Quaderni di Teoria Sociale

numero
2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 2 | 2016

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

Domingo Fernández Agis (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula Apitzsch (Università di Francoforte), Gabriele Balbi (Università della Svizzera Italiana), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Matteo Bortolini (Università di Padova), Lorenzo Bruni (Università di Perugia), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Daniel Chernilo (Università di Loughborough, UK), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Teresa Grande (Università della Calabria), David Inglis (Università di Exeter, UK), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università di Parigi Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Andrea Muehlebach (Università di Toronto), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Vincenzo Sorrentino (Università di Perugia), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2016-2018

Ambrogio Santambrogio, Massimo Pendenza, Luca Corchia, Massimo Cerulo

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

Quaderni di Teoria Sociale, n. 2 | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2016 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/

Sommario

Saggi

Stefano Ba'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura anglo-sassone 11

Lorenzo Bruni
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I Seminari RILES – Seminario del 2015
Prospettive di teoria sociale dopo il post-moderno

Alessandro Ferrara
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

Mirella Giannini
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

Maurizio Ghisleni
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società di massa della conoscenza 125

Massimo Pendenza
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo, praticare l'umanità 151

Libri in discussione

Franco Crespi
Note a margine del testo di M. Heidegger "Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)" e "1938/1939 (Riflessioni VII-XI)", Bompiani, Milano 2015-2016 175

Gabriella Paolucci
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 185

Fabrizio Denunzio
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

Intervista

Luca Corchia
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

Recensioni

Filippo Bocciolesi
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221

Roberto Perini
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

***

Abstract degli articoli 231

Notizie sui collaboratori di questo numero 235

Elenco dei revisori permanenti 239

Note per Curatori e Autori 241

Massimo Pendenza

Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa del cosmopolitismo, praticare l'umanità

La narrazione standard dello sviluppo storico del cosmopolitismo identifica normalmente la nascita di questo pensiero nella scuola cinica e stoica greca, ne osserva prima lo sviluppo e l'applicazione nell'antica Roma e, dopo il lungo salto nel XVIII secolo, per opera di Kant – identificato come il più grande filosofo cosmopolita illuminista –, ne legittima prima il declino, nel XIX secolo sotto il peso del nazionalismo, poi la rinascita, dopo la Seconda Guerra Mondiale, grazie a filosofi politici e morali o a istituzioni globali come le Nazioni Unite e l'Unione europea. La storia si chiude nei nostri giorni con l'ultima ondata di studi cosmopoliti fiorita in ogni campo intellettuale dopo la fine dell'equilibrio mondiale bipolare. In altre parole, la storia del cosmopolitismo è normalmente raccontata con questa scansione: Grecia, Roma, illuminismo, secondo dopoguerra, giorni nostri [Inglis 2014; Fine, Cohen 2002]. Si tratta ovviamente di una storia 'vera', inattaccabile, che tuttavia nulla dovrebbe togliere a possibili integrazioni (ad esempio a quelle per le quali la narrazione standard appare troppo eurocentrica). La nostra tesi è che invece questi confini possano essere allargati fino ad includere la tradizione sociologica, o almeno parte di essa. Noi riteniamo infatti che nei classici di questa disciplina si possano ritracciare elementi di una sociologia del cosmopolitismo – per quanto articolata in quattro diverse forme: *liberale* (Tönnies e Marx), *patriottico* o *nazionale* (Durkheim), *internazionale* (Durkheim) e *relazionale* (Simmel) – il cui apporto può contribuire

ad arricchire il già corposo materiale storico di questo antico pensiero e ad aiutare ad assemblare la visione del cosmopolitismo del futuro.

Proposito di questo articolo è fornire elementi a sostegno di una prospettiva cosmopolita in sociologia. Tale scopo sarà raggiunto mostrando: a. che la sociologia classica possa essere incorporata nel solco del pensiero cosmopolita (quindi sostenendo implicitamente la tesi che una diversa narrazione di quest'ultimo è possibile) (parag. 1); b. che l'utilizzo di alcune nozioni provenienti da questa sociologia possa contribuire a ridefinire il 'cosmopolitismo' mediante la semplice constatazione che, per operare effettivamente, esso deve potersi radicare nel concreto *milieu* di vita delle persone (parag. 2 e 3). Per questo secondo obiettivo abbiamo introdotto la nozione di *cosmopolitismo sociale*.

1. Incorporare la sociologia classica nella narrativa cosmopolita

Il cosmopolitismo di Tönnies e Marx è legato allo sviluppo del capitalismo ed è di chiara radice illuminista. Il loro è un cosmopolitismo *liberale*, perché legato allo spirito dinamico delle forze del capitalismo ed emancipative nei confronti dell'*ancien régime*. I due autori sono accumunati 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.

Per Tönnies, i commercianti sono espressione di un tipo coscienza – che si sviluppa con la *Gesellschaft* e da egli definita *Kürwille* (*volontà arbitraria*)[1] – decontestualizzante e corrosiva di tutti i confini del mondo, culturali e geografici, che farebbe di loro, secondo questo classico del pensiero sociologico, anche la classe sociale più rivoluzionaria della storia umana. Una classe che per Tönnies costituisce 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

1. L'altra, com'è noto, è la *Wesenwille* (*volontà essenziale*), tipica invece della *Gemeinschaft* [Tönnies 2011].

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 [Tönnies 2011, 185]. Dallo spirito di questa classe, la *Kürwille*, e dalla forma di associazione che gli corrisponde, la *Gesellschaft*, per Tönnies consegue poi 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.

È infatti noto che per Marx la classe cosmopolita sia invece quella borghese. Lo ricorda innanzitutto nel *Manifesto del Partito Comunista*, dove parla di ruolo «sommamente» rivoluzionario di questa classe e dove si afferma 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 1998, 10, *corsivo aggiunto*). Marx lo ribadisce – forse con più vigore – 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. In questo contesto, egli mostra grande fiducia nell'azione civilizzatrice della borghesia inglese nei confronti delle società pre-capitalistiche, tanto da scrivere che: «l'Inghilterra [la borghesia, NdA] 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» [Marx, Engels 1976, 112]. Marx affida alla borghesia un 'compito progressivo', di sviluppo e di crescita, la cui natura aperta e universalizzante avrebbe dovuto dissolvere la tradizione e i confini degli stati-nazione. Come già per Tonnies, il suo 'cosmopolitismo' assume allora due significati: di rottura dei rapporti sociali di tipo tradizionale e di modernizzazione e universalizzazione delle forme di vita, con carattere di 'cultura globale'. Marx riconosce gli esiti nefasti che il capitalismo lascia dietro di sé, ma giudica anche favorevolmente il modo in cui l'era borghese annienterà le civiltà premoderne sulla via per la rivoluzione e il comunismo. Egli sembra cioè 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 disconoscere che la realtà economico-sociale creata dalla borghesia è di tipo di-

namico, 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.[2]

In Durkheim vediamo all'opera due accezioni di cosmopolitismo, uno che opera dall'alto e l'altro che agisce invece dal basso [Pendenza e Inglis, 2015]. Nel primo caso, si tratta di un cosmopolitismo che si realizza dentro i confini nazionali e riguardoso dell'individuo: per questo, l'abbiamo definito *patriottico* o *nazionale* [Pendenza 2015a]. Durkheim ne sintetizza il senso con l'espressione prima di 'patriottismo mondiale' [Durkheim 2016, 156], poi di *patriotisme spiritualisé* [Durkheim 1977², 552]. La seconda accezione ha a che fare con la formazione di ciò che Inglis [2015, 23] definisce 'cultura morale globale', ovvero quel particolare sistema di credenze che – per Durkheim – esercita un'autorità che si estende al di là di uno specifico gruppo territorialmente definito. L'espressione di '*internazionale*' è ciò che forse meglio descrive questo tipo di cosmopolitismo. Sebbene le due accezioni di cosmopolitismo siano molto diverse tra loro, entrambe condividono tuttavia il fatto di una dialettica tra il livello nazionale e quello dell'umanità, assente sia in Tönnies che in Marx.

Il cosmopolitismo *patriottico* è da Durkheim sviluppato a partire dalle *Lezioni di sociologia* [2016], ambito in cui si descrive il concetto, apparentemente contraddittorio, di 'patriottismo mondiale' [Turner 1992; Dubreucq 2004; Inglis 2011; Larouche 2012; Pendenza 2014a; 2014b; 2015a; 2015c]. Questo non si riferisce, come la terminologia potrebbe lasciar trasparire, ad un'affiliazione ad uno Stato mondiale, da Durkheim mai preconizzato se non in un futuro assai lontano a venire. Al contrario, esso allude ad un *sentimento*, allo stesso tempo nazionale e cosmopolita, rispettoso dell'autonomia dell'individuo e di quella delle altre comunità nazionali. Per Durkheim, è noto, solo le società organizzate producono morale, perché disciplinano, regolamentano, sanzionano. Quando le prime sono disorganizzate, la tendenza è l'anarchia e l'anomia morale. Ne consegue che un sentimento nazionale troppo debole, causato dall'approssimarsi della società globale, è per lui da considerare come pericoloso perché lega poco gli individui e

2. Nel *Discorso sulla questione del libero scambio*, Marx afferma che «il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale» [1992, 25].

li espone ad una possibile disgregazione sociale. Come pericoloso è però anche l'opposto. Un sentimento troppo nazionalista è infatti valutato da Durkheim altrettanto grave perché può, ad esempio, impedire una pur auspicabile convivenza umana e tra le nazioni.[3] La sua speranza è che si possa invece realizzare l'equilibrio tra i due sentimenti del patriottismo e del cosmopolitismo, o, come dirà in un passo spesso citato delle *Lezioni*, che si possa concretizzare una situazione in cui sia possibile «che l'ideale nazionale si confonda con l'ideale umano» [Durkheim 2010, 155]. È questa una situazione, spiega, in cui ogni Stato, ciascuno con le proprie forze, si fa carico dell'ideale generale contribuendo a far sparire ogni «contraddizione fra la morale nazionale e la morale umana» e rendendo «il patriottismo […] una piccola parte del cosmopolitismo» [ivi, 156].

Una seconda accezione del concetto di cosmopolitismo in Durkheim trova invece fondamento in specifiche parti de *La divisione del lavoro sociale* [1999] e de *Le forme elementari della vita religiosa* [2005]. In entrambi i testi ritroviamo infatti pagine relative allo sviluppo di una cultura morale inter-nazionale, ovvero cosmopolita. Nel primo dei due volumi, Durkheim accenna ad esempio alla possibilità che la solidarietà organica possa rappresentare una condizione realizzabile non solo all'interno di particolari società, ma anche tra loro, fino ad abbracciare oltre a quelle vicine, potenzialmente e nel tempo, anche il 'mondo intero' [Durkheim 1999, 279]. Un'espansione globale inizialmente solo di tipo 'materiale', relativa cioè allo scambio e al consumo di beni, poi anche di natura 'ideale' o culturale, la quale è 'vita collettiva', ovvero un sistema comune di valori, che incorpora 'gli elementi non-contrattuali' degli accordi economici esistenti tra le unità partecipanti e genera regole che, a loro volta, guidano le interazioni reciproche tra le unità e le azioni condotte dagli individui. Forzando un po' la terminologia durkheimiana, ciò che si produce a livello mondiale, conseguenza della inter-dipendenza nazionale, è una cultura regolativa comune di tipo cosmopolita. La stessa, che ne *Le forme* viene da Durkheim ricondotta nell'ambito della

3. In questo caso abbiamo il 'patriottismo aggressivo', come lo chiama lui, tema affrontato in un piccolo opuscolo sulla prima guerra mondiale intitolato *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, uscito contemporaneamente in più lingue e con il quale spiega ad un pubblico internazionale le responsabilità tedesche nelle cause della guerra [Durkheim 1915].

discussione sulla religione e sulle capacità espansive di questa [Inglis 2015, 36].[4] Qui il cosmopolitismo culturale è tradotto sia con il concetto di 'universalismo religioso' delle popolazioni australiane sia con quello – che poi è la stessa cosa – di culto di dèi internazionali (*dieux internationaux*) [Durkheim 2005, 348]. Durkheim si riferisce a questa internazionalità come derivante dall'accrescersi della compenetrazione tra gruppi distinti a livello di inter-connettività sociale, causata soprattutto dai matrimoni, come pure da 'rudimentali' commerci e scambi di vario genere. Si tratta, è evidente, dello stesso processo già descritto ne *La divisione del lavoro sociale*, solo che ne *Le forme* viene tratteggiato come processo 'primitivo'. Esso corrisponde al costituirsi di quella cultura morale mondiale, cosmopolita, fatta di compenetrazione tra gruppi, sempre più ampia e complessa, in grado di mescolare elementi e simboli sempre più provenienti da tradizioni religiose e culturali diverse. Una cultura, da noi contraddistinta con l'espressione di *cosmopolitismo internazionale*, perché diversamente da quello *patriottico* non è una scintilla del cosmopolitismo che si instilla nel sentimento nazionale, ma un processo che si propaga dal basso per vie interattive e liminali.

Infine, Simmel. Anche in questo autore troviamo due accezioni di cosmopolitismo. 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 2002; Turner 2002]. Si tratta di un cosmopolitismo che troviamo espresso soprattutto nel classico lavoro su *Le metropoli e la vita dello spirito* [1995], caratterizzato dall'atteggiamento *blasé* e da quel 'disincanto emozionale profondo' dal mondo, che è un po' tipico dell'uomo delle grandi città secondo Simmel. 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, connesso alla quotidiana relazione con lo straniero. Ed è anche il cosmopolitismo che ci interessa di più: noi lo abbiamo definito *relazionale*. La concezione della relazione cosmopolita simmeliana ha come punto di partenza la convinzione che «l'uomo è un essere che distingue» [ivi, 36]. Simmel la ritiene la condizione normale di esistenza dell'uomo nella modernità, più evidente nella vita delle metropoli – caratterizzata da una «*intensificazione*

4. Le parti del libro in cui queste idee sono trattate sono il Capitolo 9 del Libro ii e le Conclusioni generali al testo.

della vita nervosa, prodotta dal rapido e interrotto avvicendarsi 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 significa soprattutto capacità per l'individuo di *trascendere i confini* del gruppo [Truc 2005; Cotesta 2008]. Un processo bene rappresentato – da un punto di vista formale – nella sua nota 'legge' sullo sviluppo dell'individualità, dispiegata in forma estesa nel capitolo dieci della *Grosse Soziologie* [1998], intitolato *L'allargamento del gruppo e lo sviluppo dell'individualità*. Secondo questa legge, 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.[5] 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 evincerebbe dal testo – quanto più questa cerchia tende a coincidere con il massimo di espansione, ovvero l'umanità. L'uomo per Simmel 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. Esso è animato dalla voglia di andare oltre il gruppo per realizzare sé stesso, ma trova 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.

5. Ciò deriva dal fatto che lo sviluppo umano, per Simmel, implica la considerazione che «in ogni uomo sussist[a], *ceteris paribus*, quasi una proporzione inalterabile tra l'individuale e il sociale, che cambia soltanto di forma» [Simmel 1998, 606].

2. Strumenti e risorse per la sociologia cosmopolita contemporanea

Oltre che offrire suggerimenti per la rivisitazione del pensiero cosmopolita, le riflessioni dei classici del pensiero sociologico forniscono preziose indicazioni per lo sviluppo di risorse concettuali e metodologiche a fondazione di una *sociologia cosmopolita* finalizzata alla lettura delle dinamiche sociali effetto dei processi di interdipendenza mondiali. Come da qui a poco cercheremo di mostrare, i loro argomenti sono addirittura indispensabili per accreditare la tesi di una diversa articolazione concettuale tra 'universalismo' e 'cosmopolitismo' e del perché sia necessario radicare quest'ultimo nel sociale e nel concreto *milieu* di vita delle persone. Cosa questo significhi e perché il cosmopolitismo e l'universalismo debbano essere riconsiderati come non mutualmente sovrapponibili, sono solo alcuni degli interrogativi sollevati nel nostro lavoro. Per far fronte a queste domande, abbiamo coniato la nozione di *cosmopolitismo sociale* [Pendenza 2015b]. In essa è incorporata l'idea che l'uomo universale vive comunque radicato, e ne ha bisogno, nella sfera delle relazioni concrete della sua esistenza quotidiana. Ragionando in tal senso, il cosmopolitismo sociale prende di conseguenza le distanze dall'interpretazione classica di cosmopolitismo, fatta propria anche dal pensiero 'liberale', che considera la solidarietà e l'appartenenza ad un luogo specifico come un problema per lo sviluppo del genere umano. Esso nutre cioè dubbi sulla bontà di quell'antica tradizione di pensiero cosmopolita che ha sempre inteso negare la legittimità del particolare/locale e che ha contribuito ad alimentare il carattere di esclusività veicolato dal cosmopolitismo occidentale.

Sebbene con qualche eccezione, il cosmopolitismo è stato infatti sempre presentato come l'alfiere della lotta dell''universale' nei confronti del 'particolare', dell'espressione degli interessi dell'umanità contro quelli delle comunità locali. Detto diversamente, il cosmopolitismo ha sempre considerato il 'particolare' – sia dal punto di vista epistemologico che culturale – un ostacolo alla costituzione di una grande comunità umana e universale e al pieno dispiegamento della ragione. Diogene, uno dei fondatori del cosmopolitismo classico, ripudiava ad esempio la definizione di sé come determinata da un'origine locale o da una particolare affiliazione, piuttosto la collocava ad una sua aspirazione universale. Con tale accezione, la relazione sociale non ha avuto bisogno di passare per l'appartenen-

za specifica ad una concreto *milieu* storico, così come nulla è importato, per il progresso e lo sviluppo, il concreto spazio sociale sui cui questi ultimi andavano ad innestarsi. Perfino il moderno stato nazionale, il quale – dicono i cosmopoliti liberali – si regge sul principio della libertà di autodeterminazione in qualunque luogo del mondo, non ha avuto bisogno dell'elemento etnico nazionale se non come appendice del potere statale. Il risultato è stato un'enfasi verso i valori della solidarietà universale, che tutto accoglie purché staccata da ogni radice sociale, e una sottovalutazione dell'elemento particolare, nazionale o locale, che invece fissa l'esistenza ad una concreta realtà storico-culturale. Una contrapposizione oggi messa invece in seria discussione da tanti intellettuali cosmopoliti (*new cosmopolitans*), per i quali una riconciliazione non solo è possibile, ma è addirittura sentita come necessaria [Cheah, Robbins 1998; Pollock *et alii* 2000; Hollinger 2001; Turner 2002; Calhoun 2003a; Fine 2003; Mazlish 2005; Delanty 2006].

Questa tensione tra la dimensione 'universale' del cosmopolitismo e il 'locale' ha costretto il cosmopolitismo a fare i conti con sé stesso aprendo di fatto una crepa al suo interno. L'esito è stata una netta divaricazione in due posizioni: (a) da una parte, coloro che continuano a propendere per una versione tradizionale, astratta e *liberale* del cosmopolitismo, per i quali vale ancora il rifiuto del 'sociale' e di tutto ciò che è locale; (b) dall'altra, quelli che invece sostengono una versione moderata del cosmopolitismo, che noi preferiamo denominare *sociale*, per i quali invece è opportuna un'apertura al particolare *milieu* sociale, come aspetto situato dell'universale, consapevoli del fatto, per usare una vivida espressione di Clifford Geertz, che «l'habitat naturale del pensiero umano è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città» [1987, 86].

Sebbene le due versioni del cosmopolitismo abbiano in comune il fatto di pensare all'individuo come ad un cittadino del mondo che concede fedeltà alla comunità mondiale degli esseri umani [Sheffler 1999, 258], tra i due partiti la differenza non può che essere netta. Mentre per la versione *liberale* la 'diversità' è un problema, per quella *sociale* è invece un 'fatto' con cui bisogna fare i conti. Se per i cosmopoliti liberali il mondo può essere unificato senza il bisogno di ancoraggi in culture particolari (semmai solo in quella occidentale) e il concreto *milieu* locale è considerato un ostacolo alla solidarietà universale, per i fautori del cosmopolitismo sociale l'unità può essere viceversa realizzata solo dando impor-

tanza a coloro con i quali si è intimamente connessi e con cui si condivide la quotidiana (anche immaginata) solidarietà. Entrambi condividono il sospetto per la chiusura: laddove però per la versione liberale del cosmopolitismo questa è per lo più temuta, per quella sociale essa è solo una necessità contingente e provvisoria per intime e solidali relazioni [Hollinger 2001, 239]. Inoltre, per il *cosmopolitismo sociale* ha senso rivitalizzare la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, ritenendo importante recuperare la dimensione del 'locale' – più spesso declinato come 'nazionale' – *senza con ciò mancare al suo carattere universale*. Il cosmopolitismo sociale, diversamente da quello *liberale*, rifiuta cioè la logica da codice binario, ritenuta inadeguata a comprendere una realtà in cui ogni singola cosa è legata a tutte le altre, e legittima invece il gioco dinamico dei due poli perché li ritiene entrambi imprescindibili per il pensiero cosmopolita contemporaneo.[6]

Espressioni del cosmopolitismo liberale si ritrovano in quasi, se non tutti, gli ambiti conoscitivi. In campo etico/normativo si può ad esempio citare la nozione di 'parzialità cosmopolita' di Marta Nussbaum [1995, 22]; mentre in quello politologico ci sono i casi di David Held e Daniele Archibugi [1995; Held 1999] e di Jürgen Habermas [1990], rispettivamente con la proposta di 'democrazia cosmopolita' e di 'patriottismo costituzionale'.[7] In ambito sociologico, e limitatamente ai classici, questa versione estrema del cosmopolitismo è chiaramente rappresentata da Marx e Tönnies. Senza ripetere cose già dette, è sufficiente solo far notare come entrambi sottolineino la natura universalizzante del cosmopolitismo, stigmatizzando le appartenenze locali e accusandole di chiusura, arretratezza, violenza. Marx, ad esempio, disprezzava il nazionalismo e il patriottismo, perché le considerava delle forze reazionarie in tutte le società, forze contrarie ai veri interessi cosmopolitici dei 'lavoratori del mondo'. Nei suoi testi è anche

6. Dal punto di vista gnoseologico, tale coesistenza e reciprocità tra gli elementi corrisponderebbe a quanto John Dewey ha indicato con il termine *trans-azione*. Questa forma di conoscenza si configura infatti come un'indagine in cui gli eventi vengono continuamente riconsiderati e ri-determinati secondo il crescere dell'indagine stessa, differendo dall'*auto-azione* e soprattutto dalla *inter-azione* nelle quali gli eventi vengono invece contrapposti come dati già costituiti [Dewey and Bentley 1974, 144]. In sociologia, il transazionalismo deweyiano ha dato origine al manifesto della sociologia relazionale [Emirbayer 1997]. Beck, dal canto suo, parla di logica del 'sia… sia' contrapposta a quella dell"aut… aut' [Beck 2005, 46].

7. Questi punti sono meglio sviluppati in Pendenza [2015b].

possibile cogliere un'insofferenza di fondo per il carattere particolare e ristretto di ogni 'cultura locale', che sembra associare a ciò che lui chiama «idiotismo della vita rurale» [Marx, Engels 1998, 11]. Sulla stessa linea Tönnies, il quale ritiene la *Gesellschaft* la società del futuro che, grazie alla specifica inclinazione della classe dei commercianti (*Kürwille*), rompe con i confini nazionali, distrugge le tradizioni locali e opera da volano al sistema di produzione capitalista mondiale.

3. Il perché del 'sociale' nel cosmopolitismo: praticare l'umanità

Entrando più nei dettagli della nozione di *cosmopolitismo sociale*, considereremo prima il modo in cui alcuni sociologi contemporanei – dentro il *frame* del cosmopolitismo – hanno inteso rimodulare la versione liberale del cosmopolitismo introducendovi elementi riconducibili alla sfera relazionale dei soggetti; successivamente, riconsiderando il cosmopolitismo di Durkheim e Simmel per rintracciarvi – noi crediamo – spunti teorici originari del *cosmopolitismo sociale*.

Il primo dei sociologi preso in considerazione è Anthony Appiah. Per questo studioso, profondamente liberale, la lealtà verso la patria non è in contrasto con quella nei confronti dell'umanità, per cui non c'è incompatibilità sentimentale e di appartenenza tra cosmopoliti e patrioti [Appiah 1995, 29]. Particolarmente interessante è la sua figura del 'patriota cosmopolita' – espressione della sua versione 'radicata' del cosmopolitismo [Appiah 1997, 618]. Tale figura si fonda sulla distinzione tra Stato e nazione. Ciò che Appiah fa infatti notare è che se è vero che la nazione è (potrebbe essere) qualcosa di moralmente arbitrario, lo stesso non può dirsi per lo Stato. Questo, infatti, non è considerato un'entità astratta, ma una comunità politica che regola la vita dei cittadini e che dispone di una natura morale, tale per cui deve sempre giustificare la regolazione che promuove e impone. Per quanto poi non disconosca della nazione un possibile radicamento con elementi del passato, non la ritiene un dato 'naturale', quanto piuttosto una 'comunità immaginata', un costrutto culturale che aspira a un'espressione politica. Ne ammette l'importanza per coloro che vi si riconoscono come suoi membri, solo che, questa la sua opinione, le nazioni non dovrebbero mai essere intese come luoghi in cui si convive solo con chi ha le nostre stesse origini, quan-

to piuttosto come luoghi culturali in cui si condividono legami di obbligatorietà, speciali certo, ma non esclusivi. Da buon liberale qual è, Appiah reinterpreta in sostanza l'autonomia individuale come libertà di scegliere il proprio piano di vita e di decidere non tanto *cosa* si voglia, bensì *chi* si voglia essere, all'interno di una visione in cui l'individualità è concepita come la capacità di essere autori di se stessi, di scegliere il proprio piano di vita, assumendo un'identità sociale o nazionale. Ed è in tal senso che rilancia l'evidenza di una compatibilità tra gli ideali del cosmopolitismo e quelli del patriottismo [ivi, 622].

La versione radicata del liberalismo cosmopolita proposta da Appiah è in parte rigettata da Calhoun, per il quale l'etnicità non può essere *essenzialmente* una scelta di identificazione. Cosa che, tra l'altro, negherebbe per lui l'onnipresenza dell'ascrizione e della discriminazione come determinante delle identità sociali. L'identificazione, in altre parole, «nega la realtà del sociale» [Calhoun 2007, 8], mentre, spiega, è impossibile non appartenere a qualcosa, ad un gruppo, ad una relazione, o ad una cultura. Calhoun ritiene l'idea di individuo nel discorso liberale troppo astratta e allo stesso tempo troppo flebile per poter essere una risorsa ai fini della scelta razionale di appartenenza. Così che, per lui, il cosmopolitismo della visione liberale finisce per esprimere troppo l'illusione di una fuga dalle costrizioni delle determinanti sociali verso un regno della libertà immaginata senza limiti [*Ibidem.*]. Da qui le sue tante aporie. Innanzitutto, e questo è il suo primo problema, perché non si può scegliere un'appartenenza senza che le determinanti identitarie agiscano per ostacolare o per influenzare la scelta di identificazione: l'appartenenza a reti di persone particolaristiche può infatti giocare un ruolo decisivo ai fini di una connessione con reti più aperte e legate all'umanità in generale. Anche le disuguaglianze sociali sono un ostacolo alla scelta delle appartenenze. E questo è il suo secondo problema. Il capitale culturale e quello economico possono infatti rappresentare un ostacolo alla costituzione di una mentalità cosmopolita, che – per certi versi – rimane ancora una possibilità elitaria, di pochi fortunati viaggiatori, per quanto viaggiare non è sufficiente per essere dei cosmopoliti [Calhoun 2003b]. Un terzo problema, infine, è che tale visione – che enfatizza la visione liberale di individuo piuttosto che quella sociale – nega ogni idea di responsabilità sociale, nega cioè il fatto di sentirsi in colpa o orgogliosi di qualcosa che viene compiuta dal gruppo [Calhoun 2008, 443-444].

Le osservazioni di Calhoun dimostrano in sostanza come il sociale sia parte costitutiva del cosmopolitismo e come il primo non possa essere rimosso senza con ciò minare la stessa realtà empirica del cosmopolitismo. Noi però vogliamo offrire un ulteriore contributo alla riflessione alla discussione e mostrare due diversi processi con cui la coesistenza tra il sociale e il cosmopolitismo possa, per noi, realizzarsi. Processi entrambi espressione di un cosmopolitismo che non si nutre di un'*idea astratta di umanità* quanto piuttosto di una sua *messa in pratica*. Ciò servirà a dimostrare empiricamente come il cosmopolitismo per funzionare abbia bisogno di essere incarnato nel 'sociale' e come quest'ultimo debba essere considerato come *coesistente* e *costitutivo* del cosmopolitismo stesso. Desumiamo tali processi dalle riflessioni sul cosmopolitismo di Durkheim e Simmel, dalle quali – si dimostra – che il cosmopolitismo si concretizza attraverso il 'sociale' per due vie distinte: *a)* per il tramite del 'nazionale' (una delle forme empiriche del 'sociale') oppure *b)* attraverso una trascendenza, senza dissolvimento, dal sociale stesso. Tali processi – fondati sull'idea che solo dalla 'dialettica senza sintesi' tra i due poli del sociale e del cosmopolitico, del particolare e dell'universale, è possibile un concreto tipo di relazione che è allo stesso tempo di apertura e di chiusura verso l'altro – rappresenta il nocciolo della nostra idea di *cosmopolitismo sociale*. Tali vie si ritrovano entrambe in Durkheim, nelle forme del 'patriottismo spiritualizzato' (prima via) e del 'cosmopolitismo internazionale' (seconda via). Quest'ultima tuttavia meglio tradotta da Simmel con quel meccanismo teorico-formale (per quanto ricondotto ad un livello più micro) desunto dal processo di *trascendenza dalle frontiere* del gruppo, messa in atto dall'individuo in vista della sua specificità. Il primo dei due processi realizza il cosmopolitismo sociale dall'alto, il secondo dal basso.

Ciò che Durkheim valorizza con la nozione di 'patriottismo spiritualizzato', abbiamo visto, è la pacifica coesistenza del cosmopolitismo con lo stato-nazione, da lui considerato una forma moderna e razionale di organizzazione socio-politica. Egli è cioè dell'avviso che l'attaccamento allo Stato (e con esso il patriottismo) sia giustificabile solo se permeato da un impegno universalistico nei confronti dell'umanità nel suo insieme. La conseguenza è un'idea di cosmopolitismo allineata ad un sentimento morale che necessita di un'espressione concreta all'interno degli Stati-nazione e che non pretende di cancellare ogni sentimento di carattere

nazionale. Durkheim considera l'umanità e lo stato-nazione entrambi indispensabili, in quanto ugualmente funzionali e legittimati a contenere e a sostenere la dignità dell'uomo. Non ravvede contrasto fra loro, anzi li ritiene entrambi indifendibili se presi isolatamente, e niente affatto in contraddizione. Cosa che, secondo noi, contribuisce ancor di più a rendere 'radicata' (oltre che attuale) la sua concezione del cosmopolitismo e a distinguerla da quella liberale. Il suo cosmopolitismo è 'sociale' perché la nozione di umanità è considerata troppo astratta per poter contribuire a dare forza al legame sociale nella vita di tutti i giorni. Convinto infatti che gli individui vivano concretamente le loro relazioni quotidiane, per lui la nozione di umanità non è abbastanza forte per creare le fonti *sociali* della moralità. Anche per questo considera lo Stato-nazione come la più importante forma socio-politica della modernità. Una forma associativa, la cui forza morale deve tuttavia 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, dove da una parte c'è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su di un riferimento concreto e accessibile (e *la patrie* – afferma Durkheim – è il livello concreto più elevato di sviluppo) e 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.

L'altro processo del cosmopolitismo sociale è quello che passa da una progressiva superamento dei riferimenti culturali, morali e cognitivi propri di un gruppo, ben descritto da Durkheim nel caso dell'universalismo religioso dei nativi australiani, ma meglio reso da Simmel, *da un punto di vista formale e ad un livello più micro-relazionale*, con la sua 'legge' dell'individualità e con l'idea che alla base della dinamica sociale dell'uomo vi sia l'irriducibilità di quest'ultimo ad un essere sociale o collettivo. Per Simmel, il fatto che l'uomo è un essere mai completamente dentro e comunque mai completamente fuori – che denota il secondo dei suoi apriori [1998, 33] – diventa la condizione, per usare le vivide parole di Cotesta [2008, 224], per un «ponte gettato verso gli altri» e che lo dota di una certa disposizione cosmopolita La 'legge' dello sviluppo umano – quale esito della *trascendenza* dei confini del gruppo e della dinamica tra individualità, gruppo e umanità – diviene in sostanza la base della formazione dell'atteggiamento cosmopolita dell'individuo e dunque, secondo noi, della nozione stessa di

cosmopolitismo sociale. In altre parole, Simmel è convinto che il gruppo sia allo stesso tempo condizione di possibilità dell'uomo e suo limite. Per questo, afferma, l'uomo cerca di *trascenderlo* in direzione di uno più ampio. Questa dualità dinamica determina il carattere universale e allo stesso tempo singolare dell'individuo [Simmel 1998, 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.[8] L'esito è una tensione che l'uomo sente come necessità per sviluppare il senso pieno della sua singolarità e della sua universalità, ovvero ciò che è comune a tutti. Questo è allora il tratto del suo cosmopolitismo sociale, che è 'sociale' proprio perché si realizza per mezzo e grazie alla dinamica senza fine della trascendenza dall'essere sociale dell'individuo. La sociologia cosmopolita di Simmel considera l'umanità il termine di paragone rispetto al quale l'individuo è chiamato a valutare la sua appartenenza a forme particolari di associazione, trascendendo i confini – questo il punto di maggior interesse per noi – su cui queste ultime inevitabilmente poggiano.

4. Conclusioni

Questo articolo si è proposto di individuare elementi a favore di una sociologia cosmopolita meglio adatta, secondo noi, ad interpretare un mondo transnazionale e ormai unificato. Esso ha inteso raggiungere questo proposito mediante due obiettivi, collegati tra loro: sollecitando innanzitutto una riconsiderazione della narrazione standard del pensiero cosmopolita classico proponendo di inserirvi la sociologia cosmopolita di alcuni dei padri fondatori della disciplina; utilizzando questo apporto in funzione di una riformulazione del 'cosmopolitismo' che includa, oltre alla dimensione 'universale', anche quella 'particolare' delle appartenenze locali. Finora, il cosmopolitismo ha sempre omesso ogni riflessione sul modo in cui le persone vivono e costruiscono concretamente le relazioni

8. Da questo punto di vista, il caso della *società segreta* è per Simmel un evidente esempio di come il sociale posa essere di ostacolo al pieno dispiegamento delle potenzialità umane [Simmel 1998, 330].

sociali, come creano i loro giudizi, collettivamente, e come costruiscono i loro rapporti con gli altri. A questa idea classica di cosmopolitismo abbiamo ritenuto opportuno contrapporre la nozione di *cosmopolitismo sociale*, capace di cogliere meglio – secondo noi – la realtà empirica del cosmopolitismo. Il cosmopolitismo sociale contrappone a una visione della relazione astratta e neutrale una situata, radicata in quella imprescindibilità del legame sociale grazie al quale esistiamo come soggetti, e che non possiamo in nessun caso mettere tra parentesi. All'individualismo monadico liberale esso risponde con la consapevolezza del carattere costitutivo che il nesso sociale, e il tessuto normativo di cui questo è fatto, ha per le personalità individuali. Si tratta di un *cosmopolitismo piantato per terra,* radicato nei luoghi e nelle tradizioni, bene tradotto – secondo noi – dalla nozione di 'patriottismo aperto o spiritualizzato' di Durkheim e da quella di trascendenza dei confini proposta da Simmel. Lontano dall'essere una lealtà a un valore universale che dà spessore e rende unico e irripetibile il rapporto con il proprio paese, il patriottismo cosmopolita di Durkheim è un sentimento di appartenenza che trova fondamento nei valori cosmopoliti improntati alla dignità umana che ogni nazione, come una scintilla dell'umanità, può e deve realizzare nel proprio piccolo. Esso ha i tratti di un cosmopolitismo *top down*, perché calato sullo stato nazionale, diverso da quello simmeliano, che invece si costituisce per fasi successive (e formalizza un processo che già Durkheim descrive attraverso l'inter-nazionalizzazione della religione). Per Simmel il cosmopolitismo è 'sociale' perché per lui quest'ultimo è una 'formazione intermedia', particolare forma di agglomerazione e di stabilizzazione dell'azione reciproca, che è condizione di possibilità di un suo superamento verso l'orizzonte più esteso dell'umanità. Simmel ha in mente i fenomeni di spostamento di confine e di espansione della società. Per lui, la società è sempre una forma contingente di azioni reciproche, le quali hanno il potere di fare e disfare le frontiere del gruppo nel solo ed unico orizzonte che perdura: l'umanità. Ad ogni modo, per entrambi vale l'idea che il cosmopolitismo come condizione di esistenza non può coincidere con una situazione e un pensiero astratto, lontano dalla realtà, ma con uno che si intreccia continuamente con la trama dell'esistenza quotidiana, senza che per questo essa debba rinunciare però alla sua tensione verso l'universalismo e a ciò che è comune a tutto il genere umano.

Riferimenti biliografici

Appiah, A. K.
1995, *Dal villaggio allo Stato Mondo*, in M. C. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli, (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reset, Milano, pp. 29-33 (ed. or. 1994).
1997, *Cosmopolitan Patriots*, Critical Inquiry, 23, 3, pp. 617-639.

Archibugi, D. and Held. D., (eds.),
1995, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for A New World Order*, Polity Press, Cambridge.

Beck, U.
2005, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, (ed. or. 2004).

Calhoun, C.
2003a, «Belonging» in the C*osmopolitan Imaginary*, Ethnicities, 3, 4, pp. 531-568.
2003b, *The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actual Existing Cosmopolitanism*, South Atlantic Quarterly, 101, 4, pp. 869-897.
2007, *Nations Matter*, Routledge, London and New York.
2008, *Cosmopolitan and nationalism*, Nations and Nationalism, 14, 3, pp. 427-448.

Cheah P., Robbins B., (eds.),
1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minneapolis, Minneapolis.

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

Delanty, G.
2006, *Nationalism and Cosmopolitanism: The Paradox of Modernity*, in G. Delanty, K. Kumar, (eds.), *Handbook of Nation and Nationalism*, Sage, London, Thusand Oaks, New Delhi, pp. 357-368.

Dewey, J., Bentley, A. F.
1974, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1946).

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

Durkheim, É.
1915, *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, Armand Colin, Paris (versione italiana).
1977[2], *L'educazione morale*, utet, Torino (ed. or. 1925).
1999, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1893/1902[2]).
2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma (ed. or. 1912).
2016, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 1950).

Emirbayer, M.
1997, *Manifesto for a Relational Sociology*, American Journal of Sociology, 103, 2, pp. 281-317.

Fine, R.
2003, *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, European Journal of Social Theory, 6, 4, pp. 451-470.

Fine, R., Cohen, R.
2002, *Four cosmopolitan moments*, in S. Vertovec and R. Cohen, (eds.), *Conceiving cosmopolitanism: theory, context, and practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 137-162.

Geertz, C.
1987, *Interpretazioni di cultur*e, il Mulino, Bologna (ed. or. 1973).

Habermas, J.
1990, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1990).

Held, D.
1999, *Democrazia e ordine globale*, Asterios, Trieste (ed. or. 1995).

Hollinger, D. A.
2001, *Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitanism Find Their Own Way*, Constellations, 8, 2, pp. 236-248.

Inglis, D.
2011, *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, Durkheimian Studies, 17, 1, pp. 103-120.
2014, *Cosmopolitan's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings of the Genesis of Cosmopolitan Thought*, Quaderni di Teoria Sociale, 14, pp. 89-119.
2015, *La rappresentazione durkheimiana della globalizzazione. La costruzione di una cultura morale globale*', in M. Pendenza, D. Inglis, (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 21-52.

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

Marx, K.
1992 *Discorso sulla questione del libero scambio*', in Id., *Libero scambio ed economia nazionale*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1848).

Marx, K., Engels, F.
1976, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1853).
1998, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino (ed. or. 1848).

Mazlish, B.
2005, *The Global and the Local*, Current Sociology, 53, 1, pp. 93-111.

Nussbaum, M. C.
1995, *Educare cittadini del mondo*, in M. C. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli, (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reset, Milano, pp. 21-28 (ed. or. 1994).

Pendenza, M.
2014a, «*Merging the National with the Human Ideal*». *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism,* in M. Pendenza, (ed.)*, Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston, *pp. 155-181.*
2014b, *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*, Quaderni di Teoria Sociale, 14, pp. 121-160.
2015a, *Sul patriottismo cosmopolita di* Émile *Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis, (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 97-130.
2015b, *Radicare il cosmopolitismo. La nozione di «cosmopolitismo sociale»*, Rassegna Italiana di Sociologia, 3, pp. 265-287.
2015c, *Cosmopolitan nuances in classical sociology: Reshaping conceptual frameworks*, Journal of Classical Sociology, 15, 4, pp. 361-376.

Pendenza, M. e Inglis, D. (a cura)
2015, *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia.

Pollock, S., Bhabha, H. K., Breckenridge, C. A., Chakrabarty, D.
2000, *Cosmopolitanism*, Public Culture, 12, 3, pp. 577-589.

Robbins, B.
1998, *Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism*, in P. Cheah, B. Robbins, (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, pp. 1-19.

Sennett, R.
2002, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1998).

Sheffler, S.
1999, *Conceptions of Cosmopolitanism*, Utilitas, 11, 3, pp. 255-276.

Simmel, G.
1995, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1903).
1998 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1908).

Tönnies, F.
2011, *Comunità e società*, Editori Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1887).

Truc, G.
2005, *Simmel, sociologue du cosmopolitisme*, Tumultes, 1, pp. 49-77.

Turner, B.
1992, *Preface to the Second Edition*, in É. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Routledge, London, 1992, pp. xiii-xlii.
2002, *Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism*, Theory, Culture & Society, 19, 1-2, pp. 45-63.