologico, in quella di un esistenzialismo collettivo, o in un'altra ancora, e se questi valori presupporranno mutamenti alle configurazioni economiche delle nostre società o rimarranno invece incompatibili con le condizioni del capitalismo, non sta più alla teoria determinarlo, bensì al futuro, ed ai conflitti sociali di cui sarà intessuto” [Honneth 1991, 45].

3. *L'ideologia dell'autorealizzazione nel capitalismo reticolare*

In questo terzo paragrafo, affronteremo il nodo problematico del processo paradossale tipico dei recenti sviluppi dell'espansione capitalistica per cui le pretese dell'autorealizzazione – fonte normativa di prospettive critiche circa l'esi-

stente che hanno incoraggiato processi di incremento dell'autonomia individuale in gran parte del mondo occidentale negli ultimi decenni – diventano forme istituzionalizzate di legittimazione del sistema capitalistico [cfr. Honneth 2002b, 44]. Il ragionamento che cercheremo di ricostruire è quello per cui a progressi normativi storicamente determinatisi e stimolati dall'ideale dell'autorealizzazione siano subentrati meccanismi di capovolgimento della portata normativa di quello stesso ideale attraverso una sorta di erosione del suo valore emancipatorio. Un quadro di produzione di nuove forme di sofferenza sociale si accompagna a questo meccanismo.

La vicenda di questo meccanismo potrebbe essere iscritta all'interno di quella sintesi che Boltanski lega alla dinamica di mutamento dello spirito del capitalismo. Per Boltanski tale fenomeno è dato non soltanto da suoi propri stimoli intestini, ma dall'incontro di questi con la critica esogena che ad esso viene rivolta. L'assorbimento della critica da parte del capitalismo si traduce in mutamenti che lasciano intatta la sua essenza, ovvero la tensione verso la valorizzazione del capitale. La dinamica di passaggio da una particolare forma di spirito del capitalismo ad un'altra è data proprio dalla capacità del sistema di produrre mutamento al suo interno, coniugando esigenze di espansione e assorbimento delle istanze critiche [cfr. Boltanski, Chiapello 1999]. Quindi, il rapporto tra maturazione critica del concetto di riconoscimento e mutazione dello scenario capitalistico con cui esso si confronta sarebbe guidato dalla capacità dello spirito del capitalismo di riassorbire al proprio interno l'autorealizzazione come momento di sua legittimazione.

L'approccio di Honneth è in sintonia con la tesi di Boltanski e – al tempo stesso – mostra tratti originali nell'interpretazione delle caratteristiche proprie dell'espansione capitalistica degli ultimi due decenni, che si ricollegano alla sua peculiare impostazione teorico-riconoscitiva. A partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, lo sviluppo della società occidentale è stato legato alle manifestazioni delle capacità dinamiche di integrazione normativa del sistema capitalistico. Dal punto di vista di Honneth, l'idea secondo cui il capitalismo si è storicamente sviluppato in un processo di "assorbimento" della critica è condivisibile se si assume che tale critica fosse attraversata da particolari aspettative normative. Aspettative legate alle pretese proprie di individui e gruppi sociali di allargamento delle relazioni di riconoscimento intersoggettivo rispetto a quanto già dato

negli assetti sociali. La soddisfazione di pretese normative legate all'allargamento delle relazioni di riconoscimento orientate da un incremento delle possibilità di autorealizzazione intersoggettivamente garantita ha determinato un progresso morale in diverse sfere sociali. Progressi che hanno trovato indicatori sociali di realizzazione storicamente determinatasi, in estrema sintesi, in: un incremento di autonomia individuale e nella "democratizzazione" di un percorso biografico sperimentalmente aperto in vista della piena realizzazione esistenziale della propria personalità; un incremento dell'autonomia giuridica attraverso l'espansione di diritti soggettivi, sociali e civili; conquiste nell'ambito lavorativo attraverso prestazioni valorizzate socialmente e di conseguenza corrisposte materialmente; trasformazioni decisive nell'ambito delle relazioni intime, attraverso un progressivo venir meno dei vincoli extra-affettivi legati alla sfera della necessità materiale che hanno permesso ai rapporti di potersi sviluppare sulla base del riferimento esclusivo ai sentimenti [cfr. Honneth, Hartmann 2004, 55-60].

A fronte di una persistenza del sistema capitalistico e di una riproduzione della sua intima logica di valorizzazione economica, si sono realizzati rilevanti progressi morali sollecitati da pretese normative legate alla aspettative di riconoscimento eccedenti quanto già realizzato. Il cuore stesso della teoria del riconoscimento coincide con l'idea che le rivendicazioni critiche trovino la propria fonte di legittimazione nell'orientarsi verso prospettive di mutamento caratterizzate dall'espansione progressiva delle relazioni di riconoscimento, dato che esse stesse implicano la possibilità di un progresso morale all'interno della dinamica di integrazione sociale [cfr. Honneth 2007, 227]. L'assorbimento della critica non coincideva con una mera neutralizzazione del suo potenziale normativo. Più che di mero assorbimento critico volto alla propria riaffermazione, il capitalismo mostrava una modalità di integrazione normativa alla quale corrispondevano evidenti progressi morali nelle diverse sfere sociali.

È nella rivoluzione neoliberale – che si dispiega a partire dalla metà degli anni ottanta – che Honneth rintraccia un momento cruciale di frattura e discontinuità all'interno della dinamica capitalistica. La tesi di Honneth è che la recente espansione capitalistica "genera delle dinamiche che conducono al parziale rovesciamento delle conquiste normative istituzionalizzate" [Honneth, Hartmann 2004, 62]. Le pretese di autorealizzazione e lo sviluppo di quella particolare forma di

individualismo qualitativo legato all'interpretazione del proprio percorso biografico come sperimentalmente aperto alla realizzazione della propria irripetibile personalità [cfr Honneth2005] si trasformano in aspettative istituzionalizzate fino al punto in cui diventano fondamento di legittimazione del sistema.

Riprendendo la frase con la quale Honneth conclude *Riconoscimento e disprezzo* e con la quale abbiamo concluso il primo paragrafo – *se questi valori presupporranno mutamenti alle configurazioni economiche delle nostre società o rimarranno invece incompatibili con le condizioni del capitalismo non sta più alla teoria determinarlo, bensì al futuro, ed ai conflitti sociali di cui sarà intessuto* – i conflitti sociali che hanno caratterizzato la cosiddetta era socialdemocratica si sono rivelati dialetticamente compatibili con un complesso di condizioni strutturali del capitalismo che assicuravano una integrazione normativa degli effetti di lotte sociali. La teoria di Honneth non ha mai fatto riferimento ad un superamento rivoluzionario del capitalismo, ma ha guardato con convinzione alla possibilità di valutare le lotte e i conflitti in rapporto al contributo pratico da loro apportato all'allargamento delle forme non distorte di riconoscimento e dunque ad un processo di sviluppo morale della società orientato dalla tutela delle condizioni intersoggettive dell'integrità morale della persona [cfr. Honneth 2002a, 199]. I conflitti entrano in corto circuito con la cornice capitalistica nel momento in cui le intenzioni originarie di incremento della valorizzazione personale e di garanzia delle risorse intersoggettive dell'autocomprensione generano effetti paradossali, azioni cioè che nella realtà producono esiti che si distanziano dalla realizzazione delle intenzioni stesse; effetti paradossali non generati dalla natura propria delle lotte e delle intenzioni normative, quanto dalla pressione costringente delle condizioni strutturali del nuovo capitalismo.

Il capitalismo della rivoluzione neoliberale è un capitalismo reticolare: l'affermazione professionale interessa chi in maniera autonoma e creativa è in grado di inserirsi in progetti e al tempo stesso è capace di sviluppare relazioni interpersonali informate da attitudini e competenze prevalentemente emotive e comunicative che permettano loro di stabilire reti di relazioni, purché se ne afferri la necessità della contingenza e l'impossibilità di sviluppare legami profondi e duraturi. È evidente che ad emergere sarà allora chi mostrerà un carattere cinico, in grado di sviluppare rapporti distaccati escludendo le implicazioni tipiche

dei rapporti profondi. È questa una delle testimonianze possibili del capovolgimento dell'ideale dell'autenticità per farne una richiesta istituzionalizzata di legittimazione della valorizzazione capitalistica: gli individui vengono stimolati "a perseguire i propri autentici interessi nell'ambito professionale e nel contempo, però, i posti di lavoro strutturati in forma di progetti premiano le personalità superficiali, quelle cioè che possono reagire in maniera flessibile ad ogni nuova sfida" [Honneth, Hartmann 2004, 67]. Una sorta di recente versione del *blasè* di Simmel, individuo che come forma di difesa dalle eccessive stimolazioni provenienti dall'ambiente metropolitano massimizzava le proprie facoltà intellettive eminentemente orientate al calcolo a scapito delle relazioni affettive caratteristiche dal rapporto sociale costante e profondo [cfr. Simmel 1995]. A differenza del *blasè*, emotivamente neutralizzato, all'individuo del capitalismo reticolare è richiesta la mobilitazione di risorse emozionali per perfezionare il raggiungimento dei propri obiettivi strategici. In discontinuità con l'organizzazione aziendale del capitalismo industriale, nel capitalismo reticolare le possibilità di incrementare i profitti sono connesse ad una struttura organizzativa leggera e orizzontale, in cui le relazioni interne non assumono la forma del comando gerarchico autoritario. Ne risulta che sarà premiato chi interiorizza tali orientamenti di tendenza e chi si dimostra compatibile con un modello di prestazione sollecitata da una continua autonoma capacità di motivazione. Diventa determinante "la capacità di introiettare la logica reticolare del terzo capitalismo e di adeguarsi ad essa anche nello stile di vita in termini di disponibilità, flessibilità ed impegno: ne deriva il culto della performance, l'esaltazione della mobilità e la passione dell'estremo, tutti caratteri peraltro che appartengono per eccellenza all'avanguardia artistico-culturale del Novecento" [Perniola 2002, 68].

Boltanski parla di assorbimento delle istanze critiche da parte del nuovo spirito del capitalismo e si riferisce principalmente alla fagocitazione strumentale della critica estetica che raccoglieva la lunga eredità di quel filone di pensiero e clima culturale che vedeva nel capitalismo l'ostacolo alla piena espressione della vita autentica e che prospettava una forma di "riconciliazione erotica dell'uomo e della natura nell'atteggiamento estetico, dove l'ordine è bellezza e il lavoro è gioco" [Marcuse 2001, 124]. All'interno di questo solco ricordiamo, a titolo di esempio, l'insistenza riservata da Debord all'ideale dell'autenticità, insistenza

che pervade la sua critica della società capitalistica [cfr. Carnevali 2012, cap. 2]. Contro le deformazioni alienanti delle mediazioni spettacolari dei rapporti sociali [cfr. Debord 2008], Debord si richiama alla possibilità di indicare una forma di vita “ancora vicina alla natura incorrotta, ancora ontologicamente piena, cognitivamente vera” [cfr. Carnevali 2012, 45].

Honneth, da parte sua, guarda alla recenti dinamiche di espansione capitalistica in rapporto al rovesciamento delle istanze ispiratrici di progresso normativo legate all’ideale dell’autorealizzazione nel loro contrario, ovvero in momenti di rimessa in discussione di conquiste avvenute. Per analizzare il rapporto perverso che si crea tra istanze normative e ideologia propria di una particolare fase di espansione del sistema capitalistico, Honneth impiega il costrutto concettuale di *contraddizione paradossale* [cfr. Honneth, Hartmann 2004, 63-65]. Si potrebbe sostenere che proprio in questa elaborazione concettuale si marca la principale differenza rispetto alla diagnosi di Boltanski.

Nel sociologo francese, assistiamo ad una sorta di estetizzazione del capitalismo attraverso una appropriazione di suggestioni e figure critiche provenienti dalla sfera estetica. In Honneth, invece, la lettura del meccanismo incisivo che il capitalismo dispiega ha una implicazione che potremmo definire etica, nel senso che capovolge significati e portate valoriali di istanze originariamente assunte valutativamente come buone. Utilizzando una nota espressione nietzscheana, si potrebbe interpretare tale fenomeno come una *trasvalutazione dei valori* [cfr. Nietzsche 1977], all’interno della quale intenzioni originariamente indicatrici di progressi normativi subiscono un’erosione di significato e vengono capovolte – sotto la spinta delle condizioni della rivoluzione neoliberale – nel loro contrario. In Nietzsche, il richiamo alla trasvalutazione comportava una prospettiva di liberazione in vista di una piena adesione alla vita; è chiaro come il capovolgimento etico che gli imperativi capitalistici stimolano e riproducono hanno quale fine, piuttosto, la mera valorizzazione del capitale.

Un paradosso è – secondo una nota definizione – una conclusione apparentemente inaccettabile che deriva da premesse apparentemente accettabili [cfr. Sainsbury 1988]. Le intenzioni originarie alimentate sulla base di una definizione di vita buona hanno un esito “apparentemente inaccettabile” in confronto alla bontà e desiderabilità delle intenzioni. L’assunto per cui “gli effetti paradossali si

mostrano infatti precisamente nel fatto che in essi i momenti negativi e i momenti positivi si compenetrano” [Honneth, Hartmann 2004, 64] ha delle conseguenze e implicazioni fondamentali rispetto alla definizione delle caratteristiche del capitalismo e rispetto alla configurazione della teoria critica di Honneth, soprattutto in rapporto alle possibilità di esistenza della filosofia sociale, stando almeno al contributo che l'autore stesso apporta alla definizione del suo statuto.

Vediamo brevemente questi due ambiti di implicazione. Il capitalismo assume una veste nichilistica, nel senso che gioca sulla capacità di fare “leva sulla reversibilità del senso” e di promuovere un regime di equivalenza che assuma “la piena e totale disponibilità di qualunque significato” [Magatti 2012, 60]. Il regime di equivalenza è in sintonia con l'indifferenziato che la contraddittorietà paradossale del capitalismo promuove: entrambe le costruzioni concettuali evidenziano la tendenza a livellare significati. Nell'analisi di Honneth, assistiamo a come venga capovolta la portata normativa di istanze, pratiche e lessici emancipatori in momenti di autolegittimazione del sistema capitalistico. In un aggiornamento del noto riferimento simmeliano [cfr. Simmel 1984], il capitalismo promuove una sorta di equivalenza universale: si appropria di significati svuotandoli e standardizzandoli. Il significato e il valore di istanze progressive vengono nella realtà effettiva prosciugati al fine della riorganizzazione della valorizzazione capitalistica, ma – al tempo stesso – apparentemente assecondati, riproposti ed esaltati per costruire un discorso ideologico che giustifichi quella stessa valorizzazione e le sue conseguenze sociali.

Per Honneth, la vocazione della filosofia sociale è quella “di fare la diagnosi dei processi di sviluppo sociale che devono venir compresi dai membri della società come pregiudizi alle possibilità di vita buona” e, di conseguenza, “essa è ordinata in base a criteri di tipo etico; a differenza della Filosofia morale da un lato e della Filosofia politica dall'altro, la filosofia sociale può venir compresa come un'istanza di riflessione all'interno della quale vengono discussi criteri di misura per forme riuscite di vita sociale” [Honneth 1996, 297]. Proprio il riferimento alla possibilità di definire le condizioni di *vita buona* permette di poter far emergere “quei processi di sviluppo della società che si possono concepire come sviluppi sbagliati o disturbati, appunto come patologie del sociale” [ivi, 296]. Ancora: “nell'ambito della filosofia sociale oggi si tratta di trovare nuova-

mente un collegamento a quelle tradizioni nelle quali la diagnosi delle patologie sociali è individuata quale loro compito” [Honneth 2000, 7]. La prospettiva di Honneth implica inevitabilmente il ricorso ad un livello etico: occorre riflettere cioè sui criteri necessari per rendere possibile una *vita buona*, di certo più *buona* di quella data dalle condizioni dell’esistente. Per stabilire che ciò che è vigente è distorto si dovrà fare riferimento ad un livello etico di giudizio e di valutazione dell’esistente. Giudizio e valutazione nella diagnosi delle patologie del sociale, ovvero le violazioni delle premesse di una vita buona. Come sappiamo, il criterio etico viene individuato da Honneth in una idea di vita buona data da quel complesso di condizioni intersoggettive che fungono da presupposti necessari all’autorealizzazione individuale. L’ideale di *vita buona* è derivabile dalla molteplicità di forme di vita particolari, nel momento in cui esse sono le precondizioni dell’integrità morale degli individui, ma garantisce anche sufficienti livelli di generalità ed astrazione. Occorrono presupposti della vita buona che trascendano i contenuti contestuali e forniscano, al tempo stesso, la determinazione di contenuti che “permettano di conoscere le condizioni dell’autorealizzazione meglio di quanto ci sia reso possibile dal riferimento kantiano all’autonomia individuale” e che abbiano un livello di formalità tale da fugare ogni “sospetto di essere mere deduzioni da interpretazioni particolari della vita buona” [Honneth 2002a, 203]. Nel caso del trascendimento dei contesti particolari, con il mantenimento di una certa dose di formalità viene evitata l’accusa di sostanzialismo e aggirato il rischio di lasciare spazio ad appunti polemici per cui, in definitiva, non si tratterebbe che di una delle tante proposte etiche che si risolvono nel richiamo a tradizioni particolari [cfr. Rosati 2005, 42]. Attraverso la sua deducibilità da una molteplicità di forme di vita particolari e con la sua ricchezza contenutistica garantita dal riferimento a un modello differenziato di relazioni di riconoscimento, si allontana l’accusa di astrazione metafisica: il riferimento a determinazioni antropologiche minime consente di avere a disposizione un concetto di *vita buona* volto a rilevare le patologie del sociale che sia allo stesso tempo compatibile con il pluralismo culturale di una società democratica [cfr. Solinas 2005, 15]. Il soddisfacimento delle aspettative di riconoscimento diventa la condizione intersoggettiva che permette “ai soggetti umani di giungere di volta in volta a nuove forme di una relazione positiva con se stessi” [Honneth 2002a, 202]; si può quindi pervenire a forme

di autorealizzazione soltanto attraverso risorse intersoggettive rappresentate da relazioni di riconoscimento che permettono di delineare un ideale di vita riuscita, di *vita buona*.

Se si disperde la valenza etica che permette di impiegare l'attribuzione *buona* accanto al sostantivo *vita*, si compromette la possibilità di individuazione delle patologie del sociale. Il capitalismo produce effetti paradossali per cui gli elementi di progresso morale si mescolano a elementi patologici: è proprio facendo leva sull'interpretazione dell'occupazione lavorativa da parte degli individui "non come assolvimento di doveri sociali, ma piuttosto come passi reversibili della loro autorealizzazione sperimentale" [Honneth, Hartmann 2004, 66] che oggi il capitalismo può percorrere una strada morbida nel rivoluzionare, in termini di riduzione, le garanzie e le tutele di lavoratori e cittadini. È chiaro che non si sancisce la capitolazione della percorribilità di una valutazione dell'esistente. Il punto non è *negare la possibilità di diagnosticare condizioni sociali patologiche o negative*, dato che le pressioni all'autorealizzazione sollecitate dal capitalismo – l'adeguamento a richieste istituzionalizzate – originano e alimentano patologie molteplici, prevalentemente di natura psichica, e in tal modo lasciano intatta la loro lettura come riflesso di violazioni delle condizioni della *vita buona* che avvengono attraverso una strumentalizzazione paradossale dell'autorealizzazione". Si tratta piuttosto di rintracciare "le contraddizioni e le insicurezze del nuovo capitalismo all'interno delle sfere d'azione della solidarietà" [ivi, 63].

La percorribilità di una critica della riproduzione di condizioni di sofferenza sociale non può, inoltre, non porre attenzione ai rischi che accompagnano un anti-normativismo radicale, per cui tutte le proposte che prevedono un seppur minimo riferimento a determinazioni antropologiche e ad un orizzonte normativo implicano inevitabilmente una valenza repressiva e costrittiva. Portando a sintesi le posizioni anti-normativiste, si potrebbe affermare che tratto comune ad esse è il ritenere che qualsivoglia opzione normativa, in quanto tale, nasconderebbe una tentazione assolutizzante già ricompresa nel riferimento a determinazioni positive. Posizioni di questo tipo finiscono con il risolversi in forme di indifferenza e immobilismo nei confronti delle possibilità di valutazione di ciò che è patologico all'interno della realtà sociale. La fine delle grandi narrazioni [cfr. Lyotard 2002] – come ripetuto da più parti – è anch'essa una narrazione e,

a partire da questa considerazione, in ogni luogo dello sviluppo sociale in cui si incontreranno “storie e narrazioni sociali occorrerà, comunque, prestare l’attenzione critica opportuna per smascherare le legittimazioni ideologiche che ogni corso storico necessita per potersi imporre in un mondo sempre più sottoposto a visioni valoriali differenti spesso in relazione di reciproca incommensurabilità” [Carnevale 2012, 21]. La rivendicazione di debolezza dal sapore postmoderno accompagna – come altra faccia di una medesima medaglia – il trionfo della volontà erosiva di significati positivi da parte del capitalismo per manipolarli al fine della propria legittimazione. Se si escludono del tutto riferimenti che possano orientare una valutazione dell’esistente, la strada di progressiva affermazione della *volontà di potenza* capitalistica [cfr. Magatti 2012] non incontra resistenze. È ben assimilata, d’altra parte, la lezione secondo la quale non si tratta di riprodurre traiettorie emancipatorie assolutizzanti né di riformulare progetti definitivi di trasformazione della società. Si tratta piuttosto di conciliare una tale consapevolezza con la pervicacia di scongiurare il rischio di cadere in forme di immobilismo e disimpegno che si orientino a *sopportare* – piuttosto che trasformare – il mondo stesso e la sofferenza innescata dalle degenerazioni della vita associata [cfr. Crespi 1983; Sloterdijk 1986].

4. Frammenti di ideologia della autorealizzazione: un articolo di giornale e il progetto Search inside yourself della Google

Come visto, sia in Boltanski che in Honneth troviamo il chiaro riferimento alle recenti mutazioni del capitalismo in termini di ideologia. Il capitalismo non è in grado di per sé – inteso come mero sistema di valorizzazione di capitale – di autogarantirsi l’adesione degli individui al proprio universo. Per questo si “appoggia” ad un’istanza che mobiliti e giustifichi il desiderio di aderirvi. Un’istanza di fascinazione e seduzione razionalmente stabilita e riprodotta.

Come dice Boltanski in modo estremamente chiaro in un passo della sua opera più nota, il nuovo spirito del capitalismo rappresenta qualcosa “che ha la capacità di penetrare l’insieme delle rappresentazioni mentali peculiari di una data epoca, di infiltrare i discorsi politici e sindacali, di fornire rappresentazioni

legittime e schemi di pensiero ai giornalisti e ai ricercatori, poiché la sua presenza è al contempo diffusa e generale” [Boltanski, Chiapello 1999, 94]. Per Honneth, d’altro canto, si tratta di un capitalismo che “facendo ricorso a un preesistente vocabolario delle auto-descrizioni normative, è riuscito a formulare nuove giustificazioni dell’ineguaglianza sociale, dell’ingiustizia e della discriminazione” e che mostra le proprie contraddizioni ed insicurezze “nelle sfere d’azione della solidarietà o lontane dai valori economici” [Honneth, Hartmann 2004, 63].

Compito di una teoria critica è quello di coltivare la possibilità di sviluppare una capacità e una sensibilità nell’individuare e mostrare le manifestazioni ideologiche di legittimazione di quelle dinamiche che, in definitiva, promuovono forme di sofferenza sociale diffusa. Questo compito è tale nonostante, ma anzi proprio perché, la dimensione ideologica dà luogo ad un discorso di profonda pervasività, dominante, diffuso e generale. È decisivo, allora, rivolgersi soprattutto alle sue manifestazioni diffuse e generali. Bisogna far emergere il discorso ideologico così come si sviluppa nel senso comune o rilevarne paradossalmente le contraddizioni, come indicato da Honneth, nelle sfere della solidarietà: negli ambiti del disinteresse e della comprensione e in un discorso quotidiano in cui le dinamiche contraddittorie del capitalismo “non vengono più percepite come contraddizioni del capitalismo in quanto tali” [ivi, 63].

A sostegno di quanto sinora affrontato, in un recente articolo a firma di Federico Rampini uscito sul quotidiano italiano *la Repubblica*, dal titolo “Senza capo. Agli ordini del manager collettivo” troviamo una nitida rappresentazione dell’ideologia del capitalismo, non soltanto nel senso di una descrizione dei suoi tratti caratteristici. L’articolo rappresenta una chiara espressione di tale ideologia. Si tratta, cioè, di un esempio lampante di informazione che affronta le caratteristiche del nuovo capitalismo facendo proprio il discorso promosso dal capitalismo stesso, testimoniandone appunto la pervasività e la paradossalità. Si ritiene di poterla definire manifestazione ideologica nella misura in cui la narrazione di alcuni tratti a caratteristiche del capitalismo contemporaneo viene effettuata attraverso le lenti stesse dell’autocomprensione capitalistica.

L’articolo si apre con la citazione di un passo tratto da *L’ideologia tedesca* nel quale viene esaltata la società comunista come luogo della piena realizzazione, cioè come luogo della possibilità di libera e autonoma organizzazione delle atti-

vità umane. A parere di Rampini, così come si evince in apertura del suo breve articolo, oggi l'ideale emancipatorio caratterizzato dal venire meno di un'organizzazione produttiva gerarchica e di una divisione del lavoro liberata da competenze stabili e incombenze predefinite si può rintracciare proprio dove "meno te lo aspetti: nel cuore del capitalismo americano" [Rampini 2012, 34].

Citando il caso dell'impresa statunitense Gore-Tex si dice che "le idee nuove non vengono necessariamente dall'alto: tutti possono averne di valide. Il lavoro è organizzato per squadre che si formano e si disfano su singoli progetti. Invece della tradizionale catena di comando – che storicamente si ispira agli eserciti, poi riadattata dal taylorismo – ci sono ruoli da leader che vengono riconosciuti di volta in volta a chi si guadagna la stima dei colleghi e viene riconosciuto come un aggregatore. Peraltro, la Gore dà un alto valore anche a coloro che sono dei buoni gregari, efficaci compagni di squadra che si integrano nel gioco di gruppo" [Rampini 2012, 34]. A nostro parere si trova conferma in questo passo di come il capitalismo reticolare tenda a privilegiare quei soggetti che evidenzino abilità e capacità di adattamento rispetto alle richieste esterne e mostrino peculiarità caratteriali, psicologiche ed emotive che si sovrappongano ad un modello di prestazione caratterizzato dal richiamo all'autonoma capacità di sollecitare individualmente, in maniera costante, le fonti motivazionali del proprio agire professionale [cfr. Perniola 2002].

Riteniamo di poter sostenere come nei contenuti dell'articolo si trovi un tipico esempio di quel meccanismo paradossale – messo in luce nel paragrafo precedente – per cui si mobilita adesione alla forma di vita capitalistica proprio giocando sul riferimento ad un vocabolario e ad un immaginario originariamente emancipatorio. Si sollecita, per dirla con Honneth, la riproduzione di un discorso di giustificazione del sistema stesso "in nome di alcuni principi normativi dell'autocomprensione occidentale" [Honneth, Hartmann 2004, 63]. Principi e ideali quali quelli della creatività, della autenticità, dell'antiautoritarismo e dell'autorealizzazione vengono esaltati nell'articolo come caratteristiche ormai consolidate dell'avanguardia delle multinazionali. Nell'articolo, allora, il capitalismo viene giustificato – assumendo a tratti toni enfatici di esaltazione – nelle sue caratteristiche attuali attraverso il riferimento a principi normativi tipici delle sfere della solidarietà (orizzontalità, creatività, autonomia, antiautoritarismo, etc.). Per que-

sto l'articolo in questione può essere ricompreso all'interno di un nuovo discorso che conduce alla legittimazione del sistema capitalistico. Sistema che in realtà, sotto la pressione della propria auto-valorizzazione, capovolge paradossalmente gli effetti progressivi ispirati dai richiamati principi e valori, producendo nuove forme di ineguaglianza e ingiustizia. Come espressione di tale discorso ideologico l'articolo di giornale giustifica le giustificazioni, testimoniando la capacità del capitalismo di promuovere il coinvolgimento al proprio interno di ciò che ad esso è esterno.

Ulteriore conferma di ciò che si sta cercando di sostenere ed argomentare è l'affermazione secondo la quale – affermazione che possiamo assumere come tesi di fondo del breve articolo – le recenti dinamiche di mutamento del capitalismo “non sono il frutto di un’ideologia, bensì la risposta al problema di come esaltare la produttività” [Rampini 2012, 34]. Il nuovo discorso capitalistico decreta il suo successo proprio grazie a questo scacco. La proposizione *non è frutto di un’ideologia* è l’espressione del successo del nuovo discorso ideologico capitalistico. Esso stimola l’interpretazione dei recenti mutamenti del capitalismo attraverso il ricorso a principi normativi ai quali si continua a fare riferimento nella loro valenza positiva originaria, senza afferrare la trasfigurazione di senso e di valore che essi hanno subito all’interno di un processo paradossale di loro capovolgimento in momenti di conferma del sistema. Sistema che, in realtà, incrementa disuguaglianze e forme di sofferenza. Si tratta di un’ideologia che trionfa proprio nel momento in cui riesce a mobilitare sentimenti, modalità di agire e di coinvolgimento facendo passare come forma di de-ideologizzazione il ricorso ad elementi originariamente emancipatori, mentre essi costituiscono, in un processo di loro trasfigurazione paradossale, proprio l’ossatura della nuova ideologia capitalistica.

Nell’articolo viene poi brevemente citato il progetto promosso dalla Google che prevede l’obbligo per i propri dipendenti di dedicare il venti per cento dell’ammontare complessivo di lavoro retribuito all’introspezione e alla meditazione, al fine di stimolare la creatività. Il progetto si chiama *Search inside yourself* ed ha preso avvio all’interno dell’azienda nel 2007, ideato da un ingegnere coreano, Chade Men Tang. Nel volume omonimo, pubblicato successivamente all’inizio del progetto stesso, vengono riportate alcune esperienze. Nel caso dell’ingegnere Blaise Pabon, si racconta di come l’impiegato abbia riferito di essersi sentito molto più

creativo dopo aver partecipato al progetto, di come abbia sviluppato una maggiore credibilità durante le dimostrazioni di vendita in seguito ad un aumento di sicurezza in se stesso e di come senta di avere maggiore presa sui clienti [cfr. Chade Men Tang 2012, 5]. Scrive l'ideatore del progetto: "presso la Google lo sforzo di rendere più ampi ed accessibili tali metodi ha preso piede quando abbiamo cominciato a porci questa domanda: cosa potrebbe accadere se le persone potessero iniziare ad impiegare pratiche meditative per favorire il loro successo lavorativo? Cosa potrebbe accadere se l'introspezione potesse avere effetti di beneficio sia per le carriere individuali che per i profitti complessivi?" [ivi, 3]. Il richiamo all'autorealizzazione, la continua sollecitazione di un sé che si esige autentico, l'introspezione costante come fonte produttiva hanno in realtà dato vita ad un quadro patologico definito soprattutto in termini di disturbi psichici, per cui "l'obbligo costante a riferirsi alla propria vita interiore per trarne il materiale di una autorealizzazione autentica esige dai soggetti una forma ininterrotta di introspezione che ad un certo punto deve condurre in un certo senso al vuoto" [cfr. Honneth 2005, 53].

Nell'articolo di Rampini, il riferimento ad elementi critici e problematici di questo tipo fa irruzione – come sorta di crepa improvvisa all'interno del discorso – soltanto nelle righe di chiusura del testo: "uno studio delle Università dell'Iowa e del Texas ha dimostrato che le squadre di dipendenti che si autogestiscono e si controllano da sole in media hanno una produttività superiore. Funzionano come una sorta di buon manager collettivo, conclude l'autore della ricerca Stephen Courtright. Non che sia facilissimo adattarsi: la maggior parte dei nuovi arrivati ci mettono fino a sei mesi per capire le regole di un'azienda. Senza regole. E i licenziamenti? Sono più rari e decisi sempre in squadra, ma avvengono: quando un collega si dimostra refrattario al gioco, e incompatibile con gli altri" [Rampini 2012, 35].

Il capitalismo diventa sede privilegiata di una dinamica per cui ciò che dovrebbe promuovere effetti progressivi, l'ideale dell'autorealizzazione su tutti, viene paradossalmente capovolto – in modo funzionale ad imperativi di valorizzazione economica – in un tassello di legittimazione del sistema. Gli esiti dell'ideologia dell'autorealizzazione – sottovalutati proprio perché spesso non immediatamente evidenti, legati come sono ad un riscontro empirico di sofferenza psichica accompagnata da consistente fenomenologia clinica – sono impietosi per quanto

silenti: gli individui sembrano destinati a rimbalzare tra “un’autenticità fittizia e la fuga nella depressione, tra un’originalità inscenata per ragioni strategiche e un mutismo patologico” [Honneth 2002b, 54].

5. Conclusioni

Nella costrizione all’autorealizzazione, nel richiamo strumentale all’autenticità, nello stimolo ad una apertura biografica illimitata, nella pressione a rivolgersi alla propria interiorità come fonte di valorizzazione economica si riproducono nuove forme di sofferenza sociale diffusa. Se così non fosse, se una certa configurazione dell’organizzazione capitalistica della società non contribuisse a riprodurre sofferenza sociale, si potrebbe attribuire un certo valore alla tesi secondo la quale la critica non sarebbe che il mero riflesso risentito di una forma di disprezzo per la felicità ed il benessere. La critica si impone, piuttosto, proprio perché la sofferenza si dà e si riproduce all’interno della forma di vita del capitalismo reticolare, a dispetto della promessa di felicità che il suo discorso promuove. Si dà e si riproduce in modalità non sempre visibili, oltre che per la sua caratterizzazione in termini clinici, per il fatto che “una società deve, in qualche misura, nascondere a se stessa quanta sofferenza è imposta agli individui come prezzo della loro appartenenza ad essa” e “le scienze sociali possono correre il pericolo di mimare il silenzio della società nei confronti di tale sofferenza” [Daas 1997, 565].

Per questo motivo, la critica deve ridestare la propria attenzione nel decifrare le legittimazioni ideologiche, nel mostrare il più possibile quanta sofferenza l’ideologia dell’autorealizzazione generi e, al tempo stesso, contribuisca ad occultare. Tale compito, come visto, risulta ancora più difficoltoso nel momento in cui l’ideologia dell’autorealizzazione si riproduce camuffando sotto le vesti lessicali di istanze originariamente emancipatorie gli effetti patologici che produce. Nella sofferenza che le pratiche istituzionali legate alla forma di vita capitalistica generano si mostra il volto ideologico e paradossale del richiamo all’autorealizzazione e, al tempo stesso, si scorgono già in essa la forza vitale e il desiderio razionalmente guidato di un suo superamento. Come ci ricorda Honneth, “nella *Dialettica negativa* si legge che ogni sofferenza possiede una forma interiore di riflessione,

tramite cui il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente” [Honneth 2012b, 69]. Siamo ben lontani da una critica che possa essere accusata di assumere un punto di vista in bilico tra scetticismo e sospetto nei confronti della aspirazione alla felicità e al benessere, o di cedere alla tentazione di riproporre una scissione intellettualistica tra critica e vita, tra discorso critico e vita concreta dei destinatari dello stesso. La teoria critica, piuttosto, nelle sue più recenti espressioni, si definisce come tale nel rivolgere la propria sensibilità verso la garanzia delle risorse intersoggettive di tutela di una riflessività, pratica ed emozionale, orientata qualitativamente verso la realizzazione di ambizioni, progetti e desideri di vita.

Abbiamo visto come il percorso fino a qui delineato scandisca due fasi del capitalismo e due modalità di approccio critico a tali fasi. Il capitalismo, nell'*era socialdemocratica*, presenta una capacità di integrazione normativa del progresso morale promosso dall'ideale critico dell'autorealizzazione. L'individuazione di un passaggio di rottura rispetto alla capacità di integrazione normativa capitalistica propria dell'*era socialdemocratica* viene individuato da Honneth nell'affermazione del capitalismo reticolare. Il capovolgimento della portata normativa dell'ideale dell'autorealizzazione in un momento ideologico di legittimazione di processi di de-solidarizzazione viene fatto coincidere da Honneth con la fase di espansione del capitalismo reticolare. L'individuazione di questo tipo di frattura è stata denunciata come una interpretazione eccessivamente ingenua da Fabrizio Denunzio in un breve saggio apparso recentemente su *Critica marxista*. L'ingenuità, a parere dell'autore del saggio, consisterebbe nel non vedere come il secondo momento sia già da sempre ricompreso all'interno del primo. L'autorealizzazione come ideologia del capitalismo è soltanto uno sviluppo di ciò che si annida *già da sempre* nel concetto stesso di autorealizzazione. Non c'è differenza, a parere di Denunzio, tra un'autorealizzazione normativa ed una distorta: essa è sempre e comunque espressione dell'individualismo borghese e capitalistico. Per questo motivo non è possibile distinguere tra un suo impiego ideologico e una sua portata critico-normativa [cfr. Denunzio 2012].

Ciò che si vuole sostenere nelle conclusioni di questo lavoro è che tale frattura possa piuttosto essere letta alla luce del progetto genealogico della teoria critica: gli ideali normativi devono legittimare la propria validità in quanto momen-

ti della progressiva affermazione della razionalità sociale storicamente operante, ma di essi deve essere inevitabilmente indagato quanto mantengano del senso con il quale erano sorti in origine. Le conquiste normative ottenute dal secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta possono essere lette all'interno di una configurazione critica ricostruttiva, per la quale un ideale normativo legittima la propria validità nel momento in cui è possibile mostrare "come esso incarna un processo progressivo di realizzazione della ragione" [Honneth 2012c, 83]. L'ideale dell'autorealizzazione ha svolto la sua funzione critica in quanto di esso è stato possibile mostrare come fosse espressione di un "processo progressivo di realizzazione della ragione" [ivi, 83]. Nella teoria generale di Honneth, infatti, il surplus di validità normativa, che accompagna la progressiva estensione delle relazioni di riconoscimento, è legato proprio alla capacità dell'ideale dell'autorealizzazione di mostrarsi come "espressione di un progresso nel processo di razionalizzazione sociale" [ivi, 84].

Il contenuto di senso degli ideali normativi è però "poroso, aperto, persino vulnerabile" ed esso "in seguito a cambiamenti impercettibili di significato, può essere così mutato che alla fine viene a perdersi quel fulcro normativo che originariamente ne giustificava la genesi" [ivi, 85]. La critica, così, non può fare a meno di un esame genealogico che guardi con attenzione, di volta in volta, al contesto di applicazione reale degli ideali critici. Ecco dunque che i due momenti della riflessione critica di Honneth legati alla vicenda dell'ideale della autorealizzazione possono essere fatti corrispondere a due distinte ambizioni della tradizione della teoria critica: "da una parte, le norme devono soddisfare il criterio dell'essere ideali socialmente incarnati e, parallelamente, di essere espressione della razionalizzazione sociale; dall'altra, deve essere provato quanto contenuto di ancora contengano del loro significato originale" [ivi, 86]. L'ideale della autorealizzazione, allora, ha da un lato mostrato di essere il motore di un processo conflittuale di progresso normativo in quanto guida dell'estensione delle relazioni di riconoscimento sociale, come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro; si è poi resa indispensabile, dall'altro, l'indagine di quanto contenuto del suo significato originario esso mantenesse sotto la pressione delle condizioni di progressiva affermazione di una nuova forma di capitalismo, come visto nel secondo e terzo paragrafo.

Il percorso che abbiamo tracciato non sancisce quindi una sconfitta della critica [cfr. Boltanski 2002], ma la accompagna nello svolgimento di un suo compito vitale. Secondo Boltanski, il passaggio alla nuova fase espansiva capitalistica avviata all'inizio degli anni Ottanta "è stato accompagnato da quella che si può definire una sconfitta della critica" poiché "sono stati gli spostamenti del capitalismo a prendere il sopravvento" e la critica "è stata presa di sorpresa da questi spostamenti" [Boltanski 2002, 20]. La critica, nella ripresa del confronto con il capitalismo, non sancisce la propria sconfitta, ma ribadisce un suo momento vitale, quello di una ricerca genealogica che indaghi quanto dei suoi contenuti di senso, con i quali era originariamente sorta, permanga in un mutato contesto sociale. Se, da un lato, si assiste agli efficaci spostamenti del capitalismo – come dice Boltanski – la critica conferma la propria vocazione promuovendo anch'essa, a sua volta, uno spostamento: saper prendere le distanze dalle determinazioni di significato oggettivate e dominanti nelle quali gli ideali normativi, sotto certe condizioni e in determinati momenti storici, si sono cristallizzati.

Una chiosa conclusiva. Non sembra trascurabile l'ipotesi di un rapporto tra individualità riflessiva – in termini honnethiani si potrebbe parlare di autorelazione pratica non distorta garantita intersoggettivamente – e momento genealogico della critica. Proviamo ad abbozzarlo in estrema sintesi.

Facendo riferimento alla riattualizzazione in chiave di teoria del riconoscimento della categoria di reificazione proposta da Honneth [cfr. Honneth 2007b], potremmo dire che il capitalismo reticolare promuova una forma di auto-reificazione piuttosto che di autorealizzazione; sollecita ed asseconda una "tendenza sempre più marcata da parte dei soggetti a ostentare determinati sentimenti o desideri per ragioni opportunistiche, fino a quando essi vengono effettivamente vissuti come se si trattasse di elementi autentici della propria personalità – una forma di auto-manipolazione emotiva" [Honneth 2007b, 13] che in definitiva produce nuove dinamiche di sofferenza. Esso promuove una forma di auto-reificazione poiché induce un rapporto distorto con se stessi e con la propria interiorità, limitando e comprimendo le possibilità di sviluppare uno sguardo critico, una razionalità che abbia come suo presupposto una disposizione alla partecipazione coinvolta nei confronti sia del mondo sociale che del proprio mondo interiore [cfr. Honneth 2007b]. La soggettività della teoria critica del riconoscimento

è il soggetto critico: la relazionalità riconoscitiva promuove la formazione di una riflessività razionale che è connessa ad una familiarità emotiva con la propria vita interiore, la quale - a sua volta - agisce sulle possibilità di coinvolgimento riconoscitivo nei confronti del mondo sociale.

L'ideologia dell'autorealizzazione, invece, comprime la razionalità riconoscitiva e preme verso una limitazione delle possibilità di alimentare un soggetto riflessivo e critico. Il soggetto critico può essere così inteso come un presupposto costitutivo della ricerca genealogica: la tutela riconoscitiva di una riflessività critica può essere vista come condizione di tutela della capacità soggettiva di tracciare una distanza rispetto alla cristallizzazione degli ideali normativi in oggettivazioni dominanti. La portata critica del riconoscimento viene allora ribadita nel suo procedere come garanzia intersoggettiva della possibilità di un'apertura verso il trascendimento delle determinazioni di significato e di qualsiasi pretesa patogena di loro definitiva assolutizzazione [cfr. Crespi 2008].

Riferimenti bibliografici

BOLTANSKI, L.

2002 *Una nuova componente dello spirito del capitalismo*, in “Agalma”, n.3.

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

1999 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

CARNEVALE, A.

2012 *Introduzione*, in A. Carnevale (a cura di), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato.

CARNEVALI, B.

2012 *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino, Bologna.

CHADE, M. T.

2012 *Search Inside Yourself: The Unexpected Path to Achieving Success, Happiness (and World Peace)*, HarperCollins, New York City.

CHOEN, P.

1972 *Sub-cultural Conflict and Working Class Community. Working Papers*, in “Cultural Studies”, No. 2., University of Birmingham.

CLARKE, J., HALL, S., JEFFERSON, T., ROBERTS, B.

1993 *Subcultures, culture and class: a theoretical overview*, in Stuart Hall e Tony Jefferson (a cura di), *Resistance Through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*, Routledge, London.

CRESPI, F.

1983 *Assenza di fondamento e progetto sociale*, in P. A. Rovatti, G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

2008 *Contro l'aldilà*, il Mulino, Bologna.

DAAS, V.

1997 *Suffering, Thodicies, Disciplinary Practices, Appropriations*, International Social Science Journal, issue 154.

DEBORD, G.

2008 *La società dello spettacolo*, Delai, Milano.

DENUNZIO, F.

2012 *Non è tempo dell'amicizia. Honneth e l'individualismo contemporaneo*, Critica Marxista, n. 5.

FERRARA, A.

1993 *Introduzione*, in A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sul fondamento di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Catanzaro-Messina.

GRAMSCI, A.

2007 *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

HEGEL, G.W.F.

2008 *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari.

HONNETH, A.

1979 *Zur latent Biographie von Arbeiterjugendlichen*, in Rainer Mackensen, Felizitas Sagebiel (a cura di), *Soziologische Analysen. Referate aus den Veranstaltungen der Sektionen der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und der ad-hoc-Gruppen beim 19. Deutschen Soziologentag*, TUB-Dokumentation, Berlin; tr.it., *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, in E. Piromalli (a cura di), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

1981 *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale*, Leviathan, IX (1981), n.3-4, pp. 556-570; tr. it., *Coscienza morale e dominio di classe*, in E. Piromalli (a cura di), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

- 1989 *Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in Hans Leo Kramer Claus Leggewie, (a cura di), *Wege ins Reich der Freiheit. Andre Gorz zum 65. Geburts-tag*, Rotbuchverlag, Berlin; tr. it., *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, in E. Piromalli (a cura di), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- 1991 *Anerkennung und Missachtung. Ein formales onzept der Sittlichkeit*; tr. it, *Riconoscimento e disprezzo. Sul fondamento di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Catanzaro-Messina, 1993.
- 1996 *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, Iride, n. 18.
- 2000 *A. Honneth, Vorbemerkung*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur-praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2000.
- 2002a *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- 2002b *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxiender Indidividualisierung*, in A. Honneth (a cura di), *Befreiung aus der Mundigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt/M.-New York; tr. it., *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Marco Solinas (a cura di), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, 2010.
- 2007a *Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser*, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma.
- 2007b *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma.
- 2012a *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di critica nella Scuola di Francoforte*, in A. Carnevale (a cura di), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato.
- 2012b *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, in A. Carnevale (a cura di), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato.

HONNETH, A., HARTMANN, M.

- 2004 *Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm*, Berliner Debatte Initial. 15/1, pp. 4-17; tr. it, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in M. Solinas (a cura di), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, 2010.

HONNETH, A., MAHNKOPF, B., PARIS, R.

1979 *Zur latent Biographie von Arbeiterjugendlichen*, in Rainer Mackensen, Felizitas Sagebiel (a cura di), *Soziologische Analysen. Referate aus den Veranstaltungen der Sektionen der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und der ad-hoc-Gruppen beim 19. Deutschen Soziologentag*, TUB-Dokumentation, Berlin; tr. it., *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, in E. Piromalli (a cura di), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

LYOTARD, F.

2002, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.

MARCUSE, H.

2001 *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.

MAGATTI, M.

2012, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano.

NIETZSCHE, F.

1977, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano.

PERNIOLA, M.

2002 *Prova di forza o prova di grandezza? Considerazioni sull'agalma*, Agalma, n. 3.

PIROMALLI, E.

2012 *Introduzione*, in E. Piromalli (a cura di), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine.

ROSATI, M.

2005 *Tradurre la tradizione. Ethos post-convenzionale e solidarietà tra estranei*, Fenomenologia e società, n. 2.

SAINSBURY, R. M.

1988, *Paradoxes*, Cambridge University Press, Cambridge.

SIMMEL, G.

1984, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino.

1995, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

SLOTERDIJK, P

1986 *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SOLINAS, M.

2005, *Diagnosi sociale e eudaimonia. Platone e Honneth*, Annali del Dipartimento di Filosofia IX-X, Firenze University Press.

VINCENZA PELLEGRINO

L'Occidente e la crisi del soggetto emancipato

1. La scomparsa del lavoro e la crisi del soggetto emancipato

È opinione ormai comunemente accreditata che i nostri tempi siano caratterizzati da una crisi profonda del capitalismo occidentale e dell'equilibrio interno tra produzione e consumi, per modificazioni strutturali sia del sistema produttivo che di quello dei consumi. Pensiamo agli studi precursori degli anni '90 [cfr. Gorz 1994; Rifkin 1995; Martin, Schumann 1997], seguiti poi dalle analisi sul carattere strutturale di un cambiamento non facilmente reversibile verso le forme precedenti del lavoro. La riduzione della domanda di "lavoro umano" legata all'avanzata delle tecnologie così dette "laborsaving", la competitività globale con delocalizzazione dall'ovest verso l'altrove (l'incremento della "offerta di lavoro"), e parallelamente il calo dei consumi occidentali e/o senilizzazione dei commerci [cfr. Mc Kinsey 2002], il passaggio dal consumo di beni materiali a quello predominante di beni immateriali (ai prodotti della comunicazione ad es.), l'estrema mobilità delle forme del consumo – il cambiamento costante degli orientamenti e delle mode che rende più instabile sia l'investimento che il sistema di remunerazione del lavoro: tutti questi si presentano come processi inarrestabili che implicano la "fine del lavoro industriale" così come conosciuto nella modernità otto-novecentesca [cfr. Beck 2000]. Se il "capitale" negli ultimi decenni ha saputo in parte rispondere a tali modificazioni generando un apparato finanziario

imponente in grado di remunerare nuovamente l'investimento e di sostenere l'ascesa di nuove forme imprenditoriali di tipo egemonico, transnazionali ma capaci di muoversi nei diversi contesti statuali e di condizionarne le politiche bancarie e finanziarie [cfr. Gallino 2012], non è così per il "lavoro"¹.

Per alcuni autori si va verso una universale fine del lavoro occidentale retribuito in denaro [Rifkin 1995] e verso la fine della società di piena occupazione [Beck 2000]; per altri assistiamo ad una trasformazione dell'occupazione in gruppi differenziati per nuova funzione, come proposto da Castells [2002]: vi sarebbe ancora una forza lavoro "centrale" minoritaria nei numeri – costituita da "manager informazionali" dediti a distribuire le conoscenze che lavoreranno con continuità –, e una forza lavoro "disponibile" che lavorerà in forme discontinue nel tempo e solo grazie ai trasferimenti nello spazio.

In risposta alla costante trasformazione del mercato dei consumi (sia di beni che di servizi) e della produzione instabile, si osserva quindi una crescente mobilità interna al mondo del lavoro, una liquefazione della vecchia "carriera" – concetto coniato per indicare la stabile occupazione in un settore di produzione che garantiva esperienza crescente e scalata delle gerarchie professionali –, e l'esplosione della multi-professionalità o del "politeismo dei lavori" [cfr. Revelli 2001]. Cresce cioè senza sosta il numero di persone impiegate in lavori di natura molto diversa tra loro, con la risultante di competenze professionali composite e tutte differenti tra loro, che non hanno nome e forme di riconoscimento sociale, e che non possono essere socializzate con la costituzione dei "gruppi di simili" (come costruire gruppi sindacali che sintetizzino i milioni di profili e curriculum professionali composti e diversi tra loro, ad esempio?). Ciò provocherà probabilmente

1. In maniera molto evocativa, cercando di descrivere la condizione del lavoratore nell'epoca del "capitalismo finanziario", Magatti parla di "capitalismo tecno-nichilista" [2009; 2012] con l'intenzione di sottolineare l'avvitamento tra la continua espansione della "cultura consumista", da un lato, e la contrazione del sistema di produzione reale che prima la connetteva al lavoro e al potere contrattuale del lavoratore, dall'altro. Il processo di moltiplicazione dei desideri di consumo, legato all'espansione dei canali di pubblicizzazione mediatica, si compie parallelamente alla riduzione delle reali possibilità di azione materiale (acquisto, viaggio, cambiamento) legate alla scomparsa graduale del lavoro, e genera una sorta di spaesamento cognitivo, distacco dalla realtà da un lato e necessario godimento da consumo dall'altro lato, che l'autore definisce nei termini di "libertà immaginaria".

nei prossimi decenni un complessivo processo di “femminilizzazione del lavoro maschile” (l’espressione è di Dahrendorf, citato da Beck 2000), e non viceversa, come invece è stato prospettato a metà del secolo scorso dalle visioni sullo sviluppo lineare delle società europee: i giovani adulti, in concreto, vivranno sempre di più quanto vissuto oggi dalle donne, sia nei termini di precarizzazione dei contratti, sia nei termini di difficile sintesi tra lavori diversi interrotti dalla cura familiare, con la conseguente mancanza di carriera unica e di status professionale definito.

La tesi che voglio discutere in questo saggio è che il nuovo sistema occidentale di produzione-consumo non comporta (sol)tanto nuove conduzioni materiali (più precarietà e minorazione salariale, maggiore indigenza e nuove povertà), ma incide ancor prima sui processi di “emancipazione” dei singoli e sui modi in cui si realizzava nella modernità. A tal riguardo, in particolare due sono gli aspetti più interessanti di questo profondo cambiamento del lavoro. Da un lato, cresce la distanza tra identità personale e identità sociale legata al lavoro. La novità sta nel fatto che ciascuno non solo deve cambiare molti lavori ma anche e soprattutto “inventare” il lavoro successivo. È la così detta condizione di *self-employment*, nella quale il lavoro non preesiste al lavoratore, ma lui stesso deve indurne la richiesta: deve convincere gli altri della utilità della sua funzione. Parallelamente, il sistema formativo non pare più agganciato ai veloci cambiamenti del mercato, e ciascun individuo deve elaborare in solitudine le strategie di ri-specializzazione. Tanto il *self-employment* che la formazione permanente auto-diretta finiscono per comportare lunghi periodi lavorativi non retribuiti, senza più nessuna linea di demarcazione netta tra lavoro, auto-formazione e relazioni personali (tra tempo lavorativo e tempo personale). Questa particolare precarietà lavorativa non permette infine di acquisire una collocazione stabile nel contesto sociale, di nominare il sé sociale attraverso il nome della professione anche quando l’individuo è altamente formato e personalmente identificato nella conoscenza acquisita. “Qual è il tuo lavoro?” diviene una domanda difficile a cui dare risposta, e quindi di per sé destabilizzante.

In tal senso, è interessante la radicale trasformazione del lavoro intellettuale. Con il termine “lavoro precognitativo”, il Movimento legato alla May Day Parade e a “San Precario” indica la condizione pressoché universale di precarizzazione e

“proletarizzazione dei lavoratori/trici dei settori cognitivi” che vivono al di fuori di circuiti consolidati o garantiti, senza essere mai assunti (e quindi mai formalmente licenziati), destinati a “surfare sul presente” guadagnando meno di mille euro al mese sinché il corpo si trasforma e con i suoi limiti (i “torcicolli da mezza età”) segnala la irreversibilità di quella condizione che la retorica dominante continuava a definire transitoria [Martucci 2012, 150-152]. Altrettanto interessanti sono i recenti lavori sui “lavoratori autonomi di seconda generazione” [cfr. Bologna, Fumagalli 1997; Banfi, Bologna 2011], sulle nuove forme contrattuali e sulle nuove condizioni di vita dei professionisti nell’epoca post-fordista, con competenze diverse (grafici, traduttori, architetti, psicologi e consulenti di ogni tipo) ma simile destino: lavorare sempre di più per enti pubblici e sempre meno per i privati, in crisi; essere pagati molto in ritardo e meno del previsto; vergognarsene e rimuovere; stentare nell’idea di forme collettive di protesta, e così via.

Cresce parallelamente la distanza tra sistema formativo e realtà sociale basata sulla produzione: è impossibile formare i giovani al “politeismo lavorativo” se i contesti accademici sono stati strettamente segmentati in epoca moderna per discipline, pensati per la divisione del lavoro e le professioni del secolo scorso. In tal senso, diviene più difficile motivare allo studio le nuove generazioni: mi pare che già lo status sociale del uomo-donna pre-lavoratore/trice – lo/la studente/essa in tutti i gradi della scolarizzazione matura – si fa incerto in termini identitari e sociali. Ciascuno di loro oggi si domanda sui banchi di scuola a cosa “serva” la propria ragione se non è più in grado di dare funzione sociale; lo studio (la declinazione empirica della ragione come valore moderno) si esercita in modo disgiunto dall’idea di possibile collocazione nella realtà lavorativa, e l’uso di massa della ragione viene oggi – per la prima volta dopo secoli – simbolicamente depriavato della possibilità di “performance sociale”. Se la ragione diviene strumento inefficace per trovare collocazione sociale, essa si fa “velleitaria” agli occhi del soggetto contemporaneo.

2. Il soggetto-non-lavoratore è un soggetto senza “crescita” e quindi senza emancipazione

La trasformazione del sistema formazione/lavoro sino a qui descritta è a mio avviso evidente nell'esperienza quotidiana dell'Occidente, sebbene ancora poco socializzata², e incide sui processi moderni che hanno caratterizzato l'emancipazione del singolo individuo dal proprio “gruppo di prossimi” (che sia esso definito nei termini di aggregati complessi tra consanguinei, vicini alla definizione del “clan”, o nei termini di “gruppi sociali pre-moderni”³). Semplificando, i processi di emancipazione moderna si possono definire come processi culturali – a cominciare dall'umanesimo e poi attraverso l'illuminismo – centrati sulla razionalizzazione dell'essere umano⁴ e poi rafforzati e universalizzati (diffusi alle masse, ben

2. Martucci individua nei processi di (auto) colpevolizzazione dei singoli precari del lavoro cognitivo uno degli aspetti determinanti. L'attenzione è posta sul fallimento del singolo (non sulla fine del lavoro); l'entourage lo sprona a mobilitarsi ancora di più, a livello individuale, per fare fronte al problema della mancanza di lavoro (in sintesi lo sprona a lavorare di più, e non a impostare un più vasto ragionamento collettivo sulla fine del lavoro). La stessa cosa emerge da altri studi che esplorano questa condizione [cfr. Nove, 2006; Banfi, Bologna 2011].

3. In ambito sociologico vale la pena di richiamare la lunga tradizione di studi classici sulla “comunità di prossimi” costituita dai clan familiari allargati, e la società, composta da sconosciuti mediati da corpi sociali intermedi e socializzati nelle e dalle istituzioni. Dalla famiglia pre-moderna come monade educativa, produttiva, socializzante (pensiamo alla famiglia contadina o artigiana) si passa alla famiglia come contesto affettivo e protettivo che accompagna l'istituzionalizzazione dell'individuo (“ceduto” sin da principio agli ospedali, alle scuole e così via) [cfr. Saraceno 2012]. In chiave storica, si assiste nel corso del XIX e XX secolo al rapido processo di differenziazione della società – al processo di frammentazione graduale delle istituzioni in sotto-insiemi sociali dalle diverse funzioni – che colloca il singolo in un numero crescente di contesti organizzativi differenti, all'intero di gruppi di appartenenza differenziati e specializzati appunto per funzione e struttura, sempre meno conosciuti gli uni agli altri (appunto l'ospedale, la scuola, l'impresa e i luoghi del lavoro, le parrocchie, ecc.) [cfr. Gallino 2010].

4. La ragione diviene la principale risorsa individuale, ciò che legittima la tutela dell'individuo da parte dei suoi pari, tutela in cambio della quale ciascuno viene chiamato a incrementare la propria ragione da una fase giovanile ad una adulta. Certo, lo spostamento dell'oggetto di valore dallo “spirito” alla “mente” umana – il processo di razionalizzazione occidentale – non sarebbe mai potuto avvenire senza iscriversi nella rivoluzione storica dell'umanesimo, della secolarizzazione che ha posto l'accento dalla trascendenza alla natura secolare dell'uomo.

oltre le élite iniziali) dai processi sociali di “collocazione produttiva” a cui la fase storica dell’industrializzazione ha dato avvio: trovare un lavoro, avere un salario e in tal modo “distinguersi” dal gruppo familiare (e lasciare il nucleo familiare). Come dire, non ci sarebbe stata “secolarizzazione di massa” e “razionalizzazione di massa” senza produzione moderna del lavoro (un salario per ciascuno). Insomma, la compenetrazione storica della cultura illuminista nella produzione capitalista ha dato l’impennata alla modernità occidentale, come magistralmente mostrarono i classici studi weberiani su capitalismo e protestantesimo, e molti altri ancora. Proprio la produzione autonoma (la professione e comunque il “lavoro”) diviene lo strumento di rottura del destino dettato dalla nascita.

Nei processi culturali del primo capitalismo, infatti, l’emancipazione individuale è la promozione ad una performance professionale che permetta mobilità sociale verso l’altro⁵. Si inaugura il paradigma culturale che promuove “l’espansione” oltre la condizione data inizialmente: il bambino deve andare oltre la sua condizione e verso la “condizione adulta” reinterpretata in chiave moderna come realizzazione compiuta della ragione; ma anche l’adulto deve andare oltre l’adulto precedente (inteso come genitore) e la sua generazione deve andare verso una capacità performativa (produttiva) migliore. Ciascuna generazione moderna – per così dire – definisce se stessa nell’andare “oltre” quella precedente nei termini di maggior produttività. In tal senso, l’emancipazione moderna e la sua esplosione nella fase otto-novecentesca non sono tanto l’andare “fuori” dal controllo familiare, ma sono l’andare “oltre” la propria famiglia. L’oggetto di valore collettivamente tutelato non sarebbe tanto la “ragione liberatoria” (la ragione che libera dal giogo della conoscenza altrui) quanto la “ragione produttiva” o professionale se vogliamo, capace di performance sociale “accrescente”. Il paradigma culturale dell’emancipazione quindi sarebbe legato all’andare “oltre” la propria

In tal senso, mi piace citare Bontempi [cfr. 2008] quando parla di modernità come nascita del soggetto razionale, l’individuo chiamato ad emanciparsi simbolicamente dal gruppo di prossimi proprio in nome e grazie all’uso di una ragione asessuata (l’autore parla di “cittadino astratto”, a-corporeo, simbolicamente privo di genere e così via), la stessa ragione asessuata che lo colloca nel mondo attraverso la funzione professionale (la produzione) e non più attraverso la famiglia (la riproduzione).

5. Per una analisi più approfondita delle “diverse fasi” o “diversi tipi” storici del capitalismo a cui faccio riferimento rimando ancora alle recenti analisi di Magatti.

nascita, l'andare oltre le conoscenze paterne e le competenze familiari, sostenuto dalla possibilità di un lavoro individuale e differente da quello dei propri prossimi (pensiamo alla straordinaria capacità di innovazione e sempre nuova specializzazione professionale di cui è capace il capitalismo industriale). La differenza tra le *due chiavi* di lettura sui processi emancipatori nella modernizzazione – una centrata sull'emancipazione come salvaguardia dell'individuo dal potere preconstituito dei prossimi e una centrata invece sulla emancipazione individuale come spinta all'ascesa sociale – non è una differenza di poco conto.

Infatti, seguendo questa seconda chiave di lettura, l'idea moderna di emancipazione individuale si basa – più che sulla promozione della ragione come valore in base al quale riconoscere e rispettare il singolo – sulla forza liberatrice permessa dalla congiuntura storica delle possibilità di produzione specialistica legata appunto alla fase di industrializzazione del capitale. In altri termini, non esisterebbe storicamente una emancipazione individuale disgiunta dall'idea di “migliore collocazione nella scala del lavoro” rispetto al contesto familiare di provenienza. Rimando in tal senso alla interessante analisi di De Rosa sulla “ceto-medizzazione” del popolo italiano intesa come aspirazione delle famiglie italiane alla imprenditorializzazione dei propri affiliati, aspirazione all'ulteriore crescita sociale, fortissima proprio nei contesti operai degli anni '50-'60 che pur vedevano già una recente emancipazione dai contesti agricoli [cfr. Censis 2010; 2012]. L'autore parla di scomparsa – innanzi tutto culturale – del proletariato che nella seconda metà del '900 si fa idealmente imprenditore di sé stesso, e di come oggi si senta deprivato di quel desiderio d'ascesa attraverso proprio quella crisi strutturale di cui abbiamo parlato in apertura (è interessante in particolare, l'analisi della crisi che attraversiamo non tanto in termini materiali ma soprattutto culturali, come crisi di quel desiderio, appunto).

In tal senso, sia a livello micro (per quanto concerne l'aspirazione individuale al lavoro) che macro (per quanto concerne il capitalismo occidentale), l'immaginario collettivo moderno è stato a lungo orientato alla *crescita*, all'incremento incessante rispetto alle condizioni iniziali, qualunque esse siano. La misurazione del valore, cioè, si è basata sulla misurazione della “capacità di espansione”, e ciò ha riguardato tanto il livello macro (la diade stato-mercato misurata dai PIL nazionali) quanto il livello micro (l'ascesa individuale rispetto al padre). La diffusio-

ne culturale dell'idea di emancipazione del singolo – di cui stiamo trattando – è quindi un processo culturale la cui congiuntura storica viene a legarsi all'espansione del mercato occidentale. Avvalora queste osservazioni il fatto che l'emancipazione del soggetto europeo – pur culturalmente “incubata” dall'umanesimo e liberata dall'illuminismo – si avvera storicamente come processo di massa solo all'interno di uno sviluppo economico e del lavoro riservato all'uomo occidentale, possibile grazie all'espansionismo coloniale (all'uso delle risorse altrui) e alla rimozione simbolica e materiale del “soggetto Altro” (che sia africano, asiatico, ma direi anche femminile, ecc.) o più in generale del “soggetto colonizzato” come ricorda Joung [2005], e come racconta Chambers rispetto alla Gran Bretagna, culla dell'industrializzazione [2003]. In concreto, se l'emancipazione del soggetto moderno sta nella possibilità di creare una discontinuità con il destino familiare, tale discontinuità si dà nella “ascesa sociale” resa possibile dalla performance professionale; tale ambita collocazione nel mercato del lavoro, a sua volta, è resa possibile per generazioni dall'espansione globale del mercato occidentale. Infine, è fondamentale a mio avviso cogliere il nesso storico tra la nascita del soggetto occidentale, la cultura dell'emancipazione come “processo di crescita” e l'espansionismo capitalista di tipo coloniale. L'intero mondo diventa necessario perché in occidente si prospetti la possibile espansione dei singoli performativi.

3. La crisi post-moderna e post-coloniale del soggetto senza espansione

Possiamo ora meglio comprendere la portata del cambiamento che stiamo vivendo nell'era che potremmo definire “post occidentale”, e che sebbene avviata stentiamo a immaginare. Il capitalismo globale è divenuto così pregnante e pervasivo da portare alla diffusione dell'immaginario dello “sviluppo” e della “crescita” ben oltre ai confini dell'occidente, in modo da avviare la ceto-medizzazione (trasformazione del ceto popolare-e-agricolo in ceto predisposto all'auto-imprenditorialità di massa) di altre nazioni, per di più popolatissime, come quelle cinesi o brasiliana. Si tratta certo di evoluzioni socio-culturali molto diverse nel-

le forme⁶, che impattano però tutte insieme sul sistema produttivo europeo, il quale ne esce irrimediabilmente relativizzato e precarizzato. Il primato implicito dell'individuo maschio, bianco e europeo nel quale l'Umanesimo aveva incarnato la prima modernità – i viaggi esplorativi per la conoscenza che si traducono poi nella colonizzazione del globo, il drenaggio infinito di risorse sulle quali poggiare l'industrializzazione europea e la neo-professionalizzazione delle masse, appunto – pare subire un arresto.

Ciò che qui mi preme sottolineare è quanto, nel nuovo scenario, questo “soggetto occidentale” si trovi spiazzato, sospeso com'è tra una formazione professionale specialistica e di impianto ancora “sviluppista” da un lato, e una inedita “scomparsa del lavoro” propria dell'era post-coloniale e post-occidentale⁷ dall'altro lato. Come abbiamo visto, anche quando il lavoro sia presente, ma in maniera discontinua e precaria, l'identità non discende dallo status professionale acquisito, non è accertata da etichette sociali corrispondenti proprio perché il lavoro è composto da una serie di attività differenziate in forme inedite, non condivise dal gruppo. La capacità professionale e lavorativa diviene così una costruzione soggettiva, lunga, faticosa, per nulla scontata, quasi mai emancipatoria nei termini di “ascesa sociale immaginata”. D'altro canto, la retorica democratica e la prolungata consumazione di cultura illuminista rendono difficile negare il medesimo percorso di espansione individuale ad altri soggetti emergenti nel proprio ambito sociale o in altri più lontani (l'africano, l'asiatico, ecc.).

6. Se molto è stato scritto sulla crisi del capitalismo e sui suoi “secoli contati”: io credo che sarebbe corretto circoscrivere per ora questa decadenza poiché appunto altrove si tratta del suo sorgere in forme che non conosciamo, con evoluzioni che saranno a mio avviso diverse e per vedere le quali forse dovremo attendere qualche secolo. In tal senso è interessante tornare alla questione delle “modernità multiple” o “parallele” [cfr. Eisenstadt 2000; 2006] o a quanti si interessano di modelli culturali più propriamente mediterranei [cfr. Cassano 2007; Chambers 2008]. Non ovunque emancipazione produttiva e salario significano con la stessa forza “crescita” o espansionismo sociale del singolo individuo.

7. Mi piace sottolineare quanto questo si compia paradossalmente per mimesi e non per contrasto all'occidente, quanto cioè questo processo di capitalizzazione del mondo sia più “post-occidentale” che “post-coloniale”, poiché deriva dalla vittoria dell'immaginario “sviluppista” promosso dall'occidente [cfr. Latouche 1992].

Ecco quindi un nuovo soggetto europeo *materialmente* più precario – con una funzione professionale e poi sociale indefinita e con un salario mediamente ridotto rispetto alla generazione precedente –, e *culturalmente* più precario, poiché ineditamente incerto sulla legittimità della propria “crescita” – che implica il dominio coloniale, ad esempio – e sul fine stesso della sua “performance sociale”. Questo processo di precarizzazione materiale e culturale ha nei fatti alcuni esiti concreti. Ad esempio, pare riportare l’individuo verso la famiglia: il nucleo familiare torna ad essere un “dispositivo di redistribuzione” efficace, più efficace di quelli messi in campo dallo stato-nazione in crisi. In molti contesti, l’Italia di certo, il welfare informale di matrice familiare torna a sopperire alla crisi di risorse e di consenso che colpisce il welfare state. La famiglia pare quindi tornare “la cellula” affettiva, educativa, produttiva che fu così a lungo nella fase premoderna.

La crisi produttiva dell’occidente quindi pare “interrompere” la crescita individuale, incrinare il dispositivo sociale per l’emancipazione e riportare l’individuo verso il gruppo di prossimi (pur considerandone una nuova connotazione in chiave non-parentale, di “famiglie” dalle varie forme, ecc.). Ciò mette in discussione quanto osservato e teorizzato dai sociologi della prima modernità – che pensavano come abbiamo visto alla inarrestabile differenziazione della società nei diversi sotto sistemi e all’affievolirsi del ruolo redistributivo della famiglia –, ma anche quanto teorizzato dai sociologi della post-modernità intesa come “fine dei legami sociali”, poiché alcuni di questi paiono invece incrementarsi in nuove forme di dipendenza e di obbligo reciproco tra prossimi⁸. È in questo contesto socio-culturale che mi pare nascano oggi nuove e difficili forme di critica sociale europea di tipo “post-espansionista”, e mi piace ora tentare una breve analisi di queste forme di critica sociale in transizione, slegate dall’idea di “emancipazione per crescita” del soggetto – quella moderna, appunto – eppure come vedremo ancora centrate su un immaginario individualista e sul protagonismo del soggetto.

8. Per processo di “rientro in famiglia” non intendo tanto e solo se famiglie naturali e la parentela per consanguineità. Molti studi mostrano infatti l’emergere di nuove forme familiari altrettanto performanti – se non maggiormente performanti – in chiave di redistribuzione salariale, mutuo-aiuto, welfare informale ecc. Le famiglie di coetanei (studenti coabitanti, partner omosessuali o conviventi eterosessuali senza figli, amici ecc.) sono spesso ancora più adatte a mostrare la nuova forza dei vincoli di prossimità, in senso economico e di sostentamento materiale ma anche di cura complessiva.

4. *Un Occidente in transizione? Forme nascenti di critica sociale*

La scomparsa del lavoro e la presa di coscienza dei nuovi assetti globali di cui abbiamo parlato toccano in maniera trasversale i diversi gruppi sociali. L'Italia ad esempio è un paese emblematico per comprendere la velocità con cui si compie la trasformazione di cui stiamo parlando. Vi è la mancata collocazione dei professionisti del lavoro intellettuale, divenuti anch'essi un esubero per il sistema produttivo, "scarti della produzione" se vogliamo dirla alla Bauman, come può essere il figlio avvocato di padre avvocato che non ha più clienti. Ma vi è anche la mancata collocazione del lavoro manuale per dislocazione della produzione. La medio-alta borghesia, i ceti medi e quelli subalterni, per semplificare, condividono la disoccupazione crescente dei propri figli⁹. Si diffonde molto rapidamente l'idea

9. Seguendo il dizionario sociologico di Gallino possiamo definire la "classe sociale" come complesso di individui che si trovano in una posizione simile nella struttura storicamente data da fondamentali rapporti politici ed economici in una società, composta appunto da classi interdipendenti e spesso contrapposte. In tal senso, il costrutto di "classe" viene utilizzato in chiave realista, vale a dire come oggettivamente legato ad una condizione strutturante (quella del lavoro, quasi sempre), che tende a configurare organismi sociali collettivi capaci di azione unitaria. Io insisto qui maggiormente sulla divisione del lavoro come processo di costruzione identitaria nella nostra società, e tendo ad utilizzare il termine "ceto" poiché con esso si allude maggiormente a forme di produzione culturale e di (auto)definizione rispetto agli altri gruppi sociali, percepiti come dominanti (posti socialmente "sopra") e come "marginali" (posti "sotto"). Più in particolare, se negli studi classici di Gisborne e poi Engels e Marx, la modalità di disegnare la stratificazione faceva allusione ad una classe dominante di origine aristocratica prima e poi alto-borghese (grandi possedimenti), una classe intermedia molto variegata ma legata alla gestione professionale e burocratica dei sistemi istituzionali, ed una classe proletaria caratterizzata dal lavoro manuale e la bassa retribuzione, nel corso del '900 tale suddivisione cambia. Nella classe dominante scompaiono le aristocrazie, davvero residuali, ed entrano le alte borghesie politiche e imprenditoriali; nella classe intermedia rientra il lavoro impiegatizio e tecnico proprio dei ceti medi, mentre sempre più difficile da definire diviene la posizione sociale subalterna o popolare, legata al lavoro sia manuale che dipendente. Nella recente opera *La lotta di classe dopo la lotta di classe* [cfr. Gallino 2012], lo stesso autore rivede questa tripartizione, dedicando particolare interesse alla trasformazione della emergente classe egemonica capitalistico-finanziaria come "classe in sé e per sé", non solo contraddistinta da un comune destino, ma sempre più esplicitamente consapevole e finalizzata ad perseguire tale destino in forma di progetto politico globale.

della “crisi”, a partire dalla crisi finanziaria del 2008 e dai grandi crack mediatici nazionali e internazionali che hanno forte impatto sull’immaginario collettivo. La parola “banca” ad esempio assume nel senso comune connotazioni negative che non aveva: essa non viene più vista come “luogo di servizio” ma come “luogo di speculazioni illecite”, “privo di etica” ecc. [cfr. Demos 2009]. Aumentano i libri sui disguidi strutturali della speculazione finanziaria e sulla sua instabilità (nell’ultimo anno la presenza delle parola “crisi” si trova sulla copertina di molti libri), per non parlare del boom cinematografico delle “catastrofi finali”, ecc.

Insomma, da un lato si diffonde la percezione collettiva di una “improbabilità” dello sviluppo perpetuo e della crescita, che invece solo qualche decennio fa pareva l’orizzonte sul quale disegnare l’emancipazione delle future generazioni e di ciascun singolo al loro interno. Dall’altro lato, le strutture politiche del novecento paiono “troppo piccole” davanti alla trasformazione strutturale del sistema produttivo globale, incapaci di gestire problemi di portata globale (pensiamo all’inquinamento, al surriscaldamento, al mercato del lavoro, ecc.), e anche per questo vengono progressivamente desautorate [cfr. Marramao 2005]. E tuttavia, queste evoluzioni dell’immaginario collettivo circa la crescita economica e l’emancipazione individuale si declinano in maniera differenziata nella popolazione. Come vedremo, i vissuti e le strategie di risposta delle “seconde generazioni del lavoro intellettuale” sono diversi da quelli che caratterizzano il “ceto medio”, soprattutto per quanto riguarda la popolazione giovanile. Pensiamo, da un lato, all’analisi di nuove forme organizzative o associative centrate sulla critica alle forme egemoniche dell’economia da crescita, le così dette forme di “economia solidale” quali i Gruppi di Acquisto Solidale (GAS), i Bilanci di Giustizia, le forme del consumo critico, le produzioni a Km. zero, e ancora altre e diverse forme di critica sociale che pure passano attraverso lo stesso “nodo politico”, quello della crescita, come i movimenti di matrice ambientalista che nascono all’interno del paradigma di contrapposizione alle “grandi opere” (ponti, infrastrutture per la mobilità, alta velocità, autostrade) [cfr. ad es. Della Porta 2008; Pellizzoni 2011]. Le indagini empiriche mostrano come la composizione sociale di questi movimenti sia caratterizzata dai lavoratori intellettuali di seconda generazione, appun-

to, da soggetti con titolo di studio elevato e lavoro autonomo di tipo cognitivo già proprio dei padri¹⁰ [cfr. Pellegrino 2013].

Ancora, una vasta indagine condotta a Barcellona da Conill e Cardena [2012] mostra l'aumento importante delle pratiche dello scambio informale e del consumo collettivo mirato appunto alla decrescita di quello individuale. Le autrici confermano che “this engagement in non capitalist economic practices is not a marginal movement”, e mostrano la diffusione di alcune pratiche come ad esempio educare insieme i figli, condividere il cibo, coltivare insieme, usare gli stessi mezzi di trasporto. Queste pratiche tuttavia coinvolgono in modo diverso persone con caratteristiche socio-demografiche e culturali differenti. In particolare, emergono come determinanti significativi il titolo di studio superiore, la casa di proprietà, legati a loro volta a inclinazioni culturali più generali sul capitalismo e sulla fine dell'era coloniale¹¹. Tali pratiche risultano più fortemente legate al desiderio di trasformazione sociale che non alle dimensioni materiali della crisi (risparmiare, ad esempio).

A giudicare appunto dalla composizione di questi gruppi, nel complesso emerge il quadro complessivo di un'evoluzione generazionale propria del lavoro intellettuale che tende a ridefinire l'espansione individuale legata alla produzione e al consumo, quella che abbiamo descritto come propriamente moderna per il soggetto occidentale, trasponendola in chiave “neo-comunitaria”, con un valore positivo assegnato agli scambi di prossimità, alla de-monetarizzazione delle pratiche di cura, alla de-professionalizzazione delle performance sociali. Sono nuove

10. Voglio spiegare ancora il riferimento al ceto sociale, in questo contesto, come riferimento al mondo del lavoro. Per collocazione giovanile “borghese” io alludo qui ad un lavoro professionale intellettuale e/o cognitivo di seconda generazione, non solo nel senso di una condizione professionale autonoma diversa da quella primo moderna, quanto piuttosto in senso stretto, cioè di “figli del lavoro intellettuale”, laureati figli di laureati, professionisti figli di professionisti e così via, condizione contrapposta a quella di giovani generazioni emergenti dai contesti di lavoro operaio e dipendente, che – grazie al proprio percorso di studio e di vita – hanno maturato una diversa aspirazione professionale.

11. Cfr. Conill, Cadernas 2012, atti online del Congresso Internazionale sulla Decrescita, Venezia 2012: http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/09/FOCUS_SUBJECTS_CONILL-CARDENAS.pdf; <http://prezi.com/csqykscsgm8/beyond-the-crisis-alternative-economic-practices-in-catalonia.pdf>

forme di critica sociale diffusa tra i 30-40enni e frammentata in molti universi o contesti di pratiche, ma di cui si intravede appunto questo filo rosso. Onofrio Romano – proprio nel paper presentato durante la conferenza mondiale sulla Decrescita recentemente tenuta a Venezia nel 2012¹² – ha definito queste proposte come inviti alla “limitazione volontaria”, come processi di auto-limitazione dall’espansione sociale. Lo stesso Onofrio parla degli attivisti come di “uomini moderni al quadrato”, cioè come uomini e donne che, ponendosi volontariamente fuori dalle forme di consumo attraverso cui si rinforza l’obiettivo della “crescita”, esaltano ancora una volta l’idea di dominio della propria ragione sui fatti sociali. Dominare il proprio desiderio di consumo e di mobilità sociale verso l’alto sarebbe una nuova forma di performance intellettuale, un modo razionale e intellettuale di prendere posizione nel conflitto molto concreto e materiale della scomparsa del lavoro.

Sia chiaro, qui il punto non è quello di stabilire se questi gruppi e/o movimenti di proposta siano autoreferenziali, poiché essi sono in ogni modo molto vitali, sperimentali, formativi, dinamici. Il punto è stabilire se e quanto essi siano espressione di una condizione che cerca lo sbocco ad una “autonomia pesante” per il soggetto, qualcuno che si muove nel “dominio della scelta” come dice Onofrio (di cosa studiare, cosa consumare, dove viaggiare e se ora rinunciare, appunto), che da questa condizione muove la critica alla performance sociale dell’andare “ancora oltre”, muove la critica all’emancipazione intesa come desiderio di infinita espansione. A mio avviso, per tentare un’ipotesi interpretativa, è proprio la collocazione in un contesto familiare più propriamente caratterizzato dalla professione del borghese moderno che avvia ad un’idea di emancipazione di segno opposto rispetto alla crescita professionale e alla performance sociale espansiva. Sono giovani generazioni già esauste per rispecchiamento con i genitori, esausti appunto per produttività, e al tempo stesso caratterizzate dalla percezione di un impossibile successo per la crisi del lavoro appunto; giovani adulti quasi-sazi di

12. Rimando ancora agli atti della 3rd International Conference on Degrowth for Ecological Sustainability and Social Equity, Venezia 2012: http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/09/Degrowth_Venice_full_program3.pdf e all’abstract di Romano O., On the shoulders of Mediterranean people, http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/09/FOCUS_SUBJECTS_ROMANO.pdf

consumo ma ancora infelici, che a partire da questa esperienza quotidiana cercano risposte diverse rispetto ai processi di emancipazione intesa come espansione sociale.

*“Avevo tutti gli strumenti formativi a disposizione per diventare una genia nel mio lavoro ma non lo sono diventata evidentemente”; “Potevo scegliere con ogni mezzo il buon marito e guardami qui, sono separata”, ecc.*¹³: sono dimensioni psico-sociali che, quando riguardano gruppi e collettività di ampia portata, inducono nuove tensioni “post-produttive”, nuovi desideri di un’appartenenza che non compor- ti la performance, che argini il disagio legato alla “libertà di autopromuoversi” nei fatti poi divenuta “obbligo sociale” [cfr. Bauman 1999] e che oggi non vede più probabilità di riuscita. I processi culturali che stiamo descrivendo indicano forse la strada di una post-postmodernità in cui la rinuncia al troppo nasce dall’insostenibilità della libertà performativa, non solo in termini ecologici (consumiamo troppo) ma anche e soprattutto in termini psico-sociali (siamo esausti). Insomma, il soggetto borghese, immerso nella condizione simbolica della “crescita illimitata”, trova nell’opzione della de-crescita una opzione più ragionevole rispetto a quella prospettata dall’espandersi indefinitamente in un mondo ormai non più in grado di soddisfare il desiderio.

Ma se questa opzione risulta ragionevole per la seconda generazione del lavoro cognitivo di cui parliamo – ragionevole perché appunto anche frutto di valutazioni razionali, di analisi dei costi e dei benefici fatte a partire dalla propria quotidianità, ecc. –, come appare invece la crisi del sistema produttivo occidentale agli occhi di un soggetto che non si auto-definirebbe in alcun modo “sazio”, che sogna ancora le performance professionali alle quali è stato invitato dalla scuola moderna, ecc.? Quale forma di critica sociale post-coloniale nasce ad esempio nelle campagne o dove le persone fanno *già* il consumo a Km. 0 (perché coltivano *ancora* la propria insalata), e sognano di “poter scegliere” all’interno di un grande supermercato? Penso qui a quel ceto popolare che da una generazione o poco più si è “ceto-medizzato”, per tornare all’espressione di De Rosa [2012], ancora affamato di autonomia, e nei fatti affamato di consumo individuale come

13. Citazioni provenienti dai focus group realizzati con giovani donne precarie di età compresa dai 35 ai 45 anni in una vasta indagine qualitativa sulla condizione femminile di vita familiare e lavorativa in Emilia Romagna [cfr. Pellegrino 2012].

espressione di libera scelta. Basti vedere le recenti indagini sulla spesa per vestiario e beni di lusso, elevata proprio in quella fascia di popolazione colpita dalla crisi e sprofondante verso l'impovertimento [cfr. Magri, Pico 2012]. Queste indagini sull'indebitamento crescente in Italia sono a mio avviso molto interessanti: è proprio il ceto medio in crisi per la precarizzazione del lavoro ad acquistare a rate elettrodomestici non propriamente necessari, strumenti elettronici, prestazioni nell'ambito della chirurgia estetica, ecc. Questa fame di consumi mostra un desiderio di differenziazione identitaria in pieno corso; è in queste aree sociali che si produce il divario tra la difficile realtà materiale (produttiva) dell'occidente e l'immaginario simbolico sull'occidente (ancora orientato al suo ruolo espansivo, alla forza del mercato, all'emancipazione dei singoli come ascesa sociale), divario che non permette di sviluppare un'idea chiara e socializzabile rispetto al cambiamento in atto.

Laureati di "prima generazione", desiderosi di "andare oltre" la propria famiglia e ora lasciati fuori dal lavoro intellettuale a cui ambivano. Impiegati pubblici che non potranno più scalare le posizioni per giungere magari ai quadri intermedi, come invece è stato possibile alla generazione precedente. Insomma, gruppi sociali che reagiscono con virulenza al dubbio collettivo sulla finita espansione della società occidentale, e che rifiutano di entrare nell'era post-coloniale perché ne colgono la ricaduta sulla emancipazione individuale a cui sono stati formati collettivamente senza poi arrivarci. È la deprivazione di un sogno interiorizzato come diritto ed oggi scippato; il sogno dell'ascesa sociale, che sino a pochi anni fa era l'orizzonte nel quale inscrivere i sacrifici quotidiani da lavoro e dare loro un senso, mentre oggi finiscono con l'apparire insensati. Da una recente indagine da noi condotta a Napoli [cfr. Cori, Pellegrino 2011], risulta evidente come i giovani laureati della periferia campana vivessero con grande sofferenza l'impossibilità di uscire dalle dinamiche dell'aiuto parentale in tutte le sue forme (compresa quella dei piccoli orti, molto diffusi, che garantiscono a tutti l'auto-produzione della frutta e delle verdure). Le giovani mamme che con fatica hanno conquistato il titolo di studio elevato – la prima generazione – oggi sono nuovamente in casa con i figli piccoli poiché non trovano lavoro, e aspirano al supermercato (alla fuoriuscita dalla comunità ristretta), che diviene garanzia di cibo puro, controllato, certificato, proveniente dal nord, di libera scelta consapevole [cfr. Pellegrino 2009; 2012].

Il sogno espansivo del sé è rivendicato qui con forza. Un ulteriore incremento delle forme di scambio materiale o di interdipendenza tra prossimi evoca in questi contesti cose diverse da quanto visto nell'indagine di Barcellona, e più specificamente il ritorno a forme di familismo amorale ad esempio, un'ulteriore esclusione dal capitale sociale circostante, il fallimento individuale laddove il senso di sazietà da consumo è certamente incompiuto. La promessa emancipatoria legata al lavoro viene tradita e chi ne è privato – chi non ha vissuto lo spaesamento da “sazietà infelice” o la spossatezza familiare da performance sociale – rivendica il diritto propriamente moderno alla crescita sociale attraverso il dispositivo produzione-consumo (se lavoro poi acquisto). Il quadro tratteggiato mi pare aiuti a cogliere quello che potremmo definire un nuovo “paradosso” sociale. Con il perdurare della crisi del capitalismo occidentale, la cultura borghese prima “sviluppi-sta” sembra elaborare, in alcune aree e condizioni, i vantaggi dell'improduttività e della decrescita sia in termini personali che sociali ed ecologici. Sfiata da una operosità moderna che non pare portare all'equilibrio prospettato, essa pone le basi per forme ideologiche caratterizzate dal darsi-limite e dall'anti-utilitarismo. D'altro canto, in larghi strati della popolazione permane diffuso l'impianto immaginario propriamente occidentale del “diritto alla crescita”.

Considerazioni conclusive

Ho cercato di mostrare come il costrutto della “emancipazione individuale” che ha caratterizzato la modernità – e che ha identificato il soggetto moderno come protagonista della “crescita interna” alle società occidentali (scalare le classi socio-economiche) – è stato incubato e reso possibile dal sistema produttivo (e lavorativo) basato sulla “crescita esterna”, sull'espansionismo economico dell'occidente e sul drenaggio di risorse materiali da altre aree del globo, che oggi è in declino per molti fattori. La crisi del capitalismo europeo – intesa sia come epoca post-coloniale che come epoca di scomparsa del lavoro – e l'ascesa del capitalismo finanziario di stampo globale impattano con forza i processi culturali attraverso cui si è definita “l'emancipazione” e la si è resa fattuale. Un nuovo immaginario collettivo lentamente si struttura. Da un lato, emergono nuove produzioni cultu-

rali, legate al costruito di “decrecita”, alla promozione di auto-limitazioni nella performance sociale, e di nuovi modelli di scambio e di dipendenza (materiale e affettiva) tra prossimi. E, d’altro canto, germinano reazioni culturali diverse, avverse a questo depotenziamento simbolico dell’occidente, laddove il consumo individuale rimane promessa inverata di crescita, vissuta oggi come “scelta negata”. Tali processi culturali paiono in discontinuità rispetto a quanto avvenuto nel secolo scorso. Si prenda ad esempio il movimento culturale generatosi nel ’68, momento in cui giovani studenti borghesi promuovono la rottura dei vincoli familiari in nome dell’emancipazione, mentre il ceto popolare ancora costruisce e consuma reti sociali del mutuo aiuto.

Oggi invece l’individuo che si percepisce come già “emancipato” – l’individuo al quale la società ha fornito gli strumenti per performare professionalmente, mettere distanza tra sé e i limiti posti dalla nascita, allontanarsi dalle proposte della famiglia – appare esausto e intimamente convinto che il tentativo dell’ulteriore ascesa non sarà premiante. La quotidiana esperienza dell’infelicità “da troppo” favorisce in epoca di crisi l’elaborazione di forme di critica legate al “depotenziamento volontario” delle ambizioni occidentali, sia a livello micro-individuale che macro-sistemico. Occorre però porre in risalto le caratteristiche e i limiti di questi tentativi di critica sociale, che si compiono all’interno di gruppi “perimetrati” (centrati sulle somiglianze interne), che insistono su una rinuncia volontaria al consumo (quindi esaltano ancora la dimensione razionale e propriamente individuale insita nell’idea di scelta), che mal giudicano quel desiderio presente nei consumi di massa, a mio avviso pur sempre il fantasma di una aspirazione popolare all’emancipazione. Inoltre, questi gruppi sono disincantati rispetto alle forme tradizionali della politica, stentano a produrre discorsi semplici a difesa delle democrazie europee e dei loro sistemi di welfare, ad esempio. In breve, queste forme di critica sociale non mettono al centro del loro agire possibili strategie di alleanza o di condivisione culturale con chi desidera oggi l’ascesa, con la “classe dei perdenti” – per usare ancora le parole di Gallino [2012] – il cui desiderio di emancipazione (di differenziazione dal passato) è stato storicamente compromesso.

Permane quindi il problema dei molti che vengono evocati come “penultimi”, non marginali o esclusi quanto piuttosto sospesi in “ascesa interrotta”, che rivendicano la propria crescita come emancipazione dal “troppo poco”. Rivendicano

il sogno di una ascesa sociale non interamente percorsa nel secolo breve che sta alle spalle. Quel ceto popolare poi divenuto ceto medio, potremmo dire, vuole concludere la sua parabola di “emancipazione” (tutti imprenditori di se stessi) che gli appare improvvisamente sbarrata dalla storia. Nel desiderio vivo di consumo di questo ceto medio che impoverisce per la scomparsa del lavoro vi è la stessa radice culturale di un desiderio di emancipazione ereditato, ma non rielaborato, oggi nei fatti slegato da una “reale autonomia”, dalla reale possibilità di generare fratture rispetto al destino familiare. In quel desiderio di consumo – che nei fatti rende asservite le “classi dei perdenti” a quelle “egemoniche” del capitalismo finanziario – si consuma appunto la tragedia di una crescita promessa e incompiuta che spesso gli intellettuali ignorano o rimuovono.

Infine, l'incubazione collettiva delle diverse rappresentazioni sulla crisi (centrate appunto sul consumo individuale o collettivo, sul legame familiare o sull'autonomia da esso, ecc.) dà vita a forme differenziate di “critica sociale” al capitalismo. In tal senso, oggi potremmo pensare all'appartenenza di classe (anche) nei termini culturali di reazione alla crisi occidentale. In questa fase di transizione, davanti al timore di decrescere materialmente diffuso sia tra i figli dell'artigiano che tra quelli dell'architetto, le reazioni culturali e le forme di pratica politica che ne derivano si pongono a mio avviso come oggetti di studio particolarmente interessanti, da elaborare nel prossimo futuro.

Riferimenti bibliografici

BANFI, D., BOLOGNA, S.

2011 *Vita da freelance. I lavoratori della conoscenza e il loro futuro*, Feltrinelli, Milano.

BOLOGNA, S., FUMAGALLI, A. (a cura di)

1997 *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano.

BECK, U.

2000 *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Roma.

BONTEMPI, M.

2008 *Tipi di modernità e forme di individualizzazione*, <http://www.giovaniesocieta.unibo.it/paper/9b/bontempi.pdf>

CASSANO, F., ZOLO, D.

2007 *L'alternativa Mediterranea*, Feltrinelli, Milano.

CASTELLS, M.

2002 *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano.

CENSIS

2010 *44° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, Franco Angeli, Milano.

2012 *46° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, Franco Angeli, Milano.

CHAMBERS, I.

2003 *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma

2008 *Transiti mediterranei: ripensare la modernità*, UNIPress, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli

CONILL, J., CARDENAS, A., CASTELLS, M., SERVON, L.

2012 *Beyond the Crisis: The Emergence of Alternative Economic Practises*, in M. Castells, J. Caraça, G. Cardoso (a cura di), *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, Oxford University Press, Oxford

CORI, L., PELLEGRINO, V.

2011 *Corpi in trappola. Vite e storie tra i rifiuti*, Editori Riuniti, Roma.

DELLA PORTA, D., PIAZZA, G.

2008 *Le ragioni del No. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano

DEMOS

2009 *Voglia di Etica. Demos per Banca Etica*, online: <http://www.demos.it/a00358.php>

EISENSTADT, S. N.

2000 *Multiple Modernities*, Daedalus, online:

http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf

2006 *Sulla modernità*, Rubettino, Roma.

GALLINO, L.

2010 *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.

2011 *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Passaggi Einaudi, Roma.

GALLINO, L., BORGNA, P.

2012 *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Bari-Roma.

GORZ, A.

1994 *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, Edizioni Lavoro, Roma.

JOUNG, R. J.

2005 *Introduzione al post-colonialismo*, Meltemi, Roma.

LATOUCHE, S.

1992 *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

MAGATTI, M.

2009 *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.

2012 *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano.

MAGRI, S., PICO, R.

2012 *L'indebitamento delle famiglie italiane dopo la crisi del 2008*, Questioni di Economia e Finanza, Banca di Italia Occasional Papers 134\12, online: www.bancaditalia.it/pubblicazioni/econo/quest.../QEF_134.pdf

MARRAMAO, G.

2005 *Il mondo e l'occidente oggi*, in C. Pasquinelli (a cura di), *Occidentalismi*, Carocci, Roma.

MARTIN, H. P., SCHUMANN, H.

1997 *The Global Trap: Globalization and the Assault of Prosperity and Democracy*, Zed Books Ltd, London.

MARTUCCI, C.

2012 *Abecedario di una ex giovane precaria*, in S. Ciccone, B. Mapelli (a cura di), *Silenzi. Non detti, reticenze e assenze di (tra) uomini e donne*, Ediesse, Roma.

McKINSEY CORP., AA.VV.

2002 *I trends del consumo nel prossimo decennio*, online:

http://www.mckinsey.it/storage/first/uploadfile/attach/143043/file/consumer_packaged_goods_il_prossimo_decennio_02.pdf

NOVE, A.

2006 *Mi chiamo Roberta, ho 40 anni, guadagno 250 euro al mese*, Einaudi, Torino.

PELLIZZONI, L. (a cura di)

2011 *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, il Mulino, Bologna.

PELLEGRINO, V.

2009 *“Questa è la terra del rimosso”: Il nesso uomo-ambiente e la crisi eco-politica nelle narrazioni dei cittadini campani coinvolti dall'emergenza dei rifiuti*, *Scienza&Filosofia*, 2/09.

2012 *L'immaginario sulla crisi ecologica: i campani immersi nei rifiuti e le loro idee sul futuro*, in O. De Leonardis, M. Deriu (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.

2012 *In mezzo al guado. I comportamenti procreativi in Emilia Romagna tra nuove soggettività femminili, de-standardizzazione delle tappe di vita e vecchi modelli di maternità*, paper Regione Emilia Romagna, Bologna.

PELLEGRINO, V. (a cura di)

2013 *La scienza incerta e la partecipazione. L'argomentazione scientifica nei nuovi conflitti ambientali*, *Scienza Express*, Trieste.

REVELLI, M.

2001 *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Roma.

RIFKIN, J.

2002 *La fine del lavoro*, Mondadori, Milano.

SARACENO, C.

2012 *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano.

DAVIDE RUGGIERI

La categoria sociologica della relazione in Georg Simmel*

Premessa

La categoria sociologica della relazione nel pensiero di Georg Simmel ha un nome specifico, che conserva, nel suo significato più profondo, il carattere originariamente processuale e dinamico dell'interagire sociale: *Wechselwirkung*. Il termine è tradotto con “azione reciproca”, ma in una logica relazionale sarebbe bene considerarlo – alla lettera – come un vero e proprio “effetto-di-scambio” o “effetto reciproco”¹. Il rapporto tra soggetti è socialmente significativo (e diventa quindi oggetto d'analisi per la sociologia) dal momento che determina contestualmente una configurazione relazionale basata sulla *mechané* della reciprocità, dello scambio. Il fatto di aver riconosciuto nella *Wechselwirkung* una specie di “pietra filosofale” della sociologia non esula dalla problematizzazione di tale concetto, anzi impone, fin dalla sua enucleazione, un'analisi programmatica che lo stesso Simmel ha tentato di portare avanti lungo il suo *iter* intellettuale. La pro-

* Ringrazio il Prof. Pierpaolo Donati per aver discusso con me i punti essenziali di questo saggio ed esortato ad un autentico confronto critico sul tema. “La traduzione letterale, “effetto reciproco” o “effetto di reciprocità”, rende senz'altro meglio il senso del concetto che vuole esprimere il momento dell'interrelazione e della interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale” [Cavalli in Simmel 1984, 12]. Kaern preferisce tradurre *Wechselwirkung* con “reciprocal orientation” [Kaern 1990, 84].

blematicità di tale categoria è data dal fatto che Simmel non si sia mai soffermato per darne una definizione sistematica o ultimativa: è noto che l'Autore è più volte tornato sul tema, non dando un significato omogeneo e coerente, piuttosto una considerazione polisemica che – in particolare nel campo metodologico e applicativo – complica terribilmente le cose.

In una prospettiva “relazionale” – ovvero muovendosi all'interno del “paradigma relazionale” proposto da Donati [Donati 2010; Donati, Colozzi 2006] – la proposta simmeliana è da accogliere in una duplice e intrecciata accezione: da un lato il contributo simmeliano segna, di fatto, una “svolta” – in un primo senso – per la sociologia come scienza autonoma nell'alveo delle scienze umane a cavallo tra XIX e XX secolo; dall'altro si registra, come sostiene Donati, una “svolta relazionale” [Donati 2009, 15; 45 e ss.] – si direbbe ad un livello più profondo – all'interno del panorama sociologico stesso. I due aspetti analitici risultano inevitabilmente interconnessi tra loro: sarebbe davvero complesso sbrogliare la loro strutturale co-implicazione teorica, se si considera la “relazione” come “presupposizione prima della sociologia” e la sociologia stessa come indagine problematica sulle forme della relazione. Si presta bene, da questo punto di vista, la metafora della “spirale” che utilizza Giddens per spiegare le dinamiche “riflessive” con cui – nella modernità – la sociologia, studiando il suo oggetto proprio, determina congiuntamente anche se stessa [Giddens 1990, 27]. In una sede di discussione non dissimile da questa, anche Bourdieu definisce negli stessi termini il rapporto tra teoria e prassi in sociologia: “Se mi capita di girare e rigirare gli stessi temi, di tornare a più riprese sui medesimi oggetti e le medesime analisi, lo faccio sempre, almeno così mi sembra, seguendo un movimento a spirale che permette di ottenere a ogni passo un grado di esplicitazione e di comprensione superiore, scoprendo rapporti inavvertiti e proprietà nascoste” [Bourdieu 1997, 15].

La proposta teorica di Simmel si colloca com'è noto in una fase storica di transizione della società: la cornice storico-culturale *fin de siècle* non è un dato secondario nella produzione del sociologo berlinese. La descrizione simmeliana delle dinamiche e delle forme di associazione e interazione di una società sostanzialmente “nuova” si muove – anche per la formazione scientifica simmeliana – su un terreno che abbraccia una considerazione generale dell'*uomo moderno*: la riflessione sociologica è ancorata ad una dimensione eminentemente etico-pratica. Non c'è alcun *Je accuse!* nelle sua analisi sociali, anzi Simmel dichiara esplici-

tamente che il sociologo ha il compito di spiegare e comprendere i meccanismi del sociale in modo avalutativo. In *La metropoli e la vita dello spirito* del 1903 scrive: “Il nostro compito (...) non è quello di accusare o perdonare, solo quello di comprendere” [Simmel 1996b, 57]. Eppure si percepisce che la comprensione del moderno in Simmel mira già ad un suo (auto)superamento. Verrebbe da dire, da questo punto di vista, che Simmel è un autore post-moderno: la constatazione di un modello umano debole e obsoleto, si intreccia ad alcune proposte teoriche che mirano ad un superamento ad una evoluzione (si pensi a *La legge individuale* del 1913 e all'afflato nietzschiano di certi scritti simmeliani nella descrizione dell’“individualismo moderno”). Al di là delle etichettature che si possono trovare, non è un caso che i principali teorici e “fondatori” della sociologia (Marx, Tönnies, Durkheim, Simmel, Weber) vivano tutti in una fase storica in cui l’esigenza di riflessione sulle (nuove) forme del sociale – epifania per la fondazione di una nuova disciplina specifica – siano accompagnate da una profonda e autentica problematizzazione etica complessiva dell’uomo moderno. “La sociologia, in quanto scienza della società moderna, è nata e si è sviluppata come quella forma di pensiero che doveva aiutare la società a riflettere su se stessa. In tal senso, fin dall’inizio, la vocazione a essere non solo scienza, ma anche “coscienza” (morale) della modernità” [Donati 2011, 12].

Pur non avendo alcuna indole prescrittiva e conservando un approccio descrittivo rigorosamente neutrale, la sociologia “non può dirsi indifferente ai *valori*” [Donati 2006, 235] e questo soprattutto dal punto di vista della sociologia relazionale. Nello schema AGIL – bussola per la sociologia [Donati 2009, 381] – la realtà sociale relazionale confina “dal basso” con il primo fattore A (“adaptation”) con realtà materiali, mentre “verso l’alto” il quarto fattore L (“latency”) ha a che fare con i valori ultimi, che, pur non entrando nello schema relazionale, in qualche modo lo condizionano. Ciò che si compie con lo “sguardo sociologico” è una comprensione “riflessiva” della modernità, un gesto che spinge appunto al chiarimento delle dinamiche intersoggettive che producono il sociale, tenendo conto del progressivo processo di interazione e interpenetrazione sistemica a vari livelli – in questo caso soprattutto quello che attiene alla sfera teleologico-normativa (si pensi alle dinamiche di interiorizzazione/socializzazione nell’azione sociale, studiate da Parsons e Smelser).

Il tema della riflessività (come dispositivo teorico) nelle indagini teoriche di Simmel non si limita esclusivamente all'elaborazione di una disciplina sociale intesa come “riflessione” sulle dinamiche e i processi sociali, ma anche come teoria complessiva sul moderno. Si avrà modo di chiarire questo aspetto più avanti. Secondo Donati “la riflessività qualifica la relazionalità tra soggetti e tra le loro relazioni sociali”: non condividendo a pieno le indicazioni teoriche offerte da Giddens, Beck e Lash sulla cosiddetta “modernizzazione riflessiva” [Beck, Giddens, Lash 1994] (intesa come il semplice movimento del flettere su se stessa della modernità), Donati con la sua proposta guarda anche ad superamento degli impasse della modernità attraverso la rilevazione e lo studio delle forme di “riflessività relazionale”. Da questo punto di vista con Simmel si registrerebbe un deficit “riflessivo” nella misura in cui il suo contributo teorico, pur offrendo, per certi versi, un'illuminante interpretazione delle dinamiche e delle forme di socializzazione nella modernità, s'inscriverebbe nel solco della tradizione di quella “coscienza infelice” [Donati 2011] rappresentata dalle teorie della “modernizzazione riflessiva”. Le formulazioni “geometrico”-sociologiche di Simmel (che gli permettono la costruzione di un modello *formale* di sociologia) restano delle ottime intuizioni (in alcuni casi persino degli abili giochi retorici), che però bloccano e “immunizzano” la società come soggetto/oggetto di studi in movimento.

1. L'approccio “relazionale” nelle scienze storico-sociali nelle prime opere simmeliane

Già a partire dai suoi primissimi lavori nel decennio che va dal 1880 al 1890 (in una cornice teorica che si muove tra storia, antropologia, filosofia, diritto e psicologia), Simmel, allora *Privatdozent* dell'Università Humboldt di Berlino, coordina le sue ricerche intuendo che l'oggetto d'indagine delle scienze umane (*Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften*) non può essere considerato come un mero “fatto”, come invece pretendeva di fare la vulgata positivista. Sebbene le influenze del giovane Simmel risentano di una componente per così dire “evoluzionista” (dettata sia dalla lettura diretta dei testi di Spencer in particolare, sia dalla mediazione teorica dei suoi maestri nel campo della *Völkerpsychologie* Lazarus e Steinthal [Meschiari 1996]), i suoi interessi – e le possibili applicazioni e implica-

zioni nel campo delle scienze umane – muovono verso le indagini “neokantiane” degli amici-colleghi Windelband e Rickert e quelle di stampo “storicista” del collega berlinese Dilthey. Soprattutto da quest’ultimo Simmel fa tesoro della lezione legata alla riflessione sul mondo storico-sociale letto sotto la categoria unificante della “connessione dinamica” [Magnano San Lio 2008, 45 ss.] e del metodo interpretativo. Nell’opera *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introduzione alle scienze dello spirito] (1883) Dilthey già rimarcava la fondamentale irriducibilità ontologica, e quindi di metodo, tra scienze della natura e scienze dello spirito. Nell’analisi dei fatti legati alla sfera dello spirito umano non vige il principio della spiegazione [*Erklärung*] (che trova invece applicazione nel campo delle scienze naturali), ma quello dell’interpretazione/comprendimento [*Verstehen*], dal momento che l’oggetto di studi delle *Geisteswissenschaften* è l’*Erlebnis*, ovvero il vivere/vissuto dell’individuo che può essere indagato a partire dalle categorie proprie della psicologia. Uno dei primi lavori sistematici di Simmel riguarda proprio il tentativo di analizzare la questione legata alla “conoscenza storica” alla luce delle riflessioni e dei dibattiti intorno a questo tema: nel testo *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [I problemi della filosofia della storia] (1892) si può cogliere lo sforzo di fondare una teoria della conoscenza storica, dove per “storia” Simmel intende un *costrutto teorico* [Simmel 1989, III] che è il risultato della convergenza metodologica di psicologia e logica. La psicologia studia i “processi di realizzazione psichica”, la logica invece, in quanto scienza della concettualità oggettiva, si occupa dei “contenuti essenziali”. “La storia – scrive Simmel – è in certa qual misura qualcosa di intermedio tra la logica, la considerazione puramente *oggettiva* dei nostri contenuti psichici, e la psicologia, la considerazione puramente *dinamica* dei movimenti psichici di tali contenuti (corsivo mio) [Simmel 1992, 8].

La storia non è mai la copia omogenea della realtà o dell’accadere reale: essa è piuttosto il frutto di un lavoro ermeneutico che si colloca su un piano d’intersezione e grazie ad una “logica relazionale”. Il piano della natura e delle leggi naturali è incompatibile con quello dello spirito, mentre più piani dello spirito s’intersecano e intrecciano tra loro [Simmel 1992, 33]. La storiografia è attenta alla raccolta di dati “oggettivi”, ma Simmel nega la possibilità che il fatto storico corrisponda alla mera somma meccanica di questi dati: la storia deve mirare alla comprensione dello *sviluppo* di contenuti psicologici e non ad una semplice

tassonomia. D'altra parte va chiarito lo stesso concetto equivoco di oggettività: "Il valore dell'oggettività" [nel campo della conoscenza storica] non è legato all'autonoma consistenza dell'oggetto" [Simmel 1992, 58]. Muovendosi in una metodologia tipicamente (neo)kantiana Simmel: 1) sostiene che la validità e l'oggettività del conoscere sono dati dalle strutture conoscitive a priori del soggetto conoscente; 2) distingue, all'interno della teoria della conoscenza, la *forma* dal *contenuto* (schema questo fondamentale nell'inquadramento dell'indagine sociologica). La possibilità di ricostruire un fatto storico è data dalla possibilità a priori di "comprendere" (immedesimandosi con) il fenomeno studiato: quella di Simmel è una fondazione quasi antropologica della teoria della conoscenza storica. Questa sorta di "riduzione fenomenologica" della vita emotivo-psicologica dello spirito umano rimanda inevitabilmente alla rivoluzione compiuta di lì a poco da Scheler¹. La natura spirituale dell'uomo si fonda sul "sentire" e sul "volere": la rappresentazione nel campo delle scienze umane è condizionata da questi *a priori* fondamentali². In questo senso la categoria relazionale è da intendere in senso differente da quello esposto precedentemente: oltre al significato prima menzionato di "interdisciplinare", l'oggetto storico-sociale va indagato in modo relazionale nel senso di una dimensione "intersoggettiva". Non si dà oggetto storico senza che sia presupposta all'origine una dimensione di apertura relazionale all'alterità.

Un contributo altrettanto importante in questa direzione proviene da un altro testo che Simmel pubblica in questi anni: si tratta di *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* [Sulla differenziazione sociale. Ricerche storiche e psicologiche] del 1890, un'opera di fondamentale importanza sia per la questione relativa alla fondazione epistemologica della sociologia, sia per le linee di ricerca scientifica in campo sociale che Simmel svilupperà e appro-

1. "La riduzione fenomenologica in Scheler ha valenza gnoseologica solo indirettamente, nel senso che porta alla luce le linee essenziali lungo cui l'esperienza corre e quindi fa risultare nella conoscenza. Le cose si danno nel commercio che abbiamo con esse, e solo in conseguenza risultano nel sapere" [D'Anna 2006, 25].

2. "Se il compito della storia è quello di conoscere non solo l'oggetto del sapere, ma anche del volere e del sentire, tale compito è assolvibile soltanto partecipando, in qualche forma di trasposizione psichica, con la volontà a ciò che viene voluto e con il sentimento con ciò che viene sentito" [Simmel 1992, 32].

fonderà progressivamente. Sebbene sia presentata sin dalle prime battute come una “scienza eclettica” (che si appoggia naturalmente sui risultati provenienti da varie discipline affini), la sociologia possiede una propria autonomia e un proprio compito che consiste nel “descrivere le *forme* della convivenza umana e di trovare le *regole* in base alle quali l’individuo, in quanto membro del gruppo, e i gruppi stessi, definiscono il loro comportamento reciproco” [Simmel 1992a, 6, corsivi aggiunti]. Fin da questo importante contributo (che viene ospitato originariamente sulla rivista *Staats und-Sozialwissenschaftliche Forschung*, diretta da Schmoller, verso il quale Simmel si sentì per lungo tempo fortemente debitore) la parola chiave della scienza sociale è “forma”: questo aspetto, come è noto, sarà sviluppato da Simmel pressoché sistematicamente nelle opere e nei saggi successivi di natura sociologica. D’altra parte la stessa società, oggetto di studi precipuo della sociologia, non è da intendere come mera somma di individui, ma come una “sintesi ideale” – un’astrazione – che possiede una propria unità. Simmel colloca la realtà sociale su un ordine ontologico differente da quello degli individui (che considera “realtà autentiche”): la società appare come un oggetto d’analisi “stratificato”, direbbe oggi Roy Bhaskar [Bhaskar 1998, 212]³, ovvero composto da diversi livelli di interazione tra le parti. Simmel chiarisce fin dall’inizio (almeno come programma d’intenti) che i principali fattori analizzabili sono da considerare: “il rapporto dell’individuo con la collettività, le cause e le forme della formazione dei gruppi, la contrapposizione e i trapassi tra le classi, le evoluzioni del rapporto tra dominanti e dominati” [Simmel 1992a, 11].

Da un punto di vista epistemologico, il problema dell’oggettività all’interno della teoria della conoscenza sociale è risolto da Simmel con il ricorso alla categoria fondamentale della *Wechselwirkung*: posto che la società sia da considerare una “sintesi ideale”, è lo stesso sociologo berlinese a chiedersi “quale sia il criterio di queste sintesi e in quale misura esso sia soddisfatto dalla sintesi diretta a configurare la società”. E poco più avanti: “Non ho dubbi che esista un solo fondamento che fornisca un’oggettività almeno relativa dell’unificazione: l’interazione delle parti [*Wechselwirkung der Teile*]” [Simmel 1992a, 16-17]. La sintesi è compiuta non in funzione di un soggetto/osservatore conoscente, ma è data dagli “oggetti”

3. La cornice teorica di questo riferimento rimanda ai lavori di Archer sul modello morfogenetico della società [Archer 1995].

(i soggetti sociali)⁴ che si trovano all'interno di una rete relazionale interattiva che è il *framework* stesso del loro agire. Questo è un aspetto che Simmel avrebbe approfondito sistematicamente nel primo capitolo del suo capolavoro del 1908 *Soziologie*: nella trattazione degli oggetti storico-sociali e culturali, l'approccio teorico deve limitarsi a cogliere "formalmente" i nessi operanti e la sintesi "oggettiva"/"oggettuale" già in atto nell'interazione degli elementi stessi. Nel volume *Sulla differenziazione sociale* Simmel aveva rimarcato un'altra importante precisazione di carattere ontologico: gli oggetti sociali si generano secondo una progressiva stratificazione che procede dal basso verso l'alto, dalla pluralità all'unità, *per mezzo di relazioni*. "Nel caso della conoscenza non si può cominciare con il concetto di società, dalla cui determinatezza deriverebbero le relazioni e le interazioni dei componenti: sono invece queste che devono essere accertate e la società è solo il nome con cui si designa la somma di queste interazioni, un nome che è utilizzabile solo nella misura in cui esse siano state accertate e stabilite" [Simmel 1992a, 19].

Simmel sostiene che il "concetto" di società indichi la somma delle relazioni e delle interazioni sociali che il sociologo ha il compito di indagare. La strutturazione della società avviene, invece, per mezzo di "relazioni", che ne costituiscono l'intelaiatura fondamentale. Le indicazioni di Simmel, già a partire da questo saggio, impongono una riflessione sul carattere reticolare e relazionale della società. Da un punto di vista ontologico-sociale, si potrebbe dire che il sociologo berlinese mira a cogliere le dinamiche per così dire "subatomiche" relazionali, che poi, di fatto, generano il fenomeno sociale. "*Il sociale è il relazionale in quanto tale*, ossia l'azione reciproca in quanto inter-azione che produce, si incorpora e si manifesta in qualcosa che, pur non visibile, ha una sua «solidità»" [Donati 2006, 46]. Nell'introduzione al volume *Sulla differenziazione sociale*, in quella che appare una vera e propria premessa metodologica (oltre che un'esplicita "teoria della conoscenza della scienza sociale" – sebbene, come si vedrà più avanti, questa sarà oggetto di una serie di rimaneggiamenti successivi), Simmel chiarisce che l'ogget-

4. Scrive Coser: "Mentre la natura kantiana esiste soltanto per mezzo dell'intelletto conoscitivo che riconduce ad unità i «frammenti del mondo di per se stessi incoerenti e senza rapporti necessari», l'idea del legame sociale è realizzata in modo immediato dagli individui che sono parte della società" [Coser 1971, 292].

to della sociologia è “relazionale” nella misura in cui si costituisce nell’interazione tra individui, conservando, nel suo “emergere”, un proprio ordine ontologico autonomo: seppure in un’accezione *sui generis*, questa “inter-relazione” possiede una propria consistenza ontologica, una propria “solidità” (usando le parole di Donati). “Si può ravvisare il limite di un essere sociale [*soziale Wesen*] vero e proprio laddove l’interazione tra persone non consiste solo in una situazione o in un agire soggettivo delle stesse, ma porta alla luce una formazione oggettiva che ha una certa indipendenza dalle singole personalità in essa coinvolte [Simmel 1992a, 20].

La formazione oggettiva delle forme sociali ha la peculiarità di essere indipendente dai fattori singoli che ne costituiscono per così dire la causa e l’origine. Questo è un aspetto abbastanza interessante da un punto di vista onto-sociologico: la società è sì il frutto dell’interazione tra individui, ma è anche la somma di quelle forme – divenute autonome – che condizionano l’agire individuale. Detto altrimenti in campo sociologico la “formazione” del sociale è sia causa che effetto dell’agire inter-individuale: “relazione”, nella sintassi sociologica simmeliana, è da intendere da un punto di vista sincronico, nel senso che la logica causa/effetto nelle dinamiche sociali è considerata in un senso orizzontale-trasversale (per usare un gergo contemporaneo, aggiungerei anche in una dimensione *embedded* dei fatti sociali). Come opportunamente riferisce uno dei suoi allievi berlinesi, Lukács, la forza del pensiero simmeliano sta: “[nella] capacità di vedere con tanta forza il più piccolo e inessenziale fenomeno della vita quotidiana *sub specie philosophiae*, che esso diviene trasparente e nella sua trasparenza si fa visibile una relazione formale eterna del senso filosofico [Lukács 1996, 62 ss.]. Questo spiegherebbe l’attitudine simmeliana ad occuparsi di argomenti “microsociologici” secondo uno stile, come direbbe ancora Lukács, tipicamente “impressionista”: la questione però non esclude di considerare la “relazione” in sé al di là di una semplice funzione che emerge dal processo della differenziazione. Simmel chiarisce anzi che la relazione sociale possiede un carattere “universale” che è da intendere tuttavia – come spiega esplicitamente – non in un senso esclusivamente “nominalista” né tantomeno “realista”: utilizzando una formula illuminante di Bloch, proprio in riferimento al suo maestro, si potrebbe riassumere nella formula *tertium datur*: “In questa situazione oscillante tra realtà e idealità l’elemento universale, che con-

nette gli individui facendone una società, è anche in contrapposizione a ciascuno di essi: è sorretto eppure indipendente da ciascun individuo. Così come non si saprebbe dire dove sia il luogo delle leggi naturali che noi riconosciamo come vere (...) non si può dare un nome al luogo di questa *intangibile sostanza intersoggettiva* [*ungreifbaren intersubjektiven Substanz*] che potrebbe essere designata come psiche collettiva o come suo contenuto” [corsivo mio] [Simmel 1992a, 22].

2. *Wechselwirkung/Vergesellschaftung: i meccanismi generativi del sociale nella teoria simmeliana*

Se negli scritti socio-filosofici appena analizzati il “problema della sociologia” è solo provvisoriamente abbozzato, nel 1894 Simmel viene, per così dire, allo scoperto e pubblica un saggio fondamentale per comprendere la dimensione dell’oggetto in questione: *Das Problem der Sociologie*. Tradotto in diverse lingue e rimaneggiato da Simmel con sostanziali modifiche, il saggio in questione non coincide affatto con l’omonimo primo capitolo di *Soziologie* (1908)⁵. Si tratta di un tentativo più deciso (ma dagli esiti non esaustivi) di focalizzare l’attenzione sull’oggetto di quella scienza specifica che proprio in quei decenni si andava costituendo in modo autonomo: se la sociologia vuole guadagnarsi uno spazio autonomo all’interno delle *Geisteswissenschaften*, è necessario che ponga come suo obiettivo primario un chiarimento ontologico del suo oggetto di studi. Simmel sostiene che la sociologia debba occuparsi esclusivamente delle forme della “sociazione” (*Vergesellschaftung*) alle quali perviene l’agire intersoggettivo, mosso dal meccanismo dell’“azione reciproca” (*Wechselwirkung*). Sono davvero queste le parole d’ordine della proposta sociologica simmeliana⁶, entro il cui significato si

5. Per una considerazione esaustiva e complessiva sui vari rimaneggiamenti simmeliani dell’originario saggio del 1894, rimando al recente saggio di Rammstedt sul tema [Rammstedt 2010, 7 ss.].

6. “Collegato in qualche modo alla nozione di *Wechselwirkung*, è quello della *Vergesellschaftung*, intesa da Simmel come un processo di strutturazione sociale, dove «sociazione» l’addensarsi o sedimentare di processi di interazione in cui una molteplicità di individui entra in rapporto di influenza reciproca” [Ferrara 1998, 100-101].

costituisce tutta la sua teoria. “Così come la differenziazione di elementi psichici specifici dalla materia oggettiva genera la psicologia come scienza, una sociologia autentica può trattare solo elementi specifici sociali, la forma e le forme della socializzazione [*Vergesellschaftung*] in quanto tale, isolando singoli interessi e contenuti, che si realizzano dentro e grazie la socializzazione. Questi interessi e contenuti formano il contenuto di scienze particolari – positive oppure storiche; con il loro intersecarsi dunque la sociologia pone un nuovo contenuto, che ascrive a sé e include le forze autenticamente sociali e gli elementi in quanto tali, ovvero le forme di socializzazione [*Socialisierungsformen*]. La società nel senso più largo del termine si manifesta in modo concreto lì dove più individui entrano in azione reciproca [*Wechselwirkung*]” [Simmel 1992b, 54]).

La sociologia è da considerare “scienza nuova” sia perché il suo statuto epistemologico giunge a monte di un meccanismo auto-comprensivo (riflessivo) della modernità, sia perché il suo oggetto si costituisce, in un certo senso, solo *post rem* rispetto alle altre scienze. Stando a questa provvisoria classificazione simmeliana, la sociologia non è solo eclettica (nella questione relativa al rapporto tra forma e contenuto), ma è anche una “scienza all’ennesima potenza” – queste le parole del sociologo – rispetto alle altre, dalle quali astrae i singoli contenuti. Rifiutando tuttavia un metodo sterilmente induttivo, Simmel preferisce fondare la sociologia secondo un “metodo trascendentale”, e quindi, fedelmente all’insegnamento kantiano (ma soprattutto neokantiano – si pensi, da questo punto di vista non solo al suo maestro alla *Humboldt* Zeller, ma anche ai colleghi Rickert, Windelband e per certi versi anche Dilthey), il sociologo berlinese distingue nell’oggetto sociologico la *forma* dalla *materia* (contenuto). La *materia* [*das Material*] è costituita dai motivi specifici che spingono all’azione e dagli scopi che s’intendono perseguire all’interno di un processo sociale; la *forma* [*die Form*], invece, è il modo con cui vengono a concretizzarsi tali motivi e scopi. Il compito di astrarre la forma dal contenuto spetta alla scienza *della società* [*Gesellschaftswissenschaft*]⁷.

7. In un altro importante scritto di questo periodo, dal titolo *Zur Soziologie der Familie*, Simmel scriveva che la scienza della società deve occuparsi della “ricerca delle forme attraverso le quali gli uomini formano la società [*vergesellschaften*] e che mostrano allo stesso tempo l’essenza e lo sviluppo attraverso la molteplicità di scopi e contenuti, intorno ai quali le società si cristallizzano” [Simmel 1992b, 75-76].

Nell'edizione americana *The Problem of Sociology* del 1895, Simmel scrive chiaramente che l'aspetto *materiale* del processo sociale è rappresentato da motivi e scopi della socializzazione, mentre quello *formale* dell'organizzazione sociale attiene al raggiungimento degli scopi attraverso le forme con le quali tale socializzazione si realizza [Simmel 1895, 414].

Gruppi sociali che si costituiscono per raggiungere scopi diversissimi o possiedono un carattere completamente differente, possono presentare “le stesse forme di sovra e sotto-ordinamento, concorrenza, imitazione, opposizione, divisione del lavoro” [Simmel 1992b, 55]. Volendolo leggere con le categorie e con il linguaggio della filosofia della mente contemporanea, sembrerebbe la bozza *ante litteram* del principio della “realizzabilità multipla”⁸ (quello cioè teorizzato da Putnam prima, e da Fodor successivamente), secondo il quale uno stesso stato mentale può essere realizzato in molteplici modi e strutturazioni differenti. La sociologia deve tentare di astrarre le modalità formali dell'accadere sociale – “l'accadere nella società” [*Geschehen in der Gesellschaft*] –, ovvero isolando alcuni aspetti sociali emergenti dall'intero processo storico-sociale dell'uomo: con un tipico gioco retorico (tautologico), Simmel sostiene che la sociologia deve “studiare ciò che per la società è “società””. E questo è un punto che purtroppo il sociologo berlinese non chiarisce ulteriormente. In una nota a piè pagina scrive: “Se, come credo, la ricerca di forze, forme e sviluppi della socializzazione [*Vergesellschaftung*], dello stare con, per e l'uno accanto ad altri degli individui [*Mit-, Für- und Nebeneinanderseins der Individuen*], può essere l'unico oggetto di una sociologia come scienza specifica, allora vi fanno parte ovviamente anche le modalità che la forma della socializzazione ricava dal contenuto specifico per il quale si realizza (...). Alla sociologia come scienza, nelle forme di relazione tra gli uomini, non appartengono esclusivamente le associazioni e i raggruppamenti in senso stretto, cioè nel senso di una cooperazione o dell'essere occupati all'interno dello stesso ambito: anche l'antagonismo e la concorrenza istituiscono azioni reciproche – o sarebbe meglio dire relazioni – tra individui, che dalle più disparate forme di origine mostrano invece le stesse forme e gli stessi sviluppi” (Simmel 1992b, 57-58).

8. Su questo tema si veda: Putnam 1967, 1988; Fodor 1975; Gillett 2003; Kim 1992; Shapiro 2000.

Se l'“azione reciproca” (*Wechselwirkung*) – che nella riflessione simmeliana tenderà a diventare sempre una categoria metafisica onnicomprensiva, come sosterrà di lì a poco esplicitamente nella sua *Philosophie des Geldes* (1900) – è l'aspetto fluido e dinamico che mette in relazione più individui tra loro, la “sociazione” è invece quello formale e strutturale che permette di individuare le modalità di tale azione reciproca (dominio, sotto-ordinazione, cooperazione, concorrenza, imitazione ecc.). La sociologia è, dunque, quella scienza autonoma che si occupa delle *forme* con le quali si realizza il vivere *relazionale* intersoggettivo: “relazionale” è da intendere sia nel suo significato dinamico (*Wechselwirkung*), ossia di reciprocità-che-designa-i-poli, sia in quello strutturale (*Vergesellschaftung*), ovvero di cristallizzazione in forme di comportamento sociale. Quella di scindere tra una parte formale e una materiale il fenomeno sociale è un'operazione puramente analitica, astratta, concettuale. La questione propriamente ontologica di cosa sia un oggetto sociologico e come si costituisca resta sullo sfondo, in ombra: d'altra parte era lo stesso Simmel ad aver parlato nelle pagine introduttive di *Sulla differenziazione sociale* (1890) di “mistica unità della società”.

Resta lo schema d'analisi kantiano nella divisione di forma e materia del *fenomeno* nel processo di conoscenza, ma questa impostazione del problema offre spunti per una riflessione che si ferma alla pura teoria della conoscenza. Nell'incipit dell'*Estetica trascendentale* Kant scriveva: “In un'apparenza [*Erscheinung*], ciò che corrisponde alla sensazione io lo chiamo la *m a t e r i a* di tale apparenza; ciò che invece fa sì che il molteplice dell'apparenza possa venir ordinato in certi rapporti io lo chiamo la *f o r m a* dell'apparenza” [Kant 1999, 75-76]⁹. La sensazione è attivata da una fonte esterna al soggetto conoscente che in qualche modo ne costituisce la causa: l'oggetto della conoscenza è l'elaborazione trascendentale che parte da dati sensibili, ovvero da un oggetto esterno al soggetto che esiste e causa il processo conoscitivo. Kant poneva fuori dal raggio della conoscenza la questione inerente all'oggetto in sé: d'altra parte il concetto puro di *Wechselwirkung*

9. E ancora nell'Analitica trascendentale continua: “[L'esperienza] contiene due elementi assai eterogenei, cioè una materia – derivata dai sensi – della conoscenza, ed una certa forma – per ordinare la materia – derivata dalla fonte interna dell'intuire puro e del pensare puro, i quali in occasione della materia sono per la prima volta portati ad esercitarsi, e producono concetti” [Kant 1999, 143].

– che Simmel riprende e rielabora in modo originale dal suo sistema teorico – è una categoria che Kant applica non già agli oggetti in sé (quindi in una dimensione eminentemente ontologico-immanente), ma agli oggetti di conoscenza (e quindi in una dimensione epistemologico-trascendentale). Simmel ha di fatto invertito quest'ordine di cose: ha spostato la categoria kantiana epistemologica della *Wechselwirkung* dalla dimensione trascendentale a quella pratica (e quindi immanente) dell'azione sociale, trattando l'*azione reciproca* come un principio generativo relazionale (ad un livello ontologico sociale). L'*azione reciproca* è propriamente ciò che, in un contesto relazionale di almeno due attori, genera ciò che si può definire “società”.

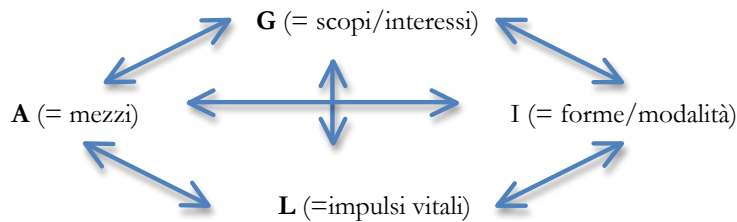
3. *Il programma della Große Soziologie (1908): la fondazione scientifica della sociologia sullo schema relazionale della Wechselwirkung*

La pubblicazione della cosiddetta *Große Soziologie* nel 1908 costituisce certamente uno spartiacque nell'iter intellettuale di Simmel, sebbene la riflessione sulla sociologia non smetta di animare il suo instancabile lavoro. Di lì a poco (il 3 gennaio 1909), sotto la guida di Tönnies (e con il prezioso ausilio di Simmel, Durkheim, Goldscheid, per citare i più illustri) sarebbe nata la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, che avrebbe rappresentato l'ulteriore attestazione di autonomia e autoreferenzialità della sociologia come scienza nell'alveo delle *Geisteswissenschaften*. Che la sociologia necessitasse ancora di un riconoscimento (scientifico e, talvolta, accademico) non è un mistero, anzi, in quel periodo costituiva una vera e propria urgenza: lo stesso Simmel nelle battute iniziali del primo capitolo di *Soziologie* rimarcava la necessità individuare un oggetto specifico di studi nella sociologia che permettesse di distinguerla dalle altre “scienze umane” (Simmel 1989, 6). È noto, peraltro, quanto sia stata travagliata la vita accademica di Simmel, il quale giunse all'agognato ordinariato (peraltro in Filosofia) solo nel 1914 presso l'Università di Strasburgo. Nelle pagine di *Soziologie* pare che Simmel intenda dare alla categoria della *Wechselwirkung* innanzitutto una connotazione di carattere antropologico, prima ancora che sociologico: “l'uomo, nella sua essenza e in tutte le sue manifestazioni, [è] determinato dal fatto di vivere

in azione reciproca con altri uomini”. Prima ancora di chiarire in cosa consista questa “azione reciproca”, Simmel spiega che la sociologia si pone il compito di astrarre dai molteplici dati storico-sociali le forme e le estrinsecazioni di questa “azione reciproca”. Il processo di astrazione e coordinamento della nuova scienza sociale porta a isolare il suo oggetto precipuo, ovvero la “società”, che – ancora una volta – Simmel divide kantianamente secondo una *forma* e un *contenuto*. “[La società] esiste là dove più individui entrano in azione reciproca. Questa azione reciproca sorge sempre da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. Impulsi erotici, religiosi o semplicemente socievoli, scopi di difesa e di attacco, di gioco e di acquisizione, di aiuto e di insegnamento, nonché innumerevoli altri, fanno sì che l’uomo entri con altri in una coesistenza, in un agire l’uno per l’altro, con l’altro, contro l’altro, in una correlazione di situazioni, ossia che eserciti effetti sugli altri e ne subisca dagli altri” [Simmel 1989, 8].

Se volessimo riassumere ora schematicamente con AGIL [Donati 2006, 206] (fig. 1) – a completamento di quanto già scritto nel saggio del 1894 –, si potrebbe dire che la teoria di Simmel soddisfa le quattro unità fondamentali della “molecola” sociale relazionale:

[fig. 1]

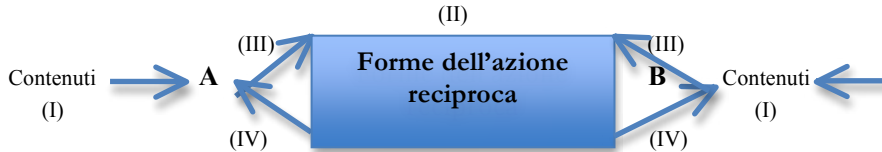


Seguendo ancora la schematizzazione AGIL, se la *Wechselwirkung* è la relazione in sé (intesa in senso dinamico), che ha a che fare con l’integrazione/inclusione sistemica (asse A-G), la *Vergesellschaftung* ha invece a che fare invece con l’integrazione/inclusione sociale (asse I-L) [Donati 2006, 204-205]. Esiste dunque uno schema d’azione sociale e degli elementi di riferimento: quello, per così dire, occasionale e contingente è dato dagli interessi di natura pratica che spingono all’azione e che determinano l’unità, che sussiste in un equilibrio dinamico dettato

dall'azione reciproca. Questa è rappresentata da ciò che Simmel designa come il *contenuto* o *materia* della socializzazione [*Materie der Vergesellschaftung*]: impulsi, scopi, inclinazioni, situazione psichica ecc. Questi dati, presi in sé, non costituiscono per Simmel (ancora) alcunché di sociale e quindi non possono essere considerati oggetto d'interesse scientifico per la sociologia. La socializzazione [*Vergesellschaftung*], in quanto forma evidente, viene ad essere oggetto di studio sociologico nel momento in cui quegli stessi elementi "strutturano la coesistenza isolata degli individui l'uno accanto all'altro in determinate forme di coesistenza con e per l'altro, le quali rientrano sotto il concetto generale di azione reciproca. La socializzazione [*Vergesellschaftung*] è dunque la forma, realizzantesi in svariati modi, in cui gli individui raggiungono insieme un'unità sulla base di quegli interessi" [Simmel 1989, 9]. La distinzione tra forma e contenuto nel processo di formazione del fenomeno sociale non impedisce che: 1) pur ricorrendo scopi e contenuti che spingono all'azione sociale, esso si verifichi sotto una medesima forma di associazione; 2) medesimi interessi possano essere soddisfatti in forme completamente differenti di associazione. Simmel elenca quelle che sono le principali forme di associazione che diventano oggetto di studio per la sociologia: "sovra-ordinazione e sub-ordinazione, concorrenza, imitazione, divisione del lavoro, formazione di partiti, rappresentanza, contemporaneità del raggruppamento all'interno e chiusura verso l'esterno" [Simmel 1989, 11].

La società è, in un primo senso, da considerare "il complesso degli individui associati [*vergesellschafteter Individuen*]" (*materia*), ma anche "la somma di quelle *forme di relazione* [*Beziehungsformen*], in virtù delle quali dagli individui sorge la società nel primo senso" (*forma*). Simmel introduce, oltre a *Wechselwirkung* e *Vergesellschaftung*, un terzo termine (*Beziehung*) per indicare l'oggetto della sociologia, ossia la "relazione". Ce ne sarebbe in realtà anche un quarto, che viene introdotto quando Simmel spiega che la società non è una vuota astrazione o una sterile struttura, ma sorge quando le forme di connessione tra individui, ovvero "relazioni reciproche" (*Wechselbeziehungen*) [Simmel 1989, 24], suscitate da determinati motivi e interessi, diventano operanti e autonome. Nedelmann riporta uno schema sintetico (fig. 2) che spiega la relazione tra soggetti (A e B) che fondano un'azione reciproca (*Wechselwirkung*) [Nedelmann 1988, 23]:

[fig. 2]



Nedelmann, seguendo poi sostanzialmente le indicazioni di Donald Levine, individua 4 livelli o forme di “azione reciproca”: 1) processi elementari; 2) istituzioni; 3) autonome “forme di gioco”; 4) mondi (o sfere sociali, come arte, religione, politica, economia ecc.) [Nedelmann 1988, 24-25; Levine 1971, XXIV-XXVII]. Ciò che struttura la società è un modello che oggi definiremmo di tipo “morfogenetico”: Simmel tratta la società come un macro-organismo o complesso ordinato, formato da atomi, tasselli e formazioni progressivamente sempre più complesse, all’interno delle quali è rintracciabile la stessa struttura di azione e formazione sociale. Questa struttura è rintracciabile nel denaro, nel fenomeno della moda, del paesaggio, dell’avventura, nel fenomeno estetico e nella personalità artistica ecc.: sono questi alcuni dei campi d’indagine nei quali Simmel rinviene l’azione generativa della *Wechselwirkung*. L’azione reciproca costituisce e alimenta, ad ogni livello, tale formazione, e si presenta come struttura formale che media in vista del conseguimento di un fine. L’azione sociale non è appiattita sul livello dei “meccanismi” individuali: essa necessita – come Simmel aveva già intuito ed esposto in *Philosophie des Geldes* – della mediazione di un terzo elemento che permette di soddisfare i contenuti, i motivi e gli scopi dell’associarsi. “Il nostro agire è il ponte per il quale il contenuto del fine passa dalla sua forma psichica in quella dell’effettività. Il fine è per essenza collegamento al mezzo. Per questo si differenzia dal puro meccanismo, e dal suo correlato psichico, l’impulso in cui le energie di ogni momento si scaricano completamente in quello immediatamente successivo (...). La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria” [Simmel 1984, 302].

Per utilizzare il lessico del proficuo dibattito negli anni '70 tra Habermas e Luhmann, si direbbe che la società non è costituita da “meccanismi” anonimi e sistemici, così come la sociologia non si riduce ad una mera “tecnologia sociale”. Sebbene la società sia costituita da individui e da motivazioni psicologiche individuali, che spingono all'azione sociali, la relazione – sostiene Simmel – si costituisce come un “accadere reale”. “Tutte le mille relazioni che si riflettono da persona a persona, momentanee o durevoli, coscienti o inconscie, superficiali o ricche di effetti, da cui questi esempi sono scelti del tutto a caso, ci legano in modo indissolubile. In ogni attimo questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri. Qui risiedono le azioni reciproche – accessibili soltanto alla microscopia psicologica – tra gli atomi della società, che sorreggono tutta la tenacia ed elasticità, tutta la varietà e unitarietà di questa vita così chiara ed enigmatica della società. Si tratta di applicare il principio delle azioni infinitamente numerose e infinitamente piccole anche alla prossimità caratteristica della società (...). I passi incommensurabilmente piccoli producono la connessione dell'unità storica, e le azioni reciproche, altrettanto impercettibili, tra persona e persona, producono la connessione dell'unità sociale” [Simmel 1989, 20].

Come Simmel sosterrà esplicitamente anche nel suo ultimo lavoro programmatico *Grundfragen der Soziologie* (1917), la sociologia si trova delimitata da due “campi” speculativi: per così dire, “dal basso” viene determinata da una *teoria della conoscenza (sociale)*, “dall'alto” da una metafisica dei campi particolari in questione [Simmel 1989, 39-40; Simmel 1983, 57]. Com'è noto il primo capitolo dell'*opus magnum Soziologie* (1908) contiene un *Excursus* che sviluppa, in modo denso e significativo, la questione della *teoria della conoscenza (sociale)*. La questione epistemologica s'innesta su quella propriamente ontologica (sulla quale Simmel tornerà nuovamente in *Grundfragen der Soziologie*, sostenendo peraltro una posizione nuova, che risente delle influenze teoriche della *Lebensphilosophie*¹⁰). Ciò che rende kantianamente *possibile* la società – questo sostiene Simmel nell'*excursus* – è un'operazione sintetica a priori che tuttavia non dipende da un soggetto (o da una soggettività) conoscente: “La società è l'unità

10. Sulle nuove posizioni teoriche “vitalistiche” nella fase matura del pensiero simmeliano rimando alla terza sezione di Ruggieri 2010.

oggettiva che non ha bisogno dell'osservatore non compreso in essa" [Simmel 1989, 28]. Luhmann, com'è noto, ha portato alle estreme conseguenze questo ragionamento, interpretando la posizione simmeliana come un'energica forma di *de-soggettivazione* dell'azione sociale (un aspetto questo che, come ha sottolineato Donati, allontanerebbe Luhmann anche dal suo maestro Parsons) [Donati 2009, 239 ss.]. Simmel in realtà non priva il soggetto di intenzionalità sociale, né lo immette in un sistema anonimo di azione sociale: la relazione fonda la socialità innanzitutto perché esiste già da sempre un io di fronte ad un *alter* e il loro posizionarsi reciproco l'uno dinanzi all'altro presuppone una struttura formale di significato, sorretta da una coscienza intenzionante l'azione sociale stessa. È quella che Simmel chiama "la coscienza di associarsi o di essere associati (...)". Si tratta dei processi dell'azione reciproca, i quali per l'individuo significano il fatto – non astratto, ma tuttavia suscettibile di espressione astratta – di essere associato" [Simmel 1989, 30].

La prima della apriorità sociologiche è proprio l'*alterità*: la prima (e fondamentale) condizione di conoscenza dell'azione sociale è il fatto che si è immediatamente a contatto con una alterità indefinita ("generalizzazione dell'altro"). L'azione reciproca si costituisce in forza del modo immediato di darsi dell'altro, infinitamente affine e al contempo abissalmente lontano (*altro* appunto) da ciò che siamo. Il fatto di "essere associati" (la possibilità di relazione tra ego e alter) si dà immediatamente come orizzonte di senso dell'azione sociale. Il nostro rapporto con *altri* è fondamentale nella costruzione della nostra identità sociale: lo "sguardo dell'altro" restituisce l'immagine che rappresentiamo ed è fondamentale nella donazione di senso della frammentarietà, altrimenti irrelata, che rappresenta la nostra esistenza sociale. La seconda fondamentale condizione della possibilità di conoscenza del fatto sociale è data da una sfera residuale dell'individuo che non entra necessariamente in campo nell'azione sociale: in altri termini, non tutta la nostra sfera personale è impiegata nell'interazione con altri. "La vita non è del tutto sociale; noi formiamo le nostre relazioni reciproche non soltanto con la riserva negativa di una parte della nostra personalità che non entra in esse, e questa parte influisce nei processi dell'anima non soltanto mediante connessioni psicologiche generali, ma proprio il fatto formale che essa sta al di fuori di tali processi determina il modo di questa influenza" [Simmel 1989, 33].

Simmel, anche in questo caso, sembra ripercorrere un po' l'impianto onto-gnoseologico del criticismo kantiano nel rapporto tra fenomeno e noumeno. Pur restando una *x* sconosciuta e relegata ad una sfera inconoscibile (ma pensabile), il noumeno costituisce la *quidditas* del fenomeno, un'inseità pensabile appunto, ma inaccessibile nella sfera della conoscenza. La metafora kantiana dell'insularità del "dominio dell'intelletto" [Kant 1999, 311], circondato da oceani vasti e tempestosi e da numerosi banchi di nebbia e ghiacci, ben si presta a ciò che Simmel intende per "*Außerdem*" ("inoltre"): la sociologia tratta le "forme" del nostro modo di *interagire* sociale, che è essenzialmente fenomenico ed eccentrico rispetto al nostro profondo modo d'*essere* individuale (noumenico), che resta in qualche modo sistematicamente irrelato nella transazione sociale. C'è una riserva del nostro essere (un "inoltre") che non entra in relazione con l'altro, ma che costituisce il nucleo, il fondamento, la causa del nostro modo d'essere *relazionale*. Questo è peraltro un elemento sviluppato in maniera illuminante nel capitolo dedicato a *Il segreto e la società segreta*. Simmel sostiene che la relazione con gli altri si fonda sostanzialmente su un sistema di attese/aspettative reciproche di azioni: (tentare di) "sapere con chi si ha a che fare" è una delle primissime condizioni di una interazione sociale. La questione è che l'immagine sociale non esprime mai la totalità dell'individuo. Nella teoria sociologica di Donati questo aspetto problematico riguarda la "doppia contingenza" del sistema di aspettative che si innesca nella *rel-azione* ego/alter¹¹. "Poiché non si può mai conoscere un altro in maniera assoluta – con ciò che significherebbe la conoscenza di ogni singolo pensiero e di ogni stato d'animo – ma poiché ci si forma un'unità personale in base ai suoi frammenti, nei quali soltanto egli ci è accessibile, così quest'unità dipende dalla parte di lui che il nostro punto di vista ci consente di vedere" [Simmel 1989, 292].

La società moderna, in forza della sua complessità, si costituisce giocando sulla dialettica di verità e menzogna individuale: per Simmel il tener segreto, il nascondere, il mentire sono tecniche sociali messe in azione per il raggiungimento di uno scopo in generale. La fiducia e la discrezione subentrano come elementi

11. "Ogni forma relazionale può essere considerata dal punto di vista interno della relazione (cioè in vista del soggetto) oppure nel modo in cui si rapporta all'esterno della relazione (con altri attori e le altre relazioni)" [Donati 2006, 203-204].

altrettanto determinanti: la fiducia è uno stadio intermedio tra la conoscenza e l'ignoranza relativa dell'uomo (chi sa non ha bisogno di fidarsi, chi non sa affatto non può ragionevolmente fidarsi); la discrezione è "il senso del diritto in rapporto alla sfera dei contenuti di vita comunicabili". La possibilità di azione sociale è data dalla riserva inespressa che resta tuttavia a fondamento dell'interazione sociale. La terza apriorità (la posizione sociale dell'individuo in relazione al lavoro) apre un immediato rimando alle riflessioni weberiane sul significato secolarizzato di *Beruf* ("professione"/"vocazione") e alla collocazione "destinale" dell'individuo nella società e al suo ruolo nelle transazioni sociali. Stando ai testi e alle ricostruzioni meramente cronologico-filologiche relative al concetto di *Beruf*, verrebbe da dire che Weber abbia aperto prima di Simmel la strada nella riflessione su questo tema. È noto, tuttavia, quanto sia complesso il rapporto professionale e umano tra i due, a tratti ambiguo e contraddittorio [Scaglia 2010].

4. Grundfragen der Soziologie: *la fondazione metafisica della relazione*¹² *come forma pura della "reciprocità"*

Il testo *Grundfragen der Soziologie* del 1917 rappresenta l'ultimo tentativo da parte di Simmel di sistematizzare il discorso sociologico e di porre nuovamente il quesito fondamentale della sociologia già abbozzato nel saggio del 1894: tentare di individuare il "campo della sociologia", il suo oggetto e i suoi compiti all'interno delle scienze umane. La riflessione ha subito una netta curvatura rispetto al tema posto nel 1894, quando Simmel risentiva ancora fortemente delle influenze e delle suggestioni evoluzionistiche e neokantiane. La posizione simmeliana si colloca poi al di qua della svolta del suo pensiero, suggellata con la pubblicazione di *Philosophie des Geldes* (1900). Il profilo teorico che ne vien fuori – che ha ricadute in sociologia come nella filosofia della cultura, in teoria della conoscenza come nell'antropologia – è tutt'altro che una posizione relativista (dalle cui accu-

12. "Se si vuole veramente accettare la sfida e quindi comprendere la "società relazionale" che sta nascendo sotto i nostri occhi, occorre collocare la relazionalità al livello della *presupposizione generale prima, nell'ambiente metafisico della teoria*" [Donati 2009, 66; si veda inoltre Alexander, Giesen 1987, 7].

se lo stesso Simmel ha tentato a più riprese di difendersi) o addirittura scettica. Nella sua “filosofia del denaro” (simbolo e forma suprema di astrazione, di scambio e reciprocità) la categoria fondamentale, che anima le transazioni culturali, sociali e filosofiche di volta in volta analizzate, è la “relazione” in sé, ovvero quella struttura dotata di autonomia ontologica rispetto alle parti, ma che dona senso e valore alle parti stesse, le quali, entrando in *azione reciproca* tra di loro, per dirla con Nietzsche/Pindaro, “diventano ciò che sono”. La cosiddetta “relatività delle cose” nella teoria simmeliana è da intendere come il loro essere relate nella relazione stessa, ovvero la loro dipendenza semantica dalla relazione in sé. “In realtà, il denaro, proprio perché esprime il rapporto reciproco in termini di valore delle cose dotate di valore, si sottrae così da tale rapporto e viene collocato in un altro ordine” [Simmel 1984, 182].

Occorre chiarire che l'ordine ontologico della relazione è da considerare *sui generis*: pur non trovandoci dinanzi ad un vero e proprio dualismo radicale (da un lato l'individuo o gli individui e dall'altro le strutture collettive “relate”), la struttura relazionale si colloca in una dimensione “altra” rispetto a quella immanente dell'interazione individuale. La prospettiva emergentista è quella che meglio si presta a definire questo stato di cose. La società – e la relazione sociale che struttura la società – va intesa come una realtà *emergente* ovvero una dimensione che “emerge” dall'interconnessione e l'interrelazione dei suoi elementi per così dire inferiori, al punto che essi, pur essendo la sua base effettiva, non bastano a spiegarne l'esistenza. In filosofia della mente l'emergentismo sostiene che la mente è un “oggetto” emergente (o un insieme di proprietà emergenti) dall'interazione neuronale di base che non può essere spiegata dai suoi elementi cerebrali: la mente è qualcosa di *eccedente* rispetto al cervello, alle sue parti biologiche e alle sue azioni/funzioni. In modo non dissimile si potrebbe sostenere che per Simmel la società è una formazione *eccedente* rispetto al livello di interazione individuale, essa si colloca su un piano ontologico altro, irriducibile a quello dell'azione individuale. Questo è un tema largamente dibattuto nella disputa sociologica tra individualismo metodologico e collettivismo metodologico: nella vasta letteratura sul tema ci sono anche interessanti contributi che affrontano il tema con le “lenti” della filosofia della mente in chiave emergentista [Heintz 2004; Keith Sawyer 2001; Donati 2011, 197-198].

In *Grundfragen der Soziologie* Simmel sostiene che la sociologia ha a che fare con delle “unità superiori” differenti da ciò che costituisce l’individualità concreta (in quanto unità atomica): queste unità superiori si danno come “forme” che tuttavia non potrebbero realizzarsi ed essere comprese se non fossero innanzitutto “forme-di-un-esperienza-vivente”. Simmel, come si è già accennato precedentemente, risente fortemente delle suggestioni “vitalistiche” e all’interno di questo *framework* emerge in tutta la sua chiarezza l’idea che “la società è un *evento*, è la funzione dell’“agire e del patire”, è il destino e la forma cui ciascuno è soggetto per via degli altri” [Simmel 1983, 42]. La relazione, che fonda la società, assume una connotazione “esistenziale”: è la forza in virtù della quale l’individuo è ciò che è per il fatto di essere in relazione ad altri¹³. È il fenomeno originario che, prima ancora che determinare l’aspetto epistemologico-sociologico, permette l’apertura semantica al mondo. “A ben guardare – sostiene il sociologo berlinese – neanche gli individui sono elementi ultimi, veri e propri “atomi” del mondo umano. L’unità forse inscindibile che si designa col concetto di individuo non è oggetto di conoscenza, ma solo dell’esperire vivente”. In altri termini è solo nella forma di un’intuizione immediata della vita (*Lebensanschauung*) che cogliamo l’aspetto individuale del nostro esistere, il quale, tuttavia si configura sempre in termini relazionali. Sono tutti temi che Simmel (anche forte della lezione bergsoniana) svilupperà nei suoi ultimi lavori, che sono un vero e proprio preludio della filosofia esistenzialista.

La parola chiave, che emerge dalle pagine di *Grundfragen der Soziologie*, che spiega questo residuale elemento relazionale e che fonda l’esistenza mondana degli individui, è *Wechselbeziehung*, tradotta con il termine “reciprocità”. Simmel utilizza un termine tedesco che ha più una connotazione strutturale, fondativa e metafisica rispetto a *Wechselwirkung*, che invece evoca, come s’è detto, il dinamismo della forza che innesca l’azione sociale. *Wechselbeziehung* è letteralmente la “relazione-di-scambio”, la pura relazione che istituisce il sociale in sé. “Società è solo il nome con cui s’indica una cerchia di individui, legati l’un l’altro da varie

13. “La presupposizione più generale del pensare sociologico potrebbe essere resa emblematica con l’assunto: *all’inizio c’è la relazione*. Tale presupposizione deve essere intesa in senso realistico e non relativistico. Il processo sociale con tutte le sue caratteristiche, procede per, con e attraverso relazioni” [Donati 2009, 80].

forme di reciprocità [*Wechselbeziehungen*], la cui unità è la stessa che si osserva in un sistema di masse corporee, tali da influenzarsi a vicenda e comportarsi secondo la determinazione che ricevono” [Simmel 1983, 42]. Il sistema di relazioni che rappresenta l’orizzonte semantico e strutturale della società è, in ultima istanza, “sistema vitale”: la “relazione-di-scambio” o reciprocità è nell’ultima fase del pensiero simmeliano l’espressione della componente ontologica fondamentale che struttura il mondo e quindi il sociale. È quella che definisce la “vita pulsante della società” che si dà in un modo tanto evidente da un punto di vista intuitivo, quanto “enigmatico” dal punto di vista discorsivo-intellettuale. Proprio perché è immediatamente sotto gli occhi e quotidianamente attivo che il sociale è ciò che si sottrae ad una pura interpretazione meccanicistica. È nei rapporti sociali reciproci – sostiene Simmel – “il luogo di un’azione reciproca fra elementi cui spetta il compito di sopportare la durezza, l’elasticità, la molteplicità e l’unità di un vivere sociale tanto intellegibile quanto enigmatico” [Simmel 1983, 41].

“Relazione”, nella fase matura del pensiero simmeliano, è sinonimo di *Leben* dunque, inteso come “unità-nella-differenza”: è una componente strutturale che si caratterizza come il sempre uguale che si mantiene nella differenza. Conservando il suo carattere sostanzialmente autoreferenziale e circolare, la relazione vitale può essere dunque definita nei termini di “*unitas multiplex*” [Donati 2009, 26]. La vita è un movimento incessante che si attua nel tempo, generando forme che acquistano una propria progressiva autonomia rispetto alla fonte (tema questo sviluppato ampiamente da Simmel anche nella sua filosofia della cultura intesa come “tragedia” dell’inconciliabilità tra spirito soggettivo e le sue forme oggettivate). Ciò che mantiene insieme questi tasselli e che permette la loro comprensione all’interno di un quadro semantico di riferimento è la vita stessa. È ciò che Simmel in *Lebensanschauung* del 1918 definisce nei termini congiunti di trascendenza/immanenza (trascendenza immanente e immanenza trascendente): la vita, intesa in termini relazionali, è ciò che è sempre *in sé* (immanenza) pur scomponendosi ed estraniandosi continuamente in forme autonome (trascendenza). “Che la vita sia un fluire ininterrotto e nel contempo sia qualcosa di definito nei suoi soggetti e nei suoi contenuti, qualcosa che ha preso forma, si è individualizzato intorno ad un nucleo centrale e perciò, visto nell’altra direzione,

una struttura sempre limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza – è questa la sua costituzione che ne plasma l'essenza" [Simmel 1997, 11]¹⁴.

Il principio ontologico, prima ancora che sociologico, che Simmel pone alla base della sua *Lebensphilosophie* è di natura relazionale: la possibilità stessa di (auto)comprensione della vita necessita di un approccio relazionale, ovvero di una mediazione strutturale all'interno della vita stessa. "La vita è istanza determinante dello spirito, cosicché la sua forma determina infine anche le formazioni mediante cui deve diventare comprensibile a se stessa. La vita appunto può essere compresa soltanto dalla vita, e a tal fine si dispone in strati in cui l'uno media la comprensione dell'altro, e che nella loro dipendenza reciproca annunciano la sua unità" [Simmel 1977, 535]. Da un punto di vista prettamente sociologico, questo discorso viene affrontato sistematicamente da Simmel nel capitolo terzo di *Grundfragen der Soziologie*: è il tema della "socievolezza" [*Geselligkeit*]. Riprendendo ancora una volta la canonica divisione nel fenomeno sociale di *forma* e *contenuto*, Simmel spiega che la sociologia è la disciplina che si occupa dell'isolamento, nell'accadere sociale, di *forme* pervenute ad unità in forza dell'azione reciproca che lega gli individui tra loro (ovvero quella "forza" – Simmel utilizza il termine *Wechselwirkung* – che presuppone certe motivazioni [*Trieben*] all'agire sociale in vista di determinati scopi [*Zwecke*]). La "socievolezza" rappresenta la forma delle forme, ovvero quella struttura contingente che, svincolata da qualsiasi contenuto o motivazione individuale, dà luogo all'interazione tra soggetti. Si tratta di una struttura contingente, che si dà innanzitutto nella forma del "gioco" e in particolare del "gioco artistico": non esiste alcuna legge oggettiva che spiega o prevede l'interazione come "socievolezza". Si tratta di una pura forma di interazione che trova il suo mezzo fondamentale di espressione e di realizzazione nella "conversazione" (si capisce bene da quale fonte si sia ispirato Luhmann, in particolare per ciò che riguarda la strutturazione contingente del sistema sociale e il fenomeno della comunicazione come *medium* fondamentale

14. Già qualche anno prima Simmel così scriveva: "La vita è creazione ininterrotta e fluida di novità non ancora esistenti – essa non si esaurisce in un rapporto di causa ed effetto che in definitiva sviluppa sempre l'uguale dall'uguale, bensì è un movimento creativo assolutamente originario, che non può venire calcolato come un meccanismo, ma solo vissuto" [Simmel 1984a, 17].

del paradigma sistemico). “Poiché la socievolezza è l’astrazione della socializzazione [*Vergesellschaftung*] che si compie nella forma dell’arte o del gioco, essa trova nella reciprocità [*Wechselwirkung*] fra uguali la sua espressione più ampia, più trasparente, più semplice. [...] La socievolezza svuota di contenuto le forme sociologiche della reciprocità, le spinge all’astrazione e conferisce loro un’esistenza di pure parvenze” [Simmel 1983, 84 ss., traduzione italiana leggermente modificata].

Esiste quindi per Simmel una relazione in sé, nella pura forma della reciprocità, sganciata dalle forme stesse della socializzazione che si realizzano per soddisfare scopi particolari. Se è vero che la società esiste lì dove più individui entrano in azione reciproca tra loro, sarà opportuno aggiungere che questa azione è sempre mediata da una “relazione” che possiede una propria consistenza ontologica e si colloca su un piano altro rispetto a quello degli individui¹⁵. Questa è la posizione teorica che assume Simmel a compimento dei suoi lavori sociologici. L’associarsi degli individui si dà esso stesso in forma relazionale, al di là di una contrapposizione stringente tra le due posizioni metodologiche che ancora oggi si fronteggiano (individualismo e olismo metodologico), come detto poc’anzi. “La società – scrive Donati, interpretando il pensiero simmeliano in chiave relazionale – è associazione in quanto è per definizione “reciprocità” (azione reciproca) fra individui che possono essere definiti solo in rapporto ad essa” [Donati 2009, 129]. Non c’è struttura estranea al processo di associazione, né questo si riduce semplicisticamente all’interazione tra individui: *tertium datur*.

15. “La relazione è dunque un “terzo” che agisce sui termini non già perché venga dall’esterno, o perché sia un mero prodotto dei due termini (per esempio il loro accordo, patto, contratto, ecc.), ma perché comporta quell’elemento della relazione che è la reciprocità in essa contenuta, se deve essere una relazione (rel-azione=azione reciproca) e non qualcos’altro” [Donati 2011, 195].

*Riferimenti bibliografici*¹⁶

AA.VV.

1958 *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, hrsg. von K.Gassen und M.Landmann, Duncker&Humblot, Berlin.

ALEXANDER, J., GIESEN, B.

1987 *From Reduction to Linkage: the Long View of the Micro-Macro Link*, in *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-44.

ARCHER, M.

1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Franco Angeli, Milano.

BHASKAR, R.

1998 *The possibility of Naturalism*, Routledge, London 1998; trad. it. *La possibilità del naturalismo*, Marietti, Milano.

BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S.

1994 *Reflexive Modernization: Tradition, Politics and Aesthetics in the modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford; trad. it. *Modernizzazione riflessiva: tradizione, politica ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.

BOURDIEU, P.

1997 *Méditations pascaliennes. Éléments pur une philosophie négative*, Seuil, Paris; tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.

16. Nella bibliografia, per quel che riguarda le opere di Simmel, ho ritenuto opportuno indicare la topica sia dell'edizione della *Georg Simmel Gesamtausgabe* (Suhrkamp), sia quella relativa alle rispettive traduzioni italiane.

COSER, L.

1971 *Masters of Sociological Thoughts: ideas in historical and social context*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., San Diego; trad.it. *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

D'ANNA, V.

2006 *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma.

DONATI, P.

2006 *L'analisi relazionale: regole, quadro metodologico, esempi*, in P. Donati (a cura di), *Sociologia. Un'introduzione allo studio della società*, CEDAM, Padova.

2008 *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari.

2009 *Teoria relazionale della società: i concetti base*, Franco Angeli, Milano.

2010 *Relational Sociology. A new paradigm for the social sciences*, Routledge, London.

2011 *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna.

DONATI, P., COLOZZI, I. (a cura di)

2006 *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna.

FERRARA, A.

1998 *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano.

FODOR, J.

1975 *The Language of Thought*, Thomas Crowell, New York.

GIDDENS, A.

1990 *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge; tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna.

GILLET, C.

2003 *The Metaphysics of Realization, Multiple Realization and the Special Sciences*, Journal of Philosophy, 100, pp. 591-603.

HEINZ, B.

2004 *Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 56/1, 2004, pp. 1-31.

KAERN, M., PHILLIPS, B. S., COHEN, R. S. (a cura di)

1990 *Georg Simmel and contemporary Sociology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

KANT, I.

1999 *Critica della ragion pura*, a cura di G.Colli, Adelphi, Milano.

KEITH SAWYER, R.

2001 *Emergence in Sociology: contemporary philosophy of mind and some implications for sociological Theory*, American Journal of Sociology, 107/3, pp. 531-585.

KIM, J.

1992 *Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction*, Philosophy and Phenomenological Research, 52, pp. 1-26.

LEVINE, D.

1971 *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago.

LUKÁCS, G.

1996 *Georg Simmel*, in G. Simmel, *La moda*, SE, Milano, pp. 61-69

MAGNANO SAN LIO, G.

2005 *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Catanzaro.

MESCHIARI, A.

1996 *Moritz Lazarus e Georg Simmel*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, Gen.-Apr., pp. 52-82

NEDELMANN, B.

- 1988 *Psychologismus« oder Soziologie der Emotionen? Max Weber Kritik an der Soziologie Georg Simmels*, in *Simmel und die frühen Soziologien. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, hrsg. von O.Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 11-35.

PUTNAM, H.

- 1967 *Psychological Predicates*, in W. H. Capitan, D. D. Merrill (a cura di), *Art, Mind, and Religion.*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
1988 *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.

RAMMSTEDT, O.

- 2010 *La cosiddetta Große Soziologie di Georg Simmel*, in *Simmel e la cultura moderna*, vol I., *La teoria sociologica di Georg Simmel*, Morlacchi, Perugia, pp. 5-28.

RUGGIERI, D.

- 2010 *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel*, PensaMultimedia, Lecce.

SCAGLIA, A.

- 2010 *Max Weber e Georg Simmel: due diverse vie alla comprensione della modernità*, in *Simmel e la cultura moderna*, Vol. 2, Morlacchi, Perugia, pp. 1-24.

SHAPIRO, L.

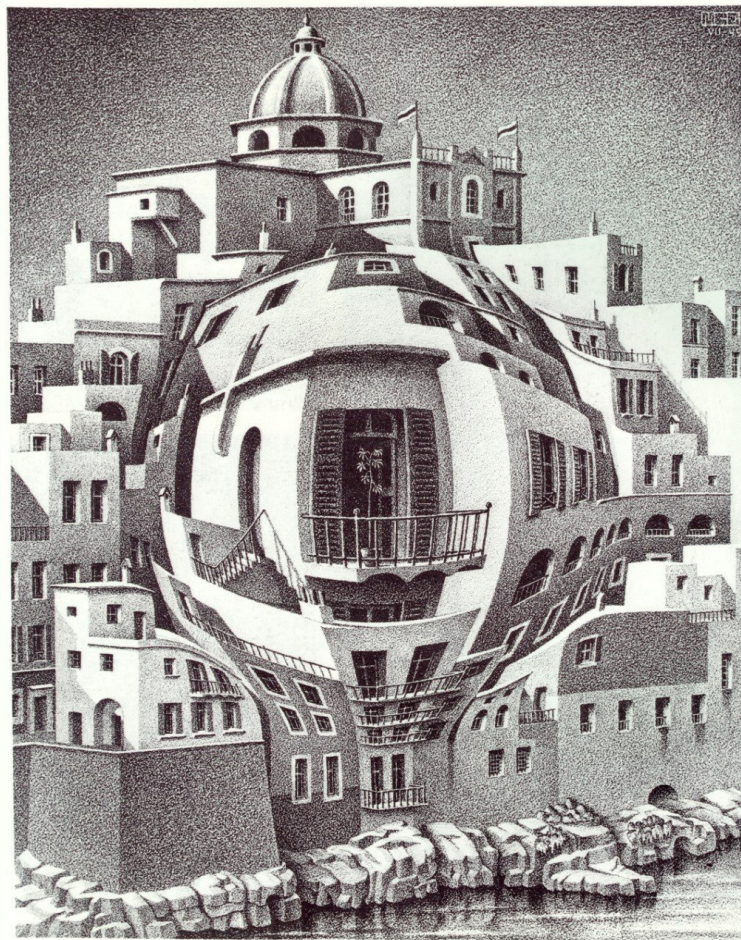
- 2000 *Multiple Realizations*, in *Journal of Philosophy*, 97, pp. 635-654.

SIMMEL, G.

- 1895 *The Problem of Sociology*, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 6, n. 3, pp. 412-423.
1977 *Vom Wesen des historischen Verstehen* (1918), in *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt 2000, pp. 151-179; trad. it. *L'essenza del comprendere storico*, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, pp. 511-537.

- 1983 *Die Grundfragen der Soziologie* (1917), in *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt 1999, pp. 84-85; trad. it. *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.
- 1984 *Philosophie des Geldes*, GSG 6, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino.
- 1984a *Henri Bergson* (1914), in *Aufsätze und Abhandlungen 1912-1918*, GSG 13, Suhrkamp, Frankfurt 2000, pp. 53-69; trad. it. *Henri Bergson*, Aut Aut, n. 204, pp. 14-26.
- 1989 *Soziologie*, GSG 11, Suhrkamp, Frankfurt 1992; trad. it. *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, Ed. di Comunità, Milano.
- 1992 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1892], in *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, GSG 2, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad. it. *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982.
- 1992a *Über soziale Differenzierung* [1890], in *Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, GSG 2, Suhrkamp, Frankfurt 1989; trad. it. *Sulla differenziazione sociale*, Laterza, Bari 1982.
- 1992b *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, GSG 5, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1996a *Philosophie der Mode* (1905). *Die Religion* (1906/1912). *Kant und Goethe* (1906/1916). *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), GSG 10, Suhrkamp, Frankfurt 1995; trad. it. *La moda*, a cura di L. Perucchi, SE, Milano.
- 1996b *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I*, GSG 7, Suhrkamp, Frankfurt 1995; trad. it. *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- 1997 *Lebensanschauung* (1918), in G. Simmel, *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt 1999, pp. 209-425; trad. it. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

LIBRI IN DISCUSSIONE



LUIGI FRANCESCO CLEMENTE

Gabriel Tarde, *L'azione dei fatti futuri – I possibili*, a cura di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

Nel panorama editoriale italiano dobbiamo al lavoro di alcuni giovani ricercatori (Cerulo, Curti, Domenicali, ecc.) il recente ritorno di interesse per un pensatore poliedrico ed eccentrico come Gabriel Tarde, grazie alla pubblicazione di diversi suoi inediti non solo nel campo delle scienze sociali ma anche in quello degli studi filosofici. D'altra parte, che in Tarde i due campi non siano facilmente separabili lo rilevava già nel 1909 Alfred Espinas, secondo il quale, per comprenderne le teorie sociologiche, è necessario penetrare nella concezione generale del mondo e della vita che l'autore de *Le leggi dell'imitazione* andava maturando nel corso degli anni Settanta dell'Ottocento, fino a chiarirsi definitivamente con il suo capolavoro filosofico, *Monadologia e sociologia*, del 1879.

È in questa linea interpretativa che si iscrive l'elegante traduzione dei saggi *L'azione dei fatti futuri* e *I possibili*, a cura di Filippo Domenicali per i tipi di Orthotes. I due testi – il primo apparso nel 1901 sulla “Revue de Métaphysique et de Morale”, il secondo (postumo) nel 1910 per gli “Archives d'Anthropologie Criminelle” – fanno originariamente parte de *La répétition et l'évolution des phénomènes*, un lungo manoscritto composto da Tarde tra il '73 e il '74, ma che egli, quasi a considerarlo un peccato “metafisico” di gioventù, non pubblicherà mai nella sua forma integrale: “Non c'è dubbio – sostiene al riguardo Domenicali – che nella decisione di nascondere il proprio lavoro filosofico abbia influito anche lo “spirito dei tempi””, la connotazione negativa che il termine “metafisica” assume nella Francia della Terza Repubblica, dominata dal “positivismo più radicale” (p. 12). Sennonché, quando Tarde parla di metafisica, è nel senso di Cournot,

come ricerca della ragione unitaria delle cose, vale a dire come analisi del loro elemento architettonico, ciò in virtù di cui poter individuare le leggi che governano e strutturano i *diversi* aspetti della realtà – fisico, biologico e sociale. E, in effetti, tale impianto rappresenta in qualche modo la cifra dell’opera scientifica di Tarde, il “marchio di fabbrica” del suo stile analitico, per così dire: lungi dal separare scienze dello spirito e scienze della natura, egli adotterà sempre, nei lavori filosofici come in quelli sociologici, una prospettiva radicalmente monista, che presuppone – così in *Monadologia e sociologia* – “la discontinuità degli elementi e l’omogeneità del loro essere”.

Tutto ciò trova nei due testi editi da Orthotes una prima elaborazione concettuale, un laboratorio di idee che avrà i più ampi sviluppi nelle opere della maturità. Infatti, quella che sta alla base di entrambi, il loro filo conduttore, è una questione che Tarde sembra ereditare dalla *Teodicea* di Leibniz e che, avvicinata dal punto di vista sociologico, starà al centro di testi quali *Le leggi dell’imitazione* o *La logica sociale*: come pensare il rapporto tra contingenza e ordine, tra insorgenza del nuovo e regolarità del reale, senza sacrificare l’un termine all’altro? Ora, il modo più immediato di pensare il rapporto tra contingenza e ordine è quello che lo analizza alla luce della distinzione tra fenomeno e sostanza: “I fenomeni non si spiegano tra loro, ma è soltanto la loro origine comune, la sostanza, a poterlo fare. Ma la sostanza è, per ipotesi, immutabile!” (p. 36). Così, avremmo da una parte delle realtà passeggera che non portano la propria ragion d’essere con sé; dall’altra la loro origine permanente ed eterna, “come una forza che dirige senza essere affatto diretta”. Ecco perché, secondo Tarde, il sostanzialismo fa tutt’uno con il finalismo teologico: l’idea di sostanza presuppone “l’idea di un *piano* che si manifesta successivamente, ma che non viene affatto trasformato durante il corso delle sue manifestazioni” (p. 37), sì che l’ordine di cui qui si tratta rappresenta qualcosa che precede i fenomeni, qualcosa di prestabilito, senza che questi entrino a costituirlo.

Da qui il grande merito della scienza moderna: l’aver declinato un’immagine dell’Universo in termini esclusivamente fenomenici, come spazio infinito di relazioni, vale a dire di fenomeni senza sostanza, la cui ragion d’essere va individuata nei loro legami reciproci. Da questo punto di vista, lungi dal precedere i fenomeni, l’ordine del reale si produce nella loro concatenazione. Il problema dell’ordine sfocia quindi in quello relativo all’orientamento e alla direzione di tale concate-

nazione. Ora, tra i due tipi di fenomeni in cui si divide l'Universo, tra gli incontri e le durate, Tarde rileva come vi sarebbe nell'uomo "una tendenza quasi invincibile" a spiegare, nel segno del passato e della permanenza, i primi attraverso le seconde, non il contrario, chiedendo "sempre al fatto precedente il suo sostegno per il fatto successivo, e mai viceversa" (p. 35). Tale tendenza avrebbe origine in una duplice illusione antropocentrica, nella riduzione del legame tra fenomeni al nostro modo di intenderli e nella riduzione della determinazione alla volizione: poiché il passato ci è noto e l'avvenire ignoto, il primo determinerebbe l'essere del secondo come se fosse il compimento di un'intenzione. È chiaro, tuttavia, come una posizione di questo tipo corra il rischio di rendere impensabile l'emergenza del nuovo, della creazione, degli incontri, sacrificando la realtà dell'individuale e del composito a quella del semplice e dell'identico, nell'appiattimento di tutta la realtà al solo registro dei fatti, senza vedere che "*ciò che sarà o ciò che farà* [rientra] necessariamente in ciò che è" (p. 43): "Quando si tratta dei nostri caratteri essenziali, della nostra organizzazione cerebrale, delle nostre istituzioni, sarebbe forse meglio che venissero rimandati agli uomini del XXX o del XL secolo piuttosto che ai nostri antenati preistorici" (p. 51).

Ora, nel testo dedicato a *I possibili*, Tarde mostra come la funzione dell'avvenire non si traduca necessariamente in un mero finalismo. Infatti, alla luce della distinzione aristotelica tra potenza e atto – distinzione che, osserva Tarde, "s'impone sempre" (p. 63) – due sarebbero i modi di intendere l'avvenire, uno come proporzione, l'altro come sproporzione tra potenza e atto, tra fine voluto e fine realizzato; il primo è proprio dell'idea di finalità "in senso ordinario"; il secondo rinvia all'idea di virtualità, per la quale "ogni realtà viene concepita come se contenesse essenzialmente un eccesso della *potenza* sull'*atto*" (p. 65). Non stupisce che, nel '79, Tarde abbia scritto un'ucronia, il celebre *Fragment d'histoire future*: dal punto di vista della virtualità il possibile e il reale sono "incorporati" l'uno nell'altro, sì che il reale è sempre in eccesso, in ritardo rispetto a sé. Il passato stesso, lungi dall'essere scritto una volta per tutte, subisce retroattivamente l'azione dei fatti futuri: "Il *nostro passato* è *nostro*, ma non coincide esattamente con noi, in quanto avrebbe anche potuto essere diverso [...]. Noi avremmo anche potuto avere *altri passati* che non abbiamo avuto; e l'affermazione di questi passati ipotetici, necessari sotto condizione, fa parte integrante della vera definizione di noi stessi" (p. 67).

In questo senso, l'ordine esibito dal reale appare come il prodotto di incontri tra diversi campi di forza e di possibilità, incontri volti a inibirne o a favorirne alcune piuttosto che altre. Così, lungi dal considerare la realtà come un tutto coeso, in fase con se stesso, si tratta di comprendere quanto vi è di fortuito e contingente *nella* necessità delle circostanze che hanno spinto un essere a svilupparsi in un senso piuttosto che in un altro: “Quando leggete un libro di storia, pensate alle imprese mancate, ai progetti che non hanno avuto successo” (p. 81). Niente dice che il corso degli eventi dovesse andare proprio in *questo* modo: tra le infinite possibilità appartenenti a un certo campo di forze, per motivi contingenti, se ne realizzano solo alcune, a loro volta foriere di nuove possibilità, ma ciò non toglie che i possibili non realizzati siano dei “puri nulla”, dal momento che “la loro soppressione è dolorosa” (p. 87). Da ciò si capisce che, quando in questi testi Tarde parla di possibilità, non è in senso logico, ma ontologico. Secondo Tarde, originata dal nostro sentimento del dubbio, e concepita inizialmente come indifferenza all'essere o al non-essere, col progredire delle scienze l'idea di possibilità avrebbe trovato sempre più sostegno “nella natura delle cose” (p. 60). Da questo punto di vista, l'universo stesso appare come una “impotenza universale”, governata dalla legge della differenza e degli aborti necessari (delle possibilità non realizzate), per la quale il possibile sporge sempre sul reale, alimentandone il desiderio di infinito, la spinta mai compiuta e sempre rilanciata alla realizzazione, dove “ogni apparizione di un fatto nuovo aggiunge effettivamente nuove possibilità al mondo” (p. 90).

Per concludere: non siamo lontani dai temi di *Monadologia e Sociologia*, ma nemmeno da alcuni passaggi de *Le leggi dell'imitazione*. Uno su tutti, quello in cui Tarde analizza l'intreccio tra imitazione e invenzione: “Ogni invenzione che nasce è un possibile realizzato tra mille, tra diversi possibili, cioè tra i necessari condizionali, che l'invenzione-madre da cui deriva portava nel grembo; e, apparendo, essa rende impossibile d'ora in avanti la maggior parte di questi possibili, e contemporaneamente rende possibile una folla di altre invenzioni che prima non lo erano. Queste nasceranno o no, a seconda della direzione e dell'entità del raggio della sua imitazione” (*Le leggi dell'imitazione*, a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Selliers, Torino 2012, p. 84).

LUCA CORCHIA

Massimo Pendenza, *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden-Boston 2014.

Tutti i classici, senza alcuna eccezione, erano convinti che la descrizione, comprensione e spiegazione dei fenomeni sociali richiedessero una preliminare critica analitica delle condizioni della stessa conoscenza degli oggetti di indagine, la cui definizione solo una sociologia ingenua può dare per scontata. Il discorso sul metodo era il viatico per la costruzione del quadro di riferimento concettuale indispensabile per rendere omogeneo il vocabolario sociologico, standardizzare le procedure di rilevamento e analisi, creare i meccanismi operativi di inter-traducibilità tra le tecniche quantitative e qualitative e, infine, realizzare quelle riflessioni e ricerche che dessero lustro alla disciplina. Il sociologo deve, certamente, essere un esperto in grado di fornire competenze utili alla risoluzione dei problemi posti dai committenti pubblici e privati, così come può indossare, senz'altro, le vesti dell'intellettuale che rischiera la coscienza collettiva smascherando le troppe contraddizioni tra i valori e i fatti. Eppure, tanto la prasseologia tecnocratica dell'esperto quanto la critica ideologica dell'intellettuale ignorano o banalizzano la pretesa conoscitiva della sociologia classica, ovvero elaborare una teoria generale in grado di identificare le componenti strutturali dei sistemi sociali e ricostruirne la logica di riproduzione nel quadro dell'evoluzione umana, tenendo conto delle tendenze universali di lungo periodo e delle dinamiche particolari degli accadimenti storici. Il programma di ricerca di Marx, Comte, Spencer, Durkheim, Tönnies, Weber, Simmel, Pareto, Parsons e degli altri fondatori della disciplina era "riflessivo" perché consapevole di tale contesto di genesi e d'uso della teoria sociale.

Il principale pregio del volume *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, a cura di Massimo Pendenza, è quello di avere dato evidenza alla letteratura sul metodo delle scienze storico-sociali e confutato l'ambizioso tentativo di congedo dai classici da parte di Ulrich Beck e altri fautori dei *global studies*. Il libro prende avvio dai contributi e dalle discussioni emerse nel Convegno internazionale "La sociologia classica oltre lo stato-nazione? Una domanda per l'Europa di oggi", tenutosi a Salerno, tra il 6 e il 7 ottobre 2011. Massimo Pendenza, tra gli organizzatori dell'iniziativa salernitana, ha riproposto il problema della critica al nazionalismo metodologico in maniera più stringente, coinvolgendo gli studiosi che contestano la tesi che i classici siano prigionieri di ciò che Pierre Bourdieu [2009] chiamava il "potere simbolico" dello Stato, cioè stabilire il significato di modelli cognitivi, pratiche di gruppo e bisogni personali, attraverso cui le relazioni siano "spontaneamente" comprese, accettate o rigettate secondo le regole stabilite in ogni campo sociale.

Il volume è stato concepito come composizione polifonica, in cui ciascun autore, interpretando la parte con il proprio stile di esecuzione, partecipa a realizzare una partitura collegialmente condivisa e orchestrata dal curatore. Pur concorrendo tutti simultaneamente a confutare la critica di nazionalismo metodologico mossa ai classici del pensiero sociologico, come per i singoli pentagrammi della comune notazione, i contributi si suddividono in tre modi alternativi di argomentarla, da cui discende la struttura espositiva dell'opera. Nella prima parte *Sociology of the Global World*, Vittorio Cotesta, David Inglis ed Emanuela Susca dimostrano che la sociologia classica non ha mancato di occuparsi di fenomeni di portata globale; nella seconda parte *The "Social" beyond the "National"*, Michael Schillmeier e Dario Verderame evidenziano come la categoria dominante dei padri della disciplina, piuttosto che la "nazione", sia stata il "sociale", che tentarono di ricostruire in termini universalistici; nella terza parte *The "National" beyond "Methodological Nationalism"*, Massimo Pendenza, Federico Trocini e Austin Harrington documentano come la sociologia classica, pur attenta alla dimensione nazionale, non abbia affatto reificato le forme di appartenenza sociale dentro quei confini politici.

L'introduzione *Is Classical Sociology Still in Vogue? A Controversial Legacy* di Pendenza riannoda i fili discorsivi di questo progetto scientifico ed editoriale,

proponendo altresì una compiuta ricostruzione della critica al nazionalismo metodologico, definito “come quella particolare attitudine, spesso inconsapevole, degli scienziati sociali a osservare la società come un equivalente dello stato-nazione, a focalizzare l’attenzione sulle strutture e sui processi interni a spese di quelli esterni e globali”. Dopo aver precisato che vi furono autori, quali Norbert Elias [1982], che criticarono con risolutezza il *modus operandi* di una sociologia abituata a trattare la nazione come un’entità “eterna e immutabile nelle sue caratteristiche sostanziali”, Pendenza individua tre periodi in cui la necessità di superare quei confini analitici e ridiscutere i fondamenti epistemologici delle scienze storico-sociali divenne sempre più giustificata dai processi interconnessi che dischiusero le porte alla globalizzazione dei giorni d’oggi. La “prima ondata” degli anni Settanta trova espressione nelle opere di Antony Giddens [1975], Hermino Martins [1974] e Immanuel Wallerstein [1982], in cui i fenomeni sociali, in particolare la modernità capitalistica, sono interpretati con le categorie proprie di un “paradigma trasnazionale”, senza che la cesura con i classici sia rivendicata radicalmente. Si tratta di prospettive isolate che superano l’approccio comparativista e internazionalista degli studi dello sviluppo e anticipano la discussione dei primi anni Novanta intorno al tema dell’“unità di base” della teoria sociologica, con i contributi sulla globalizzazione e il nuovo ordine mondiale di Martin Albrow [1990], Mike Featherstone [1996] e Neil J. Smelser [1997]; tutti lavori che – sottolinea Pendenza – annunciano una “prospettiva globale” ma non realizzano ancora una compiuta “analisi della mutata condizione di vita”. Pochi anni dopo, mentre le pubblicazioni sulla costellazione post-nazionale crescono freneticamente, dividendo il campo tra gli entusiasti e gli oppositori, l’ultima ondata di critiche al nazionalismo metodologico entrerà nel *mainstream* della sociologia con gli studi di Robinson [1998], Beck [1999, 2000, 2003, 2004] e Beck, Sznaider [2006], peraltro contrastato da chi reputa ancora lo Stato-nazione l’“unità di base” dell’analisi e il “principio ordinatore” della realtà sociale [Miller 1999; Kymlicka 2001; Calhoun 2003; Brubaker 2004]. I giudizi divergono notevolmente anche riguardo alla rottura con la tradizione sociologica, che per Beck deve essere integralmente abbandonata, mentre per molti altri esponenti della “sociologia cosmopolita” – e il più ampio movimento del *new cosmopolitanism* nelle scienze sociali – semplicemente riformata.

Allo stesso modo, Pendenza intende dimostrare che la sociologia classica seppe anticipare alcuni temi simili all'interconnessione e compressione spazio-temporale dell'attuale mondo globale e, soprattutto, che essa non rimase affatto imbrigliata nel paradigma dello stato-nazione, poiché, nel programma di ricerca della teoria generale della società, l'entità statale era solo uno dei principi di organizzazione della riproduzione materiale e simbolica. Anche coloro che, durante la prima guerra mondiale, interpretarono un ruolo intellettuale patriottico [Toscano 1995; Maniscalco 2010] mai ritennero che i processi di produzione di ricchezza, distribuzione del potere, socializzazione delle generazioni, appartenenza sociale e trasmissione culturale fossero riducibili alla dimensione nazionale, tanto meno in una prospettiva comparativa tra i sistemi sociali o di evoluzione storica del genere umano [Habermas 1986]. La presa di distanza beckiana dai padri fondatori della disciplina, del resto, è stata contestata da vasta parte della letteratura critica. Ad esempio, Fine [2003, 2007], Turner [2006] e Chernilo [2006, 2007a, 2007b, 2011] hanno rimarcato come l'oggetto d'indagine non fosse la "società nazionale", ma "il sociale" e come le pretese conoscitive della sociologia classica fossero "universalistiche".

Le puntuali ricostruzioni degli autori coinvolti da Pendenza lo confermano, senza nascondere la scarsa attenzione di taluni classici alla dimensione globale della società né i passaggi in cui maggiore fu la cornice nazionalistica, peraltro obbligatoria per capire la storia europea tra l'Ottocento e il Novecento.

In *Simmel on Global Society*, Vittorio Cotesta riconosce il valore della "svolta paradigmatica" compiuta dalla sociologia, con il passaggio dall'obsoleto nazionalismo metodologico a una prospettiva globale, ma le critiche non toccano la *Soziologie* di Georg Simmel, le cui analisi si dispiegano piuttosto sulla civiltà dell'Europa occidentale e mediterranea, il *focus* di un sistema relazionale poliedrico con gli altri vertici del mondo dell'epoca. Le categorie formali della sociologia simmeliana, poi, come noto, assumono come unità l'"interazione" (*Wechselwirkung*) tra individui singoli e aggregati che modellano reciprocamente la riproduzione materiale e simbolica del mondo vitale. Nessun riferimento testuale o testimoniale autorizza a credere che il contenuto di tali "geometrie" fosse necessariamente condizionato dal nazionalismo, una configurazione storica contingente nella sequela dei processi di socializzazione, segnati dalle linee di

appartenenza ed esclusione che attraversano i cerchi dei gruppi intermedi e di quelli più ampi in cui si compiono le biografie dei singoli. Anzi, le appartenenze nazionali sono considerate da Simmel come delle “forme feudali di gruppi chiusi” che pregiudicano l’autentica auto-comprensione che l’individuo – anche il sociologo – può maturare nel rapporto con l’umanità.

Il saggio *Tönnies Today: A Living Legacy in the Sociology of Globalization and Globality* di David Inglis, uno dei protagonisti della disputa anglosassone sul presunto “nazionalismo metodologico” dei classici [2009, 2011], si pone la domanda se l’opera dei fondatori costituisca ancora il fondamento di una sociologia alle prese con il mondo odierno altamente globalizzato. La risposta affermativa trova buoni argomenti nelle categorie analitiche di *Gemeinschaft und Gesellschaft* – con la preminenza della diade *Wesenwille* (volontà naturale) e *Kürwille* (volontà razionale) – e dei saggi meno conosciuti pubblicati da Ferdinand Tönnies dopo la guerra mondiale. La fecondità dell’opera del sociologo tedesco nell’interpretazione della costellazione globale contrasta lo stereotipo del conservatore afflitto dalla disgregazione del tessuto comunitario. Tönnies fu, infatti, uno studioso che tentò di comprendere nel proprio quadro di riferimento teorico “il mondo intero”, piuttosto che lo “stato-nazione”. Ne sono una prova le considerazioni antitetiche alle tesi marxiane sulle interdipendenze tra l’occidente capitalista e le aree emergenti del pianeta, così come le riflessioni sullo sviluppo delle metropoli, quali “città globali”, e ancor più quelle sulle condizioni necessarie per l’emergere di una sfera pubblica mondiale, che tanto assomigliano alla costruzione habermasiana dell’identità cosmopolita, attraverso la diffusione transnazionale dei mass media e di corpi intermedi della società civile, quali sindacati, partiti politici e associazioni.

Vilfredo Pareto’s Contribution to a Sociology of Globalization di Emanuela Susca offre una ricostruzione scrupolosa degli scritti dello studioso italiano, dimostrando come, indipendentemente dai tanto discussi rapporti con il primo fascismo italiano, il pensiero di Pareto non fu permeato da componenti nazionalistiche, bensì da una miscela di sovversione e conservatorismo in grado di mettere a nudo in maniera “irritante” gli sforzi compiuti dagli esseri umani per migliorare il mondo, o almeno così da loro dichiarati. Sul piano concettuale, poi, se non vi è dubbio che l’attuale sociologia della globalizzazione sia chiamata a interpretare fenomeni

sociali molto differenti da quelli che Pareto poté osservare, il *Trattato generale di sociologia* può essere considerato una delle “tappe” più significative nel percorso di “sprovincializzazione” della sociologia, a favore di categorie analitiche “universalistiche” che diano conto delle somiglianze e differenze tra l’agire delle popolazioni del passato e del presente. La cornice del nazionalismo metodologico è quanto mai lontana dal tentativo di spiegare che cosa sia la “società umana in generale”, quali siano i fattori che generano il mutamento e quali assicurino un “equilibrio dinamico” – il compito che Pareto assegna per definizione alla sociologia.

In *Understanding the Social: Cosmopolitanism and Gabriel Tarde’s Cosmopolitics*, Michael Schillmeier approfondisce la ricerca dell’“unità universale” che Gabriel Tarde riconosce nella dialettica tra “omogeneità” ed “eterogeneità”. La prospettiva d’indagine de *Le leggi sociali*, ben lungi dal chiudersi nei ristretti confini del nazionalismo metodologico, è rivolta alla scoperta dei meccanismi di ripetizione, opposizione e adattamento operanti nel mondo naturale, nella psicologia umana e nelle formazioni sociali. È questa “solidarietà cosmologica” tra le tra diverse forme di vita che – secondo Schillmeier – differenzia la “sociologia cosmopolitica” di Tarde da quella “modernista” di Durkheim, Weber, Luhmann e Beck, che “per essere cosmopolita – è costretta a escludere gli oggetti non-sociali e non-umani dal vaglio del rigore concettuale e metodologico”. Così “inclusiva” nella comprensione degli elementi di analisi, la prospettiva dell’autore francese sarebbe altresì “trasnazionale” nella spiegazione dei processi di propagazione di una socialità costantemente in divenire che combina in modo inventivo e fecondo modi d’essere esistenti e differenti.

L’indagine sulle origini delle categorie del pensiero e delle forme di relazione a fondamento della socialità che Marcel Mauss ha condotto nell’ambito della scuola durkheimiana fornisce a Dario Verderame tutti gli argomenti necessari per dimostrare – nel saggio *The ‘Social’ as Reciprocity: Marcel Mauss and the Idea of Nation* – come la sociologia classica abbia, al contempo, indagato l’appartenenza nazionale, oltrepassando il nazionalismo metodologico. Rileggendo i testi ascrivibili alla “seconda fase” del pensiero di Mauss, quella della missione “religiosa” nel proseguire l’opera collettiva dell’École *sociologique*, Verderame esamina la sequenza società-nazione-civiltà, assunta come punto di arrivo della compiuta elaborazione teorica del sociologo francese, e precisa la peculiare accezione con

cui Mauss, negli scritti politici, declina il concetto di “nazione”, all’interno della classificazione generale delle forme politiche della vita sociale, e lo distingue da quelli di “nazionalismo” e di “Stato”. Nei manoscritti rubricati come *La nation*, rimasti inediti sino ai lavori di composizione di Henri Lévy-Bruhl e Marcel Fournier, emerge, infine, un abbozzo di “analisi globale delle società contemporanee”. L’indagine sul duplice movimento di “permeabilità” reciproca tra i sistemi sociali sempre più differenziati e di “inter-nazione” del loro sentimento morale di reciproca dipendenza rappresenta, quindi, un buon caso di studio che rafforza la critica al giudizio beckiano sull’inutilità dei classici, i quali già posero il problema di come comporre in termini reali l’unità dell’umano.

Nel saggio *Merging the National with the Human Ideal*: *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, Massimo Pendenza confuta l’equivalenza stretta fra “società” e “nazione”, che parte della letteratura attribuisce al fondatore della scuola sociologica francese e da cui Beck e altri traggono lo spunto per l’accusa di nazionalismo metodologico. L’accurata lettura delle *Lezioni di Sociologia* restituisce la dovuta rilevanza al contributo durkheimiano sulla “questione globale” e dischiude lo sguardo al *patriotisme spiritualisé*, con cui il sociologo repubblicano definisce il sentimento di appartenenza morale degli individui all’ordinamento sociale, al contempo nazionale e cosmopolita. L’umanità e la nazione sono categorie egualmente necessarie, in quanto funzionali e legittimati a contenere e promuovere la dignità individuale. Pendenza sottolinea che il merito principale di Durkheim è quello di non essere caduto nella trappola ideologica di opporre appartenenze interdipendenti. Se la nazione è l’ordinamento capace di radicare i valori universali nelle comunità “realmente esistenti”, lo sviluppo della coscienza morale tende verso la creazione di “identità cosmopolitiche” in grado di contrastare le derive sciovinistiche e bellicose che restringono le libertà individuali: “Durkheim legittima la forma sociale e politica dello stato-nazione solo nella misura in cui il fondamento morale della sua solidarietà interna è basata sul ‘patriottismo mondiale’, che completa, dunque, piuttosto che opporsi, il ‘patriottismo nazionale’”. Ma ciò che oggi si cerca di realizzare nella Società delle Nazioni Unite, agli inizi del Novecento, poteva essere immaginato come la creazione di una coscienza collettiva cosmopolita che preservasse al genere umano le sofferenze della guerra.

Ubi Bene, Ibi Patria: Patriotism, Nationalism and Internationalism in Robert Michels' Reflection, di Federico Trocini, ricostruisce la cornice concettuale dell'opera di Robert Michels, contrastando sia coloro che imputano alla sociologia classica di aver nutrito scarso interesse verso la problematica nazionale, sia quelli che, dall'altro lato, hanno criticato i maggiori esponenti per essere rimasti prigionieri di una "concezione feticistica" dello Stato nazionale. Al pari degli altri classici del pensiero sociale, lo studioso di origine tedesca – ma "italiano per elezione" – fu animato dall'aspirazione ideale a coniugare, alla luce del principio *ubi bene, ibi patria*, l'amore per la nazione con quello per il mondo, nella convinzione che tra il patriottismo e l'internazionalismo non sussistesse più "alcuna differenza di sostanza, ma solo di grado". Il saggio di Troncini segue abilmente questa traccia, dando conto degli argomenti con cui Michels, pur avendo ben presente la realtà storica dello Stato nazionale, cercò di concepire la possibilità di ordinamenti alternativi ad esso – *piccole e grandi patrie* – e suggerire una ridefinizione non conflittuale del rapporto tra individuo, nazione e umanità. L'analisi è completata dalla ricostruzione del controverso itinerario biografico e intellettuale, oggi illuminato dai documenti del suo carteggio, rimasto a lungo inedito, in cui sono ravvisabili elementi di continuità e discontinuità nell'interesse politico e scientifico michelsiano verso la nazione e l'internazionalismo, ma non nei confronti del cosmopolitismo, dietro cui scorgeva la "triviale supposizione che tutto il mondo è uguale".

Da ultimo, *Beyond Methodological Nationalism? Concepts of Nationhood in German Liberal Social Thought of the Weimar Years*, di Austin Harrington, ripercorre le posizioni degli intellettuali liberali di sinistra durante gli anni della Repubblica di Weimar, i quali – pur manifestando sentimenti di risentimento verso la Gran Bretagna, la Francia e gli Stati Uniti per la sconfitta nella prima guerra mondiale e le clausole capestro del Trattato di Versailles – riaffermarono i valori del repubblicanesimo democratico e cosmopolita. Alla tensione politica, tali studiosi affiancarono l'interesse scientifico verso un approccio sociologico comparativo a livello mondiale, introducendo così il nucleo della "narrazione" europea e occidentale della seconda metà del Novecento. In tal senso, il contributo di Harrington cerca di contrastare l'accusa di nazionalismo metodologico proprio laddove e quando il mito della patria finì per essere sacralizzato nel culto

del sangue dei combattenti per il nuovo Reich, senza rinunciare, peraltro, al valore della nazione come categoria interpretativa per comprendere la riproduzione materiale e simbolica delle formazioni sociali.

Le monografie sui fondatori della disciplina fortificano, dunque, i motivi della critica che Pendenza muove al congedo di Beck. I classici della sociologia non sono affatto “obsoleti”, in quanto non furono vittime della trappola del nazionalismo metodologico; e anzi la loro riflessione sulla società di un secolo fa contiene elementi “tuttora validi per comprendere il tempo presente”. Rimane ancora incompiuto, però, il compito di raccoglierne l’eredità scientifica e la tensione culturale, a cominciare dall’elaborazione di una teoria sociale orientata alla ricerca “capace di interpretare non solo la modernità ma ogni tipo di società, nel tempo e nello spazio, recuperandone la dimensione storica”.

Riferimenti bibliografici

ALBROW, M.

1990 *Introduction*, in M. Albrow, E. King (eds.), *Globalization, Knowledge and Society*, Sage, London, pp. 3-13.

BECK, U.

1999 *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma.

2000 *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity*, British Journal of Sociology, LI, 1, pp. 79-105.

2003 *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, il Mulino, Bologna.

2004 *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BECK, U., SZNAIDER, N.

2006 *Unpacking cosmopolitanism for the social sciences*, British Journal of Sociology, LVII, 1, pp. 1-23.

BOURDIEU, P.

2009 *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, pp. 89-119.

BRUBAKER, R.

2004 *In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism*, Citizenship Studies, VIII, 2, pp. 115-127.

CALHOUN, C.

2003 *The Elusive Ideal of Cosmopolitan Democracy*, Berkeley Journal of Sociology, 47, pp. 3-26.

CHERNILO, D.

2006 *Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality*, European Journal of Social Theory, IX, 1, pp. 5-22.

2007a *A Social Theory of Nation-State*, Routledge, London and New York.

- 2007b *A Quest for Universalism: Re-assessing the Nature of Classical Social Theory's Cosmopolitanism*, *European Journal of Social Theory*, X, 1, pp. 17-35.
- 2011 *The critique of methodological nationalism: Theory and history*, Thesis Eleven, CVI, 1, 2011, pp. 98-117.
- ELIAS, N.
1982 *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- FEATHERSTONE, M. (ED.)
1996 *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Seam, Roma.
- FINE, R.
2003 *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, *European Journal of Social Theory*, VI, 4, pp. 451-470.
- 2007 *Cosmopolitanism*, Routledge, London-New York.
- GIDDENS, A.
1975 *La struttura di classe nelle società avanzate*, il Mulino, Bologna.
- HABERMAS, J.
1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.
- INGLIS, D.
2009 *Cosmopolitan Sociology and the Classical Canon: Ferdinand Tönnies and the Emergence of Global Gesellschaft*, *The British Journal of Sociology*, LX, 4, pp. 813-832.
- 2011 *A Durkheimian Account of Globalization. The Construction of Global Moral Culture*, *Durkheimian Studies*, 17, pp. 103-120.
- KYMLICKA, W.
2001 *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
- MANISCALCO, M. L.
2010 *Sociologia e conflitti: dai classici alla peace research*, Ticonzero, Roma.

MARTINS, H.

1974 *Time and theory in sociology*, in J. Rex (ed.), *Approaches to sociology*, Routledge-Kegan Paul, London, pp. 246-294.

MILLER, D.

1999 *Bounded Citizenship*, in K. Hutchings, R. Dannreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship*, Macmillan, London, pp. 60-80.

ROBINSON, W.I.

1998 *Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology, and the Challenge of Transnational Studies*, Sociological Forum, XIII, 4, pp. 561-594.

SMELSER, N.J.

1997 *Problematics of Sociology. The Georg Simmel Lectures*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London.

TOSCANO, M. A.

1995 *Trittico sulla guerra. Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Roma-Bari.

TURNER, B. S.

2006 *Classical sociology and cosmopolitanism: a critical defence of the social*, The British Journal of Sociology, LVII, 1, pp. 133-151.

WALLERSTEIN, I.

1982 *Il sistema mondiale dell'economia moderna, Vol. I. L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema-mondo moderno*, il Mulino, Bologna.

RUGGERO D'ALESSANDRO

Francesco Giacomantonio, *Sociologia e SocioSofia. Dinamiche della riflessione sociale contemporanea*, Asterios Editore, Trieste, 2012.

La sociologia, sin dalle sue origini, è stata una disciplina dallo statuto problematico e complesso e, ancora oggi, nel passaggio dal XX al XXI secolo, sembra per essa cruciale chiarire le condizioni stesse del pensare in termini di società e riflettere su alcune grandi questioni poste dalle trasformazioni vorticoshe della modernità. La riflessione contemporanea in sociologia si muove lungo tre linee ermeneutiche: fenomenologica, epistemologica, culturale. È, dunque, lungo di esse che si sviluppa il discorso proposto da questo testo di Giacomantonio. Ma, nello stesso tempo, come dice il titolo stesso, si tratta di indagare il concetto di “sociosofia” quale possibile chiave di interpretazione del riflettere odierno sulla società. Lo statuto epistemologico della sociologia si mostra caratterizzato da alcune particolarità rispetto ad ogni altro campo del sapere. Primo aspetto da evidenziare, osserva Giacomantonio, è la nascita di questa disciplina nella prima metà dell’800, in piena seconda rivoluzione industriale, con lo sviluppo delle moderne democrazie e il prepararsi della società di massa di lì a pochi decenni. Epistemologia della piena modernità, dunque, quella della *science de la société* di Comte. Si tratta, poi, di una disciplina ricompresa nel novero delle scienze umane, ma dotata di piena autonomia di statuto: si distanzia, perciò, da scienza politica e antropologia culturale, economia politica, psicologia sociale ed etnologia. In terzo luogo, il contatto con la filosofia permane per molti aspetti giacché, come l’autore (p. 14) sostiene, sulla scia del pensiero di Thomas Bottomore: a. la filosofia definisce concetti e metodo del lavoro sociologico; b. vi è un rapporto

tra sociologia e impegno etico-politico; c. la sociologia conduce alla filosofia, in quanto solleva, più di ogni altra scienza, problemi filosofici e la filosofia conduce alla sociologia, in quanto parte dei problemi sociologici ha origine filosofica.

Dunque, nel campo delle scienze sociali la sociologia svolge una funzione di primo piano: sia come disciplina che coagula i risultati di altre discipline; sia con la specializzazione che esplica nei propri campi di ricerca. Nel volume un posto centrale è occupato dal rapporto fra modernità e riflessione sociologica. Viene ricordato lo studio di Charles Taylor *Gli immaginari sociali moderni* in cui il problema primario delle scienze sociali moderne è considerato il loro rapporto con la modernità medesima. L'analisi sociale sconta non pochi effetti derivanti dall'amalgama tipico degli ultimi decenni: nuove forme istituzionali (dalla scienza alla produzione industriale), nuove sofferenze sociali (alienazione, senso di perdita) e nuovi stili di vita (individualismo, secolarizzazione, razionalità strumentale).

Le dimensioni sociali della modernità diventano necessariamente oggetto privilegiato per un pensiero sociologico realmente degno di questo nome. Se si pensa all'osservazione di Alain Badiou secondo cui "l'uomo non è ma avviene", si coglie una serie di conseguenze: a. viene ridefinito il senso delle relazioni sociali; b. l'esperienza umana si frammenta in molteplici realtà; c. mutano il senso dello spazio e del tempo. Considerando che il progetto del moderno si estrinseca in una serie di lotte per l'affermazione dell'identità, e che tale progetto seleziona gli individui, ne deriva il generarsi di sconfitti nel panorama sociale. Il soggetto sociale si trova stritolato fra "autocostruzione" ed "autocostrizione", vivendo situazioni di debolezza e frammentazione, insicurezza e fragilità. I meccanismi di autopercezione evidenziano un'identità messa perennemente in discussione, affermata e subito in crisi, messa al sicuro, ma poco dopo posta in dubbio. La ricerca di conferme si pone spesso come terreno sofferto e illusorio per troppi individui.

A proposito di ridefinizione del senso del tempo e dello spazio, la tecnologia vi contribuisce profondamente anche grazie alla rete informatica. Il tempo subisce contrazioni, colonizzazioni e svuotamenti in un modello socio-economico che pretende fretta e velocità, imponendo forme di conoscenza frammentaria ed episodica. Sul mercato del lavoro, le conseguenze sono evidenti quanto devastanti. Se ne possono leggere esaurienti analisi nell'ormai classico *L'uomo flessibile* di Richard Sennett.

Giacomantonio osserva che la modernità apre la strada allo scetticismo; e al contempo una tranquilla assenza di illusioni prende il posto di un'ansiosa speranza. Da quando Nietzsche per primo svolge una riflessione della modernità su sé stessa, nel corso del XX secolo si sviluppa un pensiero apocalittico dai numerosi addentellati. Le ideologie prima si contrappongono lungo il quasi mezzo secolo di guerra fredda (1945/89); quindi si sfaldano in una crisi che molti scambiano per "morte dell'ideologia" (magari sposandola ad un altro noto abbaglio, quello della "fine della storia" di Francis Fukuyama). È vero comunque che il mondo post-moderno e la società tardo-industriale soffrono di consistente debolezza ideologica. Zizek, citato più volte da Giacomantonio, osserva in particolare che il potere politico non necessita più di strutturazione ideologica per autolegittimarsi. Si concentra piuttosto nella caccia al profitto, scoprendosi subordinato al potere economico.

A fronte della crisi di ideologie e di ideali, si conferma però la forza delle idee. In questo senso, la società iper complessa di oggi si mostra come sorta d'immenso acceleratore di particelle in cui le idee circolano e si scontrano, si mischiano e rinascono come nuovi aggregati della "materia ideale". Ciò che è reso ben più difficile rispetto ad epoche passate è invece il passaggio dall'idea all'ideologia e poi all'ideale. Sono la post modernità e l'iper complessità economica, sociale, politica, culturale ad ostacolare tale dinamica. La forte differenziazione di individui e gruppi, l'enfasi sull'apparire, la superficie/superficialità che colonizza il palcoscenico sociale, la citata crisi del Soggetto costituiscono un muro per lo sviluppo e il diffondersi di nuove idee.

A farsi interpreti di questo disagio sono non pochi interpreti del sociale: la Scuola di Francoforte e Bauman, gli statunitensi Lasch (con gli studi sul narcisismo individuale e collettivo), Riesman (con il lavoro dedicato alle dinamiche della folla nel '900) e Wright Mills (con i due classici *Colletti bianchi* e *L'immaginazione sociologica*). Se già nel 1964 Herbert Marcuse pone in evidenza *La chiusura dell'universo di discorso* (uno dei capitoli centrali de *L'uomo a una dimensione*), mezzo secolo più tardi Bauman parla di *Decadenza degli intellettuali* dedicandovi il libro omonimo.

In questo senso, si può anche intendere nel lavoro di Giacomantonio il richiamo alla sociosofia: la ripresa forte di un *logos* sul sociale, di idee sulla società in cui

viviamo. Siamo alle prese con un discorso sul sociale che si fa vera e propria *sofia*, ordinatrice e al contempo capace di armonizzare il rapportarsi dialettico di soggetto e oggetto: “comprendendo, in tal modo, che la vera oggettività scientifica richiede l'applicazione di valide categorie che organizzino i dati nel loro effettivo significato, non la ricezione passiva di dati fatti” (p. 60).

In ultima analisi, la sociosofia è riaffermazione forte di un'attenzione al sociale come relazione tanto personale che altruista, portatrice di simboli ed elementi storico-evolutivi. È una relazione ispirata al dialogo fra natura e cultura, in cui la libertà è inscindibile dall'autonomia. Le prospettive teoriche che guidano la sociosofia vengono individuate nella trazione teorica della sociologia della conoscenza, nella teoria critica della Scuola di Francoforte e nel post-strutturalismo di Foucault. La tradizione della sociologia della conoscenza, da Mannheim a Berger e Luckmann, fornisce una visione articolata della realtà sociale. Il richiamo alla teoria critica mira a rompere la paralizzante identità che prevale sulla soggettività, a spezzare la cortina ideologica che supporta la società di dominio dell'uomo sull'uomo. L'essere alle prese con una modernità tarda che assoggetta l'umanità tramite i concetti di sapere e disciplina, pensiero e discorso giustifica l'interesse di Giacomantonio per il pensiero foucaultiano. L'analisi della società disciplinare, l'esegesi delle pratiche di discorso portano l'attenzione verso i rapporti fra biologia e politica elaborando il concetto centrale di biopolitica. Si tratta di una delle chiavi di maggiore utilità per studiare dall'interno i meccanismi dell'asservimento impiegando le metodologie archeologiche e genealogiche della dialettica sapere-potere.

La categoria “biopolitica” la ritroviamo in conclusione al volume. L'autore argomenta che se l'essere umano rinuncia al pensiero, alla conoscenza, al fare sociologico intesi come articolazione, apertura e cura (nel senso spiegato dal Foucault del terzo volume sulla storia della sessualità, *La cura di sé*) allora l'assenza di una vera sociologia contribuisce al degradarsi dell'umanità a pletora di automi, anziché a società di autonomi. La biopolitica indica quindi la strada della teoria-prassi della *polis* quale scelta di vita. Se, dunque, viviamo in un quotidiano sociale ispirato a complessità e spesso sfuggente, che cerca di mettere nell'angolo idee guida e speranze concrete per un futuro migliore, la sociologia – ed è forse questo il senso più forte del libro di Giacomantonio – deve caratterizzarsi

come interrogante e operativa, aperta e in grado di articolarsi sui fenomeni che indaga, assumendone criticamente la complessità. Il valore e l'utilità pratica (nel senso alto) della *sociosofia* si misurano sul rifiuto dell'apatia e della rassegnazione, nonché sull'ostinazione a ricercare nuove prospettive operando con piena autocoscienza.

Su queste basi, in definitiva, il testo di Giacomantonio appare un valido strumento per alimentare il dibattito sulle diverse crisi che da troppi anni affliggono l'umanità: crisi economica, politica, culturale, sociale. In realtà crisi unica nel rapporto fra Soggetto e Società.

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Emiliano Bazzanella, *Oltre la decrescita. Il tapis roulant e la società dei consumi*, abiblio-Asterios, Trieste, 2011.

Le questioni legate al consumo e alla sostenibilità degli stili di vita delle società complesse, occidentali e tardocapitaliste possono vantare una ricca tradizione di riflessione critica filosofico-sociale, di cui gli esempi forse più noti sono quelli riconducibili ai contributi degli autori della Scuola di Francoforte. Malgrado ciò, la società dei consumi inaugurata dal boom economico successivo alla seconda guerra mondiale non cessa di determinare contraddizioni e ambiguità sempre più articolate. Le nuove forme di consumo del XXI secolo, su cui si delinea l'analisi di questo agile testo di Emiliano Bazzanella, stanno affermando un modo di essere dell'uomo che si rapporta al mondo consumando, ossia ritualizzando e sistematizzando l'atteggiamento dei bambini che, nei primi mesi di vita, manipolano, mordono e inghiottono qualsiasi oggetto li circonda. Secondo Bazzanella, il *tapis roulant*, il SUV, il telefonino, l'iPad, lo sport, i centri commerciali, ossia tutte le forme di consumo di ultimissima generazione che caratterizzano massicciamente la nostra vita, si basano su un latente meccanismo di difesa, rassicurazione, compensazione ed eccesso. Il testo, dunque, ripercorre nel dettaglio l'esplicitazione di questo genere di meccanismo.

Viene così mostrato come il *tapis roulant* condensi e simbolizzi la follia della società tardo capitalista: è uno strumento che implica un movimento statico e inutile, che finge un mondo circostante protettivo e aperto nello stesso tempo, è un mezzo per consumare energia e compensare paradossalmente altre forme di consumo eccessivo. Oppure, si osserva che il SUV, l'auto ingombrante e possen-

te, di grande dimensione, ha un significato e ricopre un bisogno che vanno al di là di quelli normalmente connessi alle forme di consumo tradizionali, come *status symbol* e appagamento estetico; il bisogno del SUV è il riflesso del fatto che oggi l'uomo è assillato dall'angoscia dell'Altro, si sente assediato e cerca rassicurazione, in ogni cosa.

Questa ambivalenza è assai diffusa anche nelle evoluzioni degli sport estremi e sempre più tecnicizzati: gli apparati tecnici, infatti, addomesticano il reale, ma, nello stesso tempo, fomentano il desiderio del rischio e del limite. E le tecnologie di comunicazione, dal telefonino all'iPad, fino al semplice telecomando, comportano un discorso ancora più articolato. Da una parte, esse si possono considerare come la conseguenza dell'atteggiamento dell'uomo, che non sopporta una realtà possente e ormai ipertrofica, e cerca di eluderla annullando se stesso e delegando la sua vita a oggetti protesici, come appunto il telefonino. Dall'altra, queste tecnologie sono un'estensione dell'attitudine umana a registrare e ricordare, il riflesso di un'ansia di memorizzazione. Del resto, i mass media integrano questo generale contesto, poiché l'individuo non deve neanche più costruirsi il suo io fittizio, ma questo gli viene proposto preconfezionato attraverso programmi come i *reality show*. I centri commerciali costituiscono, poi, la risposta alla esigenza di ritualizzazione dell'uomo: sono le cattedrali che officiano il rito del consumo, come è stato più volte rilevato da sociologi e antropologi.

Tutto ciò, in definitiva, delinea un condizione della società contemporanea che è sintetizzabile nel fatto che oggi l'uomo anziché sobbarcarsi il peso del reale, crea infiniti mondi di senso che lo sostituiscono e lo depotenziano, rendendolo apparentemente innocuo. Dunque, secondo Bazzanella, il tardo capitalismo, ossia l'attuale epoca di consumi di massa sempre più sofisticati e legati alle mode, è in sé molto più razionale di quanto crediamo e rappresenta addirittura "uno dei dispositivi integrati di senso più efficaci della storia dell'umanità" (p. 70). Il punto cruciale e problematico della condizione sociale attuale è che gli uomini non riescono ad accettare che il senso sia incluso nel non-senso: rifiutando questo fatto fondamentale, ci si illude di eluderlo attraverso il consumo continuo, ossia "dando continuamente senso a ciò che non lo ha e ricapitolando ogni volta, nuovamente e necessariamente, nel non senso" (p. 101).

Sviluppando una riflessione critica della società che attinge alle categorie proposte da Martin Heidegger, Michel Foucault, Serge Latouche e Slavoj Žižek, il contributo di Bazzanella, muovendosi tra filosofia morale e sociologia critica, permette di riconsiderare il tema della società dei consumi in modo attento e articolato e pone una nuova modalità di pensare la prospettiva della decrescita, che, per essere davvero realizzabile e efficace, deve passare dalla capacità dell'uomo di stare solo con se stesso e di "avere il coraggio del non senso" (p. 111). Non si tratta di un'affermazione di asocialità, ma del recupero di una autentica cura spirituale di sé, in cui la semplicità può incontrare la profondità. È in gioco, oggi più che mai, una dimensione di saggezza, da sempre virtù difficile da scorgere negli orizzonti delle vicende umane.

TERESA GRANDE

Ercole Giap Parini, *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e la modernità*, Quodlibet, Macerata 2012.

“**F**ernando António Nogueira Pessoa (1888-1935), durante gli ansiosi inizi del Novecento, si aggira vestito di grisaglia per le strade di Lisbona [...] è alla ricerca di sensazioni capaci di alimentare la plethora biografica che l'inquieto ingegno gli aveva messo al seguito. È l'epoca in cui la vecchia Europa comincia a perdere l'ingenua fiducia che aveva vezzeggiato la civiltà ottocentesca, stordita dalle esalazioni del propellente modernista della scienza e della tecnica. Le minacce e i conflitti incombono tanto sui corpi delle persone tanto sulla stessa idea di civiltà che fino ad allora li aveva cullati” [pp. 21-2]. Nell'Europa immersa in un turbinio di trasformazioni perpetue lo scrittore portoghese è alla ricerca, nelle strade della sua Lisbona, di impressioni che la sua fine sensibilità ritradurrà in scritti e poemi. La modernità è il contesto storico, sociale e culturale della sua esperienza letteraria, e la città gli si offre come luogo della moltitudine e della solitudine, luogo in cui l'essere dell'uomo si trova esposto nella maniera più cruda per il fatto che in essa è possibile riconoscersi come “fuori da sé”, nel volto degli altri che via via si incontrano e con i quali, a volte, si entra in relazione.

Alla penetrante lettura che Pessoa offre della modernità è dedicato il volume di Ercole Giap Parini, che con stile raffinato ripercorre, da sociologo, lo sguardo e le immagini letterarie dello scrittore portoghese. Nei vari capitoli che compongono il volume, Parini si sofferma a più riprese sui differenti aspetti della modernità originariamente indagati, come sappiamo, da pensatori come Durkheim, Weber, Simmel o Benjamin, alle cui opere l'autore si riferisce puntualmente: la

divisione e la circoscrizione degli ambiti di azione e di responsabilità, la frammentazione dell'identità, la perdita di esperienza e della capacità di narrare, la molteplicità degli stimoli cui l'individuo è posto nella metropoli. Questi caratteri della modernità vengono però indagati in maniera originale, usando il filtro dell'esperienza letteraria moltiplicata di Pessoa, attraverso cioè la rappresentazione efficace del mondo sociale moderno che egli offre nei testi letterari firmati dai suoi innumerevoli eteronimi: Bernardo Soares, Alvaro de Campos, Ricardo Reis o Alberto Caeiro, per citarne qualcuno. Questo popolo di autori a cui Pessoa dà vita rappresenta in qualche modo la risposta alle condizioni della modernità e al tipo di individuo che essa produce: intorno a questo nucleo, Parini fa ruotare il suo studio sociologico su questo autore.

Ricordiamo che Pessoa è nato sul finire dell'Ottocento, ha vissuto dunque il clima creato dalla diffusione delle idee di Marx, Nietzsche e Freud; tre grandi pensatori le cui riflessioni – come ha osservato Ricoeur – definiscono quel periodo come epoca del “sospetto”; epoca, cioè, in cui emergono i dubbi sulle certezze del pensiero e della coscienza. E Pessoa stesso, possiamo dire, diverrà un poeta del sospetto, un esploratore instancabile del mondo moderno e della psiche umana, del tipo di individuo prodotto dalle novità politiche, culturali, sociali ed estetiche della sua epoca. Oggi la questione teorica del soggetto e della sua crisi è al centro di un ampio dibattito, che coinvolge differenti discipline. Tale questione viene evidenziata in questo volume nella trattazione di Parini, come anche nella postfazione che Jedlowski dedica a quella che egli chiama *società mimica*, un tipo di società che così spiega: “I racconti di cui l'immaginario è nutrito appartengono al regno della mimesi. Ma il punto è che oggi siamo esposti a una ricchezza di racconti e di immagini assolutamente straordinarie. Ciò grazie alla densità del mondo sociale, ma anche e soprattutto a causa della pervasività di *media* narrativi. È come se noi fossimo invitati a immaginare con una frequenza eccezionale: ad abitare quotidianamente, più di quanto non sia mai avvenuto prima d'ora nella storia, nei mondi della mimesi e della finzione, in un immenso magazzino di vite possibili. È per questa insistenza che credo sia possibile parlare della nostra come una “società mimica”. Ai regni della mimesi e della finzione siamo invitati ripetutamente, senza sosta, quasi come a un gioco collettivo perpetuo” [p. 86].

Della pratica della *finzione* – la cui realtà è ampiamente indagata in uno specifico capitolo – Pessoa è stato, in campo letterario, un grande maestro. Questa pratica, per usare ancora le parole di Jedlowski, si costituisce come un *gioco mimetico*, ovvero “il gioco di mimare nell’immaginazione altre vite, altre possibilità, altri mondi” [pag. 84]. Il libro spiega ampiamente l’uso che Pessoa fa degli eteronimi sulla base di una messa in tensione dell’identità coerente, unica, ma insufficiente di fronte alla vita; gli eteronimi paiono cioè fronteggiare l’“inquietudine” che si annida nella coscienza dell’individuo moderno e che pervade tutta un’epoca. Scrive Parini: “Se non bastano una persona e una coerenza per far fronte con consapevolezza alla modernità, per avervi cittadinanza, la soluzione del poeta consiste nel costruirne tante. Ma c’è dell’ossimoro nella parola “coerenza” quando è declinata al plurale. Quest’ansia di partecipazione al mondo con una pluralità di coerenze si concretizza in una scrittura che, nella sua varietà, si mantiene distinguibile e riconoscibile come unica” [p. 76].

Gli eteronimi sono dunque espressione della moltiplicazione degli ambiti di esperienza e degli ordini di senso cui assistiamo nella modernità, per altri versi sono ciò che permette a Pessoa di gettare sul mondo che lo circonda uno sguardo di rara lucidità, contemporaneamente intriso di intimità ed estraneità. Detto questo, credo che l’originalità della pratica degli eteronimi che Pessoa mette in campo possa essere letta in due modi: 1. come forma letteraria di emancipazione; 2. come metafora del pensare l’“Altro”.

Partiamo dal primo punto. Pessoa – al pari di altri scrittori come ad esempio Baudelaire – è una figura simbolo dell’elaborazione della modernità in forma letteraria; la sua scrittura si misura cioè con le trasformazioni sociali, tecniche, artistiche e ideologiche di cui è testimone, e a questi caratteri moderni aderisce in maniera critica ed ironica. Attraverso i vari autori cui dà vita, Pessoa si rivela come moderno e, al contempo, antimoderno; questo forse soprattutto con l’eteronimo Alvaro de Campos e le sue poesie: moderno nel suo essere ingegnere, abitante della città, viaggiatore; anti-moderno per le sue radici provinciali. Tornando all’ortonimo, Pessoa è in sostanza consapevole *della* e *nella* sua epoca. È un po’ come dire che egli *co-abita*, ma non *co-esiste* nel mondo che lo circonda. In questo senso, gli eteronimi appaiono come forma letteraria di emancipazione dalla complessità e dalle contraddizioni della modernità, dalle tante identità con

cui il soggetto ha a che fare: “l’eteronimia diventa una modalità per far fronte alla modernità e alle sue eccedenti richieste” [p. 52]. Pur non usando mai il termine emancipazione, l’argomentazione di Parini permette dunque di cogliere il coerente progetto emancipatore insito nella scrittura di Pessoa. Come scrive: “Il tentativo disperato pessoano, che non trova soluzione nella vita concreta in quanto espone al paradosso della pluralità delle coerenze, si risolve nell’arte della scrittura. Quell’unità e quella coerenza, impossibili nella vita sociale, prendono corpo e unità sul piano dell’arte che quei paradossi può metabolizzare e sublimare con la forza espressiva che interpreta l’inquietudine di un’epoca (...). Con le armi dell’espressione letteraria, Pessoa combatte il sogno/incubo, anch’esso destinato al fallimento, dell’uomo riassetato di Taylor, di Ford e di Le Courbusier” [p. 78]. Parini legge così nei testi di Pessoa il tentativo di comprendere la complessità e il carattere indeterminato delle nuove forme sociali, tenuto conto delle ambivalenze emerse nei processi di trasformazione per quanto riguarda le relazioni interindividuali e l’esperienza soggettiva.

Veniamo ora al secondo punto. La lettura sociologica che Parini propone della pratica pessoana degli eteronimi induce ad assumere questi ultimi come *metafore del pensare l’altro*. Il gioco degli eteronimi sembra cioè richiamare una forma di anticipazione letteraria dei successivi insegnamenti di Ricoeur sul tema del Sé, dell’*altro* e del *riconoscimento*, particolarmente presenti nei volumi *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento*. Sappiamo che Pessoa propone eteronimi e non pseudonimi. Questi eteronimi hanno ciascuno il proprio mondo, un nome ovviamente, una biografia: Pessoa li crea come “altro da sé”, funzionali, però, alla propria identità di narratore. Proprio in virtù di questa realtà complessa e compiuta in cui gli eteronimi sono creati è possibile pensare ad essi come metafora del “pensare l’altro”, si tratta precisamente di un pensare “Sé come un altro” secondo la formula elaborata appunto da Ricoeur nell’ambito dei suoi studi sul riconoscimento. Mi spiego meglio. Nella prospettiva del filosofo francese, oggetto del dubbio non è più soltanto la realtà del mondo esterno, ma il mondo stesso della coscienza soggettiva che si trasforma in un “compito”: il “compito” del divenire cosciente attraverso il riconoscimento in *sé* delle molteplici tracce dell’*altro*. Il “come” del titolo *Sé come un altro* ha cioè una valenza non comparativa bensì esplicativa: se stesso “in quanto” altro. In questo modo, la prospettiva

sull'identità si sposta alla radice, giungendo ad un modo di pensare l'identità e il soggetto non più in termini di "auto-posizione" soggettiva – che sappiamo essere di derivazione cartesiana – bensì di "etero-determinazione": l'identità, cioè, è in tal senso il risultato di un iter interpretativo, ermeneutico, che il soggetto compie nel mondo dei segni dell'altro (il linguaggio, le istituzioni, la morale, il tu delle relazioni interpersonali o, più in generale, il mondo delle opere umane). Si tratta di una forma di conquista o di ri-appropriazione di sé, in cui Ricoeur mette in gioco l'*alterità* ad un livello originario e profondo del processo di costituzione del sé. In tal senso, "la proliferazione delle persone/personalità di Pessoa, piuttosto che nei termini del nascondimento del poeta che vuole così essere più libero o, ancora, come sintomo di quel processo di frammentazione che disperde l'anima, può essere letta come la percezione della necessità che questi frammenti, con la loro fisionomia compiuta, siano lì a incidere sulla coscienza del poeta" [p. 65]. L'identità del poeta sembra dunque costituirsi come un cammino di consapevolezza alimentato dai tanti "altri" che egli mette in gioco.

Il volume *Gli occhiali di Pessoa* è espressione di una sociologia che frequenta i testi letterari e li usa come fonte. Ora, senza scendere nel dibattito sui rapporti tra letteratura e scienze sociali, peraltro rigorosamente scandagliati in recenti volumi [cfr. per tutti Longo 2012; Siebert, Floriani 2010; 2013; Turnaturi 2003], mi piace osservare che quando, da sociologi, ci accostiamo ai testi letterari e ci apriamo ad altri sguardi possibili, non dobbiamo dimenticare che letteratura e analisi sociologica rappresentano due diverse esperienze conoscitive e che non si tratta, pertanto, di praticare tra di esse un esercizio di sovrapposizione; ciò che è utile, al contrario, è individuare il dialogo e le possibili fruttuose contaminazioni tra di esse. Perché, come è stato scritto da Siebert e Floriani, "per rendersi conto della pienezza delle realtà storico-sociali occorre tenere aperta la sensibilità per le sfumature, per il caso, per la dimensione psichica o psicologica che pervade costantemente i processi razionali. Per raccontare il mondo, ma anche per rintracciare le dimensioni normative e quelle etiche, per decifrare le costruzioni sociali della realtà, la letteratura ha avuto nella storia e ha oggi una funzione vitale: quella di allargare l'orizzonte delle domande, quella di interrogare le certezze ideologiche, quella di nutrire l'immaginazione e il coraggio del dubbio" [Siebert, Floriani 2013, p. 6].

Credo di poter dire che il libro di Parini riesce bene in questo: trae dalla scrittura di Pessoa quegli elementi soggettivi, emotivi che, affiancando e nutrendo le categorie interpretative classiche della disciplina sociologica, si rivelano utili per indagare più a fondo la modernità. Come egli infatti dichiara in merito ai rapporti tra letteratura e sociologia: “dal mio punto di vista, e con ampio conforto negli studi sociali, la letteratura rappresenta una fonte quasi inesauribile di segni innervati nel profondo con le cose della società; tali segni rendono i romanzieri, i letterati, *creatori di immagini* letterarie capaci di gettare nuova luce su campi che le scienze sociali praticano; a volte tali immagini possono dischiudere “orizzonti di analisi e di ricerca evitati o poco praticati” (Floriani 2010, 137) [p. 13]. Non da ultimo, il volume mette in rilievo come i testi di Pessoa siano attraversati, nella tensione tra vita vissuta e scrittura, da un senso di responsabilità intellettuale, da un urgente desiderio, cioè, di rendere conto di “come va il mondo” in quella precisa epoca storica.

Riferimenti bibliografici

LONGO, M.

2012 *Il sociologo e i racconti*, Carocci, Roma.

RICOEUR, P.

1993, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano [ed. or. 1990].

2005, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano [ed. or. 2004].

SIEBERT, R., FLORIANI, S. (a cura di)

2010, *Incontri fra le righe. Letterature e scienze sociali*, Pellegrini, Cosenza.

2013, *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Pellegrini, Cosenza.

TURNATURI, G.

2003, *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Laterza, Roma-Bari.

Abstract degli articoli

Bryan S. Turner

Cosmopolitanism Tradition: critical reflections

Although there is widespread agreement that cosmopolitan culture, as an empirical fact, is an inevitable outcome of the globalization of modern societies, there is little agreement about the normative character of cosmopolitan ethics or cosmopolitan virtue. Sociologists are not in any case inclined to become involved in discussion of normative cosmopolitanism, but such a debate is unavoidable in the long run. *Ought* we to embrace cosmopolitanism as a universalistic normative world view? The article looks at the problems of such a debate by an examination of the historical roots of ethical universalism from the so-called axial age religions onwards. Although there are strong reasons for accepting normative cosmopolitanism, social and political conflicts indicate that acceptance of ethical cosmopolitanism will be deeply problematic. The article concludes with a discussion of Max Weber's famous discussion of war, violence and the ethic of ultimate ends in Leo Tolstoy's commitment to world peace.

Cosmopolitan Ethics, Globalization, Universalism

Robert Fine

The legacy of Kant's cosmopolitanism: imperialism, universalism and reflexivity

I address the ambivalent legacy of Kant's cosmopolitanism for sociology: the cosmopolitan universalism of Kant's political writings in relation to the racial and anti-Jewish typifications of Kant's anthropological lectures. I argue we should not use the limitations of Kant's racialised anthropology as a pretext for resisting his cosmopolitan universalism. First, Kant's *humanistic teleology* embraces a monogenetic theory of common human origins and a 'monoteletic' theory of a common human future. Second, Kant was engaged in his own *learning processes* in exchange with

others (like Moses Mendelssohn on the 'Jewish question'), in response to political events (like the revolt of the Black Jacobins), and in terms of his own intellectual development (like his turn toward a philosophy of right). Kant became in later years more attentive to and critical of European colonial projects and their justificatory ideologies. Third, enlightenment is a *social learning process*. I underline the exemplary status of Hegel's sociologically inclined critique of Kant's philosophy of right for understanding the social forces driving nationalism, colonialism and colonial ways of thinking. I conclude that the charge that Kant's cosmopolitanism constituted a global imperial project is one-dimensional, static and ultimately false, but that cosmopolitan sociology today should learn from it that its most cherished concepts can create their own Other and that it must be reflective if it is not to reproduce its own forms of racism and antisemitism.

Kant; Hegel; cosmopolitanism; racism; antisemitism; colonialism; universalism

Daniel Chernilo

*Rethinking universalism: The cosmopolitan tradition of social theory**

This paper aims at the re-evaluation of classical social theory's relationship with cosmopolitanism. It argues that the rise of classical social theory is marked by the tension of to how to retain, but in a renovated form, cosmopolitanism's original universalism. On the one hand, as a heir of the tradition of the Enlightenment, classical social theory remains fully committed to cosmopolitanism's universalism. On the other, however, it needed to rejuvenate that commitment to universalism so that it could work under increasingly challenges socio-historical conditions. The article then demonstrates, for the cases of K. Marx, G. Simmel, E. Durkheim and M. Weber, that they all upheld a universalistic orientation but, in so doing, they differentiate universalism into three different realms. *Normatively*, in a conception of only a single modern society that encompasses the whole globe and all human beings; *conceptually*, as they defined what is the strictly social element in modern social relations; and *methodologically*, as they established new procedures that could guide and justify the results of their empirical research. My conclusion is that this claim to universalism is precisely what makes classical social theory classical

Classical Social Theory, Cosmopolitanism, Universalism

David Inglis*Cosmopolitanism's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings Of the Genesis of Cosmopolitan Thought*

Like other intellectual fields, cosmopolitan thought today is partly constructed through narrations of its history, which debate what is living and dead in previous forms of cosmopolitical thinking. A standard narration has emerged, which depicts Western cosmopolitan thought as being made up of several key periods: ancient Greek and Roman metaphysics, 18th century political philosophy, post-1945 institutionalisations of cosmopolitan political structures, and the contemporary diversification in cosmopolitan thought, encompassing both political philosophy and the sociological/anthropological analysis of 'really existing cosmopolitanisms'. This standard narration threatens to become unquestioned truth, unhelpfully restricting how the field understands itself. Against this trend, this paper proposes a re-thinking of the history of Western cosmopolitan thinking, doing so in two ways: 1) incorporating figures and schools of thought not normally included within the established cosmopolitan canon, and 2) focussing on under-examined dimensions of thinkers conventionally understood as central to cosmopolitan thought. The paper endeavours to depict some new possibilities for the self-understanding of the cosmopolitanism field today.

Cosmopolitan, Cosmopolitanism, Kant

Massimo Pendenza*Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*

Questo lavoro si pone come obiettivo la confutazione della tesi secondo la quale la sociologia classica sarebbe inadatta a comprendere la realtà contemporanea, perché obsoleta nelle sue categorie di analisi e superata nella definizione del suo stesso oggetto di studio. In particolare, esso rigetta l'accusa di una sociologia classica inadeguata a comprendere il mondo e le relazioni in un senso cosmopolitico, che di quella tesi è il corollario. Offrendo una lettura diversa di alcuni classici della sociologia – Marx, Tönnies, Durkheim e Simmel – l'articolo mostra che una sociologia del cosmopolitismo non in contraddizione con il canone classico della disciplina è invece possibile. Dopo aver delineato di ognuno degli autori trattati lo specifico approccio cosmopolita – reso con le espressioni di cosmopolitismo liberale (Marx e Tönnies), patriottico o nazionale (Durkheim) e relazionale (Simmel) – l'articolo tenta infine una sintesi complessiva e propone una riflessione sulla loro attualità.

Teoria sociale, classici della sociologia, sociologia cosmopolita

Dario Verderame

Il cosmopolitismo come esperienza estetica: il contributo della teoria durkheimiana del rituale.

Il saggio intende mostrare come nella visione cosmopolita della realtà sociale che attraversa l'opera durkheimiana trovi spazio, insieme a una morale, una dimensione propriamente estetica. Quest'ultima emerge dalla teoria del rituale che Durkheim elabora ne *Le forme elementari della vita religiosa* e, in particolare, dall'analisi di quelle pratiche rituali intertribali che l'autore pone a fondamento dell'internazionalismo religioso, tipico delle società aborigene australiane. Percorrendo questa strada, il saggio si pone due obiettivi. Il primo è quello di confutare la tesi, spesso associata allo stesso Durkheim, che vede nel rituale una pratica in grado di generare soltanto forme di solidarietà escludenti. Il secondo è quello di delineare il contributo che la teoria durkheimiana del rituale può offrire a una migliore comprensione di quella che alcuni studiosi hanno definito come la formazione di una "sfera culturale cosmopolita" e dei fenomeni a quest'ultima ascrivibili, come i festival. Ciò che lega questa riflessione a quella durkheimiana sul rito – si sostiene – è rappresentato dalla raffigurazione che Durkheim offre della ritualità come esperienza estetica.

Durkheim, teoria del rituale, cosmopolitismo estetico

Vittorio Cotesta

Cosmopolitismo e nazionalismo nella costruzione dell'identità europea

Nel saggio l'Autore sostiene l'ipotesi secondo la quale nella formazione dell'identità europea siano ugualmente importanti due processi: la riflessione sulle caratteristiche proprie dell'Europa o dei popoli europei e la comparazione con altri paesi, popoli e civiltà. Queste dinamiche culturali presentano inoltre un intreccio e un conflitto tra due prospettive e immagini del mondo. La prima, vincente con l'Illuminismo, elabora una concezione universalista e cosmopolita dell'umanità; la seconda, dominante con il Romanticismo per tutto il XIX e per la prima parte del XX secolo, propone una concezione particolarista e nazionalista dell'umanità. Il nazionalismo è la cifra dominante del ciclo storico 1800-1945. L'Autore conclude il suo saggio con una nota di ottimismo. Egli ritiene infatti che nell'opinione pubblica europea sembra stia emergendo la convinzione secondo la quale, senza l'Europa, nessuna delle vecchie nazioni sarebbe in grado di svolgere un ruolo significativo nella storia mondiale del XXI secolo.

Cosmopolitismo, Nazionalismo, Identità europea

Vincenzo Cicchelli*Living In A Global Society, Handling Otherness: An appraisal of Cosmopolitan Socialization*

Far from debating the usefulness of cosmopolitanism in sociology, this paper endeavors to address a consistent operationalization of this perspective by exploring what a framework of cosmopolitan socialization would entail. In an attempt to reinforce the current research conducted on the tangible mechanisms that are building the lives of individuals in contemporary societies, this paper first draws cosmopolitanism on the dialectic between universalism and particularism and differentiates the cosmopolitan turn from other in-vogue perspectives dealing with alterity. It then takes a distinctive position in the analysis of lived cosmopolitanism - considered as a spirit or a mind that people acquire through actual, virtual, or imagined contact with alterity -, rather than a substantive property or reified disposition. Cosmopolitan socialization is meant to follow the long, tangled, and reversible paths that lead people to produce or not universalistic accounts and cosmopolitan repertoires, to perform or not cosmopolitan cultures. Finally, four pillars of cosmopolitan socialization are distinguished: esthetic, cultural, political and ethical. They are conceived as distinctive ways of handling otherness and as distinctive expressions of the cosmopolitan spirit in a world where boundaries are paradoxically more porous and more rigid.

Cosmopolitan Socialization, Being Cosmopolitan, Handling Otherness.

Lorenzo Bruni*Riconoscimento e capitalismo: tra conflitto di classe e ideologia dell'autorealizzazione*

L'ideale critico dell'autorealizzazione ha svolto un ruolo decisivo nel progressivo processo di allargamento delle relazioni sociali di riconoscimento fino a quando, attraverso un meccanismo paradossale, si è capovolto in una forma ideologica di legittimazione del sistema capitalistico nella sua fase neoliberista. Nella prima parte di questo articolo si ricostruirà la vicenda dell'ideale dell'autorealizzazione così come si sviluppa all'interno della cornice normativa delineata dal filosofo tedesco Axel Honneth. In una seconda parte si vedrà come l'ideale progressivo dell'autorealizzazione venga, sotto le spinte di tipici processi istituzionalizzati del recente capitalismo, gradualmente capovolto in un'istanza di dominazione. In una terza, si analizzeranno due "frammenti" dell'ideologia capitalistica dell'autorealizzazione; lo si farà guardando ad un recente articolo di giornale e al progetto di formazione del personale della Google Inc. denominato "Search inside Yourself". Nell'ultima parte di questo lavoro si sosterrà che la capacità di erosione di significatività critica da parte del capitalismo non sancisce una resa della critica stessa, ma ne rilancia il compito vitale.

Riconoscimento, capitalismo, autorealizzazione

Davide Ruggieri*La categoria della relazione in Georg Simmel*

L'intento di questo saggio è l'analisi del contributo teorico di Georg Simmel attraverso il paradigma sociologico "relazionale". S'intende esaminare criticamente i significati che assume e riveste la *Wechselwirkung*, vero oggetto delle scienze sociali per il sociologo berlinese, nell'iter intellettuale e nelle indagini simmeliane, evidenziandone l'eccentricità nella costituzione di un modello cosiddetto "formale" e di una vera e propria sociologia della cultura. *Wechselwirkung* non è solo l'*ens realissimum* dell'azione sociale, ma anche la categoria euristica che il sociologo utilizza nelle sue indagini e nella costruzione del suo modello teorico. Il programma simmeliano, al di là di un eclettismo e di un relativismo (solo apparenti), si mostra invece come un modello organico che ruota attorno alla dimensione "relazionale" del suo oggetto e che proprio da esso trae la sua forza e continua ad esercitare un prolifico interesse nel mondo scientifico.

Simmel, *Wechselwirkung*; Sociologia relazionale

Notizie sui collaboratori di questo numero

Lorenzo Bruni è dottorando di ricerca in “Teorie e ricerche sulla politica” presso l’Università di Perugia. Per la tesi di dottorato sta svolgendo un lavoro di ricerca sulla vergogna come emozione sociale. Fa parte del gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) di Perugia e collabora con il Centro Studi Storico-Filosofici. Ha recentemente partecipato alla ricerca “Giovani a Perugia. Vissuti urbani e forme del tempo”, coordinata dal Prof. A. Santambrogio.

Daniel Chernilo is Reader in Social and Political Thought at Loughborough University. He has published extensively on social theory, nationalism, cosmopolitanism and universalism and natural law theory. His main publications include: *The natural law foundations of modern social theory* (Cambridge University Press, 2013), *A social theory of the nation-state* (Routledge, 2007), *La pretensión universalista de la teoría social* (LOM, 2011) and *Nacionalismo y cosmopolitismo* (Ediciones Universidad Diego Portales 2010). His new project centres on the idea of philosophical sociology.

Vincenzo Cicchelli is associate professor at University Paris Descartes and Research Fellow at Gemass (CNRS/Paris Sorbonne). Former General secretary of the European sociological association, he currently is the chair of the Research Network *Global, transnational and cosmopolitan sociology* (ESA). He is the series editor of *Youth in a Globalizing World* (Brill Publishing, Leyden/Boston). His primary research and teaching interests are in global studies, cosmopolitanism, international comparisons, and youth conditions in the Euromediterranean area. Among his last books: (with V. Cotesta, M. Nocenzi, eds), *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge Scholar Publishing (2013); *L'autonomie des jeunes*, La documentation Française (2013); *L'esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*, Presses de SciencesPo (2012).

Vittorio Cotesta insegna Sociologia presso l'Università degli Studi Roma Tre – Dipartimento di Scienze della formazione. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Prosternarsi. Piccola indagine sulla regalità divina nelle civiltà euroasiatiche* (Bevivino, Milano 2012), *Global Society and Human Rights* (Brill, Leiden 2012), *Sociologia dello straniero* (Carocci, Roma, 2012).

Robert Fine is Emeritus Professor of Sociology at the University of Warwick. In *Democracy and the Rule of Law* (Pluto 1985, Blackburn 2005) he argues for recognition of Marx's debt to as well as critique of Enlightenment jurisprudence. In *Beyond Apartheid* (Pluto 1991) he demonstrates historically that the struggles of the labour movement in South Africa have offered a distinctive social democratic alternative to nationalist politics. In *Political Investigations* (Routledge 2001) he explores correspondences between Hegel, Marx and Arendt and argues they can be more fruitfully read together than in opposition to one another. In *Cosmopolitanism* (Routledge 2007) he welcomes the cosmopolitan turn in the social and human sciences on the proviso that cosmopolitanism is not turned into a fixed idea. In a recent co-edited volume on racism and antisemitism he analyses and criticises tendencies toward their disconnection (*European Societies* 2012). In a further co-edited volume he addresses the hidden debt of social theory to the natural law tradition (*Journal of Classical Sociology* 2013). He is currently co-authoring a monograph on *Cosmopolitanism and Antisemitism* (Bloomsbury 2014).

David Inglis is Professor of Sociology at the University of Exeter, UK. He writes in the areas of social theory, cultural sociology and globalization studies.

Massimo Pendenza è professore associato di Sociologia presso l'Università di Salerno. È membro del Comitato Scientifico Nazionale della Sezione Teorie sociologiche e trasformazioni sociali dell'AIS e di Comitati di diverse riviste e collane editoriali. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano i volumi: *Tra sogni e realtà. Studi e ricerche sull'Europa e sull'europeizzazione* (Soveria Mannelli 2012), *Teorie del capitale sociale* (Soveria Mannelli 2008), *Le organizzazioni di volontariato in Campania* (Napoli 2001), *Cooperazione, fiducia e capitale sociale* (Napoli 2000). Ha curato *La fiducia* (Roma 2004) e, insieme a M. Rosati, *Max Weber tra sociologia e filosofia* (Quaderni di Teoria Sociale, 9, 2009). È direttore del Centro Studi Europei (CSE), istituito presso l'Università di Salerno, e in tema di Europa ha scritto, oltre al volume su citato, di-

versi saggi e curato *Sociologie per l'Europa* (Roma 2011) ed *Europei mediterranei* (con V. Cotesta, Napoli 2004).

Sito personale: <http://www.unisa.it/docenti/pendenza/index>.

Davide Ruggieri (1979) è Dottore di ricerca in *Discipline storico-filosofiche* dell'Università del Salento e attualmente Dottorando di ricerca (XXVII ciclo) in *Sociologia* presso l'Università di Bologna. Si occupa di sociologia e filosofia sociale tedesca tra Ottocento e Novecento, in particolare di Arthur Schopenhauer, Georg Simmel e Max Horkheimer. Ha svolto ricerche presso le Università di Mainz, Francoforte e Bielefeld. Membro della *Georg-Simmel-Gesellschaft* e della *Schopenhauer-Gesellschaft* (sezione italiana), ha partecipato a convegni e workshop internazionali; ha pubblicato una monografia su Simmel dal titolo *Il conflitto della società moderna* e diversi contributi scientifici in Italia e all'estero.

Bryan S. Turner is the Presidential Professor of Sociology at the Graduate Center of the City University of New York USA where he is the Director of the Religion Committee. He is also the Professor of the Sociology of Religion at the Australian Catholic University Melbourne Australia. He holds a Doctor of Philosophy from the University of Cambridge England. He recently published *Religion in Modern Society* (2011) and *The Religious and the Political* (2013).

Dario Verderame è stato borsista post-dottorato presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione dell'Università degli Studi di Salerno. La sua attività di ricerca ha riguardato, in modo prevalente, lo studio del processo di integrazione europea, con particolare attenzione al tema dell'europeizzazione in ambito sociale, e il rapporto tra Europa e stato-nazione nella sociologia classica e contemporanea. In relazione a questi temi ha pubblicato: *Fare l'Europa sociale. Dimensione sociale europea e welfare nazionali in relazione* (Liguori 2008); *Anthony Giddens: l'Europa dagli stati-nazione a istituzione cosmopolita* (in M. Pendenza, a cura di, *Sociologie per l'Europa*, Carocci 2011); *Europa* (in D. Maddaloni, a cura di, *Il mondo contemporaneo. Un lessico sociologico*, Ipermedium Libri 2012); *Reciprocity and Internationalism: Marcel Mauss between Social and National* (in M. Pendenza, ed., *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, 2014).

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Giolo Fele (Università di Trento), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

