

Il cosmopolitismo kantiano oltre il cosmopolitismo di Kant. Una modesta difesa dell'eredità kantiana della teorizzazione cosmopolitica di fronte alla critica post-coloniale

David Inglis

Abstract. Kant's cosmopolitanism is criticised by postcolonial theoreticians as Eurocentric and racist. It can be reconstructed by ideas of Durkheim and Beck. A revised Kantian viewpoint combines normative and empirical elements, emphasises unintended consequences, and sees that humanity learns from mistakes only when disasters have occurred and cosmopolitan institutions created only when 'too late' to prevent catastrophes.

Keywords: Kant, Cosmopolitanism, Global World, Durkheim, Beck

Abstract. Il cosmopolitismo di Kant è criticato dai teorici postcoloniali come eurocentrico e razzista. Può essere ricostruito attraverso le idee di Durkheim e Beck. Una prospettiva kantiana rivista combina elementi normativi ed empirici, enfatizza le conseguenze indesiderate e ritiene che l'umanità impari dagli errori solo quando si verificano disastri e che le istituzioni cosmopolite vengano create solo quando è "troppo tardi" per prevenire le catastrofi.

Parole chiave: Kant, Cosmopolitismo, Mondo Globale, Durkheim, Beck

1. Introduzione

Dalle sue origini nell'antica Grecia, dove originariamente si riferiva all'essere cittadino del mondo intero e non di uno specifico organismo politico, negli ultimi anni il termine "cosmopolitismo" è arrivato a comprendere una gamma molto ampia di idee e fenomeni, abbracciando tanto questioni etiche e giustizia, quanto di affiliazione di gruppo e di solidarietà intergruppo, così come si svolgono a livello globale [Trepanier, Habib 2011]. Nonostante, o forse proprio a causa del peggioramento delle condizioni a livello mondiale, le forme di pensiero e di pratica cosmopolite sono ancora considerate da alcuni come potenziali rimedi ai problemi del mondo [Ward 2020; DeArney 2021]. L'eredità del pensiero cosmopolita derivata da Kant è ancora valida e utile per questi scopi [Nussbaum 1997; Kleingeld 2012], o è irrimediabilmente superata e fondamentalmente difettosa?

A questo proposito, si devono certamente affrontare alcune importanti obiezioni alle disposizioni personali e politiche di Kant, che permeano i suoi scritti. Molte di queste obiezioni arrivano da posizioni teoriche post-coloniali. Queste includono la sua visione eurocentrica [Serequeberhan 1996]; il suo (fluttuante) sostegno al colonialismo occidentale [Flikschuh, Ypi 2014]; l'aspetto contraddittorio [McCarthy 2009], e forse anche profondamente ipocrita [Gani 2017], del suo pensiero politico in generale e della sua teorizzazione cosmopolita in particolare. Ancora più seriamente, ci sono accuse di “razzismo” di Kant che devono essere affrontate [Bernasconi 2002; Hedrick 2008; Mikkelsen 2013; Eberl 2019; Ramsauer 2023].

Queste critiche specifiche a Kant fanno parte di un insieme molto più ampio di critiche al pensiero cosmopolita “occidentale”. Secondo la critica post-coloniale, il cosmopolitismo occidentale – di cui Kant è una, o la, figura di spicco – è profondamente difettoso, dal punto di vista epistemologico e morale [Bhambra, Narayan 2016]. Variazioni più blande della critica post-coloniale e di quelle ad essa collegate suggeriscono di conservare ciò che può essere salvato da Kant e da altri pensatori occidentali precedentemente canonizzati, ampliando al contempo in modo significativo la portata del cosmopolitismo per includere pensatori e tradizioni culturali non occidentali [Aljunied 2017; Slate 2017; Xiang 2023].

Una tesi più audace sostiene che la versione kantiana della teorizzazione cosmopolitica sia un falso cosmopolitismo. In ultima analisi, è un'espressione e un'apologia non solo di una visione eurocentrica del mondo, ma soprattutto del potere imperiale e coloniale dell'Occidente e della supremazia bianca. Escludere Kant dal pensiero cosmopolita centrale significherebbe perciò considerare autori alternativi, preferibilmente non occidentali e/o non bianchi. Questi pensatori non sono razzisti, sono più coerenti intellettualmente e più genuinamente impegnati in una visione del cosmopolitismo che riconosce lo stesso valore a tutte le persone, indipendentemente dall'etnia o da altre caratteristiche sociali [Valdez 2019]. I loro scritti potrebbero fornire basi epistemologiche migliori per rinnovate modalità di pensiero cosmopolita [Benhabib 2008], più di quanto i critici credono che Kant possa mai offrire [Müller 2021; Papastergiadis 2023; Caraus, Lazea 2023]. Per alcuni, uno sforzo concertato di esclusione dell'eredità kantiana, profondamente problematica, faciliterebbe un più ampio movimento per superare del tutto il cosmopolitismo come quadro di riferimento nella teorizzazione della pericolosa condizione del mondo contemporaneo [Giri 2018]. A complicare questa narrazione c'è il fatto che i principali pensatori anti-coloniali potrebbero aver attinto e rie-

laborato in modo produttivo il pensiero cosmopolita occidentale per i propri scopi liberatori [Withun 2022].

Questo articolo si basa sull'idea che gli studiosi dovrebbero evitare argomentazioni semplicistiche e riduzionistiche del tipo: Kant era europeo e bianco e dunque "razzista", e che le sue idee devono quindi essere respinte solo su queste basi (troppo generiche) [Uimonen 2020]. Questo punto di vista non tiene sufficientemente conto delle sfumature e delle ambiguità produttive di Kant e di altre figure storiche [Inglis 2012; 2014]. Sottovaluta le equivocità e le contraddizioni all'interno dei molteplici filoni di pensiero cosmopolita generati nell'Europa del XVIII secolo [Rubles, Safier 2023].

I dibattiti odierni su come i pregiudizi razziali di Kant possano «infettare i suoi scritti filosofici più noti», e se l'opera più ampia debba essere «respinta come un insieme di merci contaminate», sollevano molteplici e complesse questioni [Mensch 2017, p. 125]. I dibattiti sono troppo complicati, coinvolgono sottigliezze di interpretazione e contro-interpretazione, per consentire condanne o assoluzioni nette e definitive. La realtà, in effetti, è intricata. Mensch [ivi, p. 144] sostiene che, se da un lato Kant è certamente criticabile per non aver osservato «i suoi stessi standard morali» quando considera alcuni gruppi etnici meno pienamente umani di altri, dall'altro «gli stessi standard non sono assiomaticamente contaminati». Seguendo questo tipo di visione, sosterrò che tre idee cosmopolite in Kant e nella teorizzazione cosmopolita ispirata da Kant sono ancora potenzialmente valide, non essendo né intrinsecamente "razziste" né necessariamente completamente eurocentriche.

L'articolo sostiene la continua rilevanza di alcune nozioni cosmopolite derivate da Kant ma non "contaminate" dalle sue stesse carenze morali. Vengono individuate tre dimensioni di questo tipo. In primo luogo, a prescindere dai limiti (eurocentrici) del racconto kantiano delle vicende umane globali, i domini normativi ed empirici sono sistematicamente intrecciati in modi ancora difendibili. In secondo luogo, rimane plausibile l'affermazione di Kant secondo cui gli esseri umani imparano dai loro errori solo quando si sono verificati grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite vengono deliberatamente create solo dopo che, per certi versi, è *troppo tardi* per prevenire le catastrofi che tali istituzioni intendono evitare. In terzo luogo, l'enfasi di Kant sulla natura involontaria dei fenomeni cosmopolitici – la cui genesi è molto meno dovuta a intenzioni umane consapevoli e molto più guidata dall'elaborazione di tendenze storiche a lungo termine – è ancora sostenibile.

Questi tre elementi insieme costituiscono ciò che definiamo "cosmopolitismo kantiano". Si tratta di un insieme di proposizioni generali, non etnocen-

triche, non eurocentriche e non razziste che possiamo – o potenzialmente un altro autore attuale può – distillare dagli scritti originali, slegandole dal loro contesto originario di produzione. Si tratta di un'entità diversa dal “cosmopolitismo di Kant”, che è costituito dagli scritti originali e dai punti di vista di Kant stesso, la quale è un prodotto del contesto storico e può presentare alcuni dei problemi che i critici hanno identificato come miopia etnocentrica, se non addirittura come razzismo. Sosteniamo che il concetto di “cosmopolitismo kantiano” non sia contaminato dai problemi del “cosmopolitismo di Kant” e che quest'ultimo possa essere un modo potenzialmente utile, praticabile e difendibile di pensare oggi.

Abbiamo costruito le tre dimensioni del “cosmopolitismo kantiano” considerando come i contorni di tale entità siano stati elaborati sia da Émile Durkheim sia da Ulrich Beck. Entrambi i pensatori non usavano questo termine e non erano necessariamente sempre pienamente consapevoli di tutti i loro debiti nei confronti di Kant mentre creavano la propria teorizzazione cosmopolita. Tuttavia, entrambi sono “cosmopoliti kantiani” in alcuni sensi profondi, come vedremo. È a partire dalle loro considerazioni cosmopolite kantiane che abbiamo ideato il modello di “cosmopolitismo kantiano” descritto di seguito.

Nella prima sezione dell'articolo, affrontiamo la sfida dell'apparente etnocentrismo e del razzismo di Kant. In secondo luogo, consideriamo come il cosmopolitismo kantiano persegua un equilibrio tra modalità di analisi normative ed empiriche. In terzo luogo, consideriamo come Durkheim abbia ripreso alcuni temi di Kant per creare il proprio cosmopolitismo sociologico. In quarto luogo, esaminiamo i contributi di Ulrich Beck al cosmopolitismo kantiano in un registro sociologico. In quinto luogo, consideriamo come Durkheim abbia riadattato il cosmopolitismo kantiano alle condizioni della guerra e del dopoguerra. Concludiamo tracciando una distinzione tra l'ambivalente cosmopolitismo di Kant e il cosmopolitismo kantiano, forse ancora utile, che sia Durkheim che Beck ci hanno aiutato a elaborare.

2. Confrontarsi con il “razzismo” di Kant

In questa sezione affronteremo le accuse più gravi rivolte a Kant e al suo pensiero cosmopolita, ossia che egli e il suo pensiero siano saturi di sentimenti razzisti. Larrimore [2008, p. 341] pone il punto centrale del “razzismo” di Kant in modo chiaro: «Kant, l'inventore dell'autonomia [umana], fu anche l'inventore della razza».

A tal proposito Kant sembra aver seguito l'esempio di un altro pensatore illuminista cosmopolita che oggi viene accusato da molti di essere un "razzista", ovvero David Hume [(1739) 1969]. Hume è stato uno dei primi a teorizzare le differenze "razziali" tra i gruppi, differenziate dal colore della pelle. Kant lesse e – almeno in alcuni momenti della sua vita – si trovò d'accordo con quanto Hume aveva sostenuto in precedenza.

Il sistema di classificazione razziale di Kant, che divide gli esseri umani in "razze" basate sul colore della pelle (bianca, nera, gialla, rossa), e in tipi umani superiori e inferiori, è chiaramente esposto nel primo scritto *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* [(1764) 2001]. I non-bianchi non hanno la necessaria capacità di auto-trasformazione che potrebbe portarli verso l'obiettivo umano finale, l'assunzione liberamente voluta della legge morale autoimposta. Ma se è vero che solo i bianchi possiedono questa quintessenziale capacità, ne consegue che la loro versione di umanità è anche l'unica vera *per se*. Cosa che sembra però contraddire completamente l'universalismo della filosofia più ampia di Kant. Gli studiosi odierni di questo autore sono spesso notevolmente turbati da questa contraddizione [Kleingeld 2019].

Negli ultimi due decenni circa si è sviluppato un ampio dibattito su come affrontare le affermazioni esplicitamente "razziste" di Kant e sul grado di influenza che esse hanno sulla sua filosofia in generale. Da un lato dello spettro di opinioni ci sono le condanne definitive di Kant, considerato come una persona profondamente razzista in tutti gli aspetti del suo pensiero [Mills 2005]. All'opposto, altri considerano le sue osservazioni razziste come meramente accessorie rispetto al "nucleo" dei suoi sistemi filosofici e filosofici politici [McCabe 2019]. Quest'ultimo punto solleva la questione su come definire ciò che è "incidentale" e ciò che è "essenziale", e se sia effettivamente possibile o saggio farlo.

Un altro modo di affrontare la questione è quello di sostenere che Kant, in tutti i suoi scritti, sia stato o un inegualitario coerente [Mills 2019] oppure un egualitario incoerente [McCabe 2019]. In quest'ultimo caso, possiamo identificare i punti in cui le sue opinioni sulla razza contraddicono i suoi principi morali e politici più ampi – ad esempio, condonare la schiavitù dei non bianchi sarebbe in contraddizione con la sua proibizione di usare altri esseri umani come meri mezzi per raggiungere dei fini [Kleingeld 2019].

Esistono però anche posizioni al centro dello spettro. Alcuni sostengono che le concezioni sulla differenza razziale e sulla superiorità della razza "bianca" siano state abbandonate man mano che le opinioni di Kant cambiavano [Muthu 2003], passando dalle filosofie "critiche" a quelle "cosmopolite"

[Kleingeld 2007]. Cosa che portò Kant a criticare aspramente le iniquità dell'imperialismo europeo [Kleingeld 2019]. Altri commentatori ritengono che la comprensione razzista delle disuguaglianze mentali e morali innate e inevitabili tra le razze permei tutte le fasi della scrittura di Kant [Lee 2020]. Questo è il caso anche di alcuni dei suoi scritti più tardi, che i suoi apologeti hanno visto come privi di macchie razziste [Mensch 2017]. Alcuni sostengono che il Kant più anziano non abbandoni mai il concetto di "razza", ma che abbia nel corso del tempo complessificato e ampliato questo (pseudo)-concetto [Larrimore 2008].

Si discute anche se la filosofia della storia di Kant sia implicitamente razzista. Come vedremo meglio in seguito, il conflitto tra gruppi è visto come il fulcro di ciò che spinge la storia umana verso il futuro, anche in direzioni "progressive". Se alla fine si raggiungono condizioni di pace tra i gruppi a livello mondiale, è «difficile capire come l'ostilità, la gerarchia e la divisione siano ritenute favorevoli, per non dire necessarie, al progresso morale» [Hedrick 2008, p. 259]. Inoltre, la trama storico-naturale di Kant sulle gerarchie razziali si fonde con il ragionamento filosofico e teologico su come si svolge la storia umana [McCarthy 2009]. Per i critici, ciò comporta un'eccessiva tolleranza e una scarsa critica delle disuguaglianze storiche e delle relazioni violente tra i gruppi, in quanto queste spingono verso la competizione e il conflitto, che a loro volta, secondo Kant, in ultima analisi permettono alle capacità umane individuali e collettive di svilupparsi [Freirson 2013]. Le differenze orizzontali tra i gruppi (in parte, razzialmente intesi) vengono così trasformate in un resoconto del progresso verticale dell'umanità nel corso della storia. Per Lee [2020], ciò costituisce un'apologia della storia del conflitto razziale.

Come già detto, concordiamo con la posizione di Mensch [2017] su questi temi. Sebbene alcune opinioni di Kant, espresse in alcuni suoi scritti in determinati momenti della sua vita, siano deprecabili secondo gli standard odierni, il suo pensiero cosmopolitico complessivo non è "assiomaticamente contaminato" dall'etnocentrismo, dall'eurocentrismo e dal razzismo. Alcuni elementi di questo pensiero sono recuperabili, se distinguiamo il cosmopolitismo "proprio" di Kant da un modello più generale che può essere tratto da, e fuori da, esso, vale a dire quello che chiamo "cosmopolitismo kantiano". Inizieremo ora l'operazione di recupero esponendo i fondamenti di quest'ultimo, che sono costituiti dal radicamento del cosmopolitismo kantiano tra il livello normativo e quello empirico dell'analisi.

3. Il cosmopolitismo di Kant tra normatività ed empirismo

All'interno del vasto campo di studi interdisciplinari che ha preso il nome di "studi sul cosmopolitismo" [Holton 2009], i filosofi e i teorici della politica si sono dimostrati più favorevoli a Kant rispetto ai sociologi e agli antropologi [per una panoramica dei dibattiti, si veda Inglis 2012; 2014]. Mentre figure teoriche politiche come Nussbaum [1997] e Habermas [1997; 2003] hanno trovato nel cosmopolitismo di Kant una fonte vitale per il pensiero contemporaneo, gli scienziati sociali hanno considerato Kant come l'epitome di un filosofeggiare idealizzante, forse utopico e certamente eccessivamente astratto e non o anti-empirico [Carenti 2006].

Alcuni scienziati sociali hanno quindi sostenuto che i concetti cosmopolitici kantiani non possono essere utilizzati efficacemente per scopi di ricerca empirica [Roudometof 2005]. La necessità di evitare di confondere il dominio normativo con quello empirico, come fa Kant, è costantemente ribadita nella letteratura sociologica/antropologica sulle questioni cosmopolitiche [Krossa 2009]. Il cosmopolitismo kantiano deve essere rifiutato perché la scienza sociale empirica del cosmopolitismo possa progredire [Lamont, Aksartova 2002; Skrbis, Woodward 2007; Mendieta 2009], spostando il cosmopolitismo dall'idealismo umanista non empirico a una "categoria sociale fondata" in grado di essere resa operativa metodologicamente [Skrbis *et al.* 2004]. Questa critica è rafforzata da un'altra: Kant è il capostipite delle nozioni di cittadinanza mondiale, identificate dagli scienziati sociali come espressioni del privilegio della classe superiore bianca e occidentale [Ossewarde 2007; Calcutt *et al.* 2009] e del trionfalismo neoliberista [Pollock 2002].

Siamo dispiaciuti nel dire che riteniamo che gli autori sociologici sopra citati non abbiano letto Kant con sufficiente attenzione, basandosi su rappresentazioni di seconda mano e non essendo sufficientemente attenti alle tendenze cosmopolite kantiane nella storia della loro disciplina. Come Durkheim, Kant si è sforzato di radicare le preoccupazioni politico-filosofiche e metafisiche più astratte nelle condizioni storiche e sociali empiriche, dimostrando come le norme, gli imperativi e le pratiche cosmopolite siano state, o saranno in un futuro prevedibile, portate a una qualche forma di esistenza tangibile [Inglis 2012; 2014].

Pertanto, il cosmopolitismo di Kant non è una cosa astratta come sostengono alcuni critici. Kant era molto critico nei confronti di quelli che lui stesso considerava sistemi di pensiero troppo astratti che non potevano affrontare adeguatamente le realtà emergenti a livello mondiale. Kant respinse gli sforzi di pensatori come Grozio e Pufendorf, nella costruzione di quadri giuridici

internazionali, come opere di meri “noiosi consolatori” [Ak 8, p. 355, (1795) 2006]. I suoi sforzi per fondare la filosofia politica su una base cosmopolita cercavano anche di evitare esplicitamente l’utopismo dei precedenti progetti di Stato mondiale, come quello dell’Abbé Saint Pierre.

Kant guardava invece a quella che considerava la possibile esistenza pratica di una lega di Stati sovrani che avrebbero rispettato la legge dell’“ospitalità universale”, permettendo agli individui di viaggiare e commerciare come desiderano e di non essere soggetti ad abusi di potere arbitrari. Kant [(1784) 1956; (1795) 2006] sosteneva che questa situazione era eminentemente praticabile, perché la storia umana si stava inesorabilmente muovendo in quella direzione. Il punto di arrivo dell’evoluzione sociale umana era una condizione in cui le diverse comunità umane avevano imparato a vivere insieme senza che sorgessero conflitti tra loro. Kant considera non solo come questa situazione potrebbe realizzarsi, ma anche come si sta realmente sviluppando nel suo tempo, in cui la storia umana si muove complessivamente in quella direzione. C’era uno scopo cosmopolitico continuo «nell’assurdo corso dell’attività umana» [Ak 8, p. 18, (1784) 1956, p. 4].

Kant si opponeva al fatto che la natura umana, incline all’eterno dissenso, non avrebbe mai permesso uno stato di cose permanentemente pacifico (cioè cosmopolita) in tutto il mondo. Per Kant, è proprio l’orientamento umano verso il conflitto a costituire il mezzo per guidare lo sviluppo storico verso un esito definitivamente pacifico. Gli esseri umani sono caratterizzati da una “insocievole socievolezza”: devono vivere gli uni con gli altri, ma ognuno vuole costantemente accrescere se stesso a spese di tutti gli altri [Ak 8, p. 20, (1784) 1956, p. 6]. È questo aspetto inquieto e ambizioso della natura umana che porta avanti la storia. La natura stessa costringe alla discordia umana, ma è questa che alla fine spinge gli esseri umani ad associarsi pacificamente, prima all’interno di particolari Stati (il contratto sociale hobbesiano) e poi tra Stati (condizioni internazionali cosmopolite) [Mendieta 2011].

Con il tempo gli esseri umani imparano dall’esperienza delle guerre incessanti che il mezzo migliore per soddisfare i loro interessi, individuali e collettivi, è quello di impegnarsi in associazioni pacifiche sia all’interno degli Stati che tra di essi. La natura alla fine fa compiere agli esseri umani «il passo che la ragione avrebbe potuto dire loro di fare senza tutte queste deplorable esperienze» del passato [Ak 8, p. 24, (1784) 1956, p. 10]. Ciò ha comportato il passaggio da una condizione selvaggia caratterizzata dall’illegalità a una federazione di popoli in cui anche il più piccolo Stato fosse garantito dalla sicurezza e dall’osservanza del suo diritto alla coesistenza pacifica con gli altri.

Un'importante ragione empirica per cui questa condizione cosmopolitica si manifesta alla fine riguarda i limiti geografici del pianeta. Gli esseri umani non possono disperdersi all'infinito sul pianeta in gruppi separati e quindi alla fine devono tollerare la presenza reciproca. La storia del mondo prevede una prima dispersione umana sul pianeta, seguita da una crescente interconnessione tra parti geograficamente disperate. Gli Stati si formano ed entrano in relazioni bellicose tra loro. Le differenze di lingua e religione favoriscono ulteriormente la guerra. Ma alla fine ogni gruppo è talmente stufo della guerra da voler entrare in una lega pacifica di Stati. Inoltre, con il passare del tempo si sviluppa il commercio internazionale e i diversi Stati si uniscono per interessi reciproci, e nascono una migliore comprensione tra i gruppi e convenzioni per regolare i rapporti internazionali [Kant (1795) 2006].

Questi sono i mezzi empirici attraverso i quali comincia ad apparire una comunità morale a livello mondiale, all'interno della quale una violazione dei diritti in un luogo viene percepita in tutto il mondo. Indipendentemente dal luogo in cui si verificano le violazioni, la condanna che ne consegue è letteralmente globale, in quanto è la risposta morale del *mondo intero per sé*, inteso come un'unica entità morale [Kant (1795) 2006]. Questa posizione, contemporaneamente normativa ed empirica, consente a Kant di condannare gli Stati europei che non hanno osservato i codici morali in evoluzione a livello mondiale nelle loro attività di costruzione dell'impero. Alcune potenze europee si sono spinte fino a livelli orribili per sottomettere altri popoli e rubare le loro terre. Anche gli aspetti negativi del commercio internazionale vengono criticati da questo punto di vista. In Hindustan i britannici «portarono truppe straniere con il pretesto di voler semplicemente stabilire posti di commercio. Ma con esse introdussero l'oppressione degli abitanti nativi, l'incitamento dei diversi Stati coinvolti a guerre espansive, la carestia, i disordini, l'infedeltà e l'intera litania di mali che gravano sulla specie umana» [Ak 8, p. 359, (1795) 2006, p. 83].

Se il colonialismo è una sfaccettatura di quello che oggi potremmo definire un più ampio processo di "globalizzazione" (egemonica e guidata dalle élite), lo è anche la cultura morale mondiale che fornisce le basi per la condanna del colonialismo. La globalizzazione produce contemporaneamente sia l'imperialismo sia le norme e i mezzi morali (ad esempio i giornali di portata globale) che possono condannarlo. Qui Kant sembra anticipare le nozioni contemporanee, a loro volta sia empiriche che normative, sulle capacità di formazione delle opinioni della «società civile globale» [Keane 2003].

In Kant c'è una combinazione di astratte rivendicazioni cosmopolitiche con un tentativo storico-sociologico di fondarle in sviluppi storici emergenti a livello mondiale. Kant può essere interpretato non solo come filosofo cosmopolita, ma anche come primo teorico della globalizzazione. Le condizioni politiche e morali cosmopolite possono essere viste non come idee astratte che esistono in modo isolato dalle circostanze empiriche, ma come l'espressione emergente di una condizione mondiale sempre più densamente connessa [Inglis 2011; 2014].

Queste dimensioni del pensiero di Kant dovrebbero essere maggiormente riconosciute nelle storie del cosmopolitismo come esse sono.¹ Certamente, la teleologia storica del cosmopolitismo di Kant non può essere utilizzata oggi in modo diretto. Alcuni hanno sostenuto che quest'ultima debba essere rifiutata del tutto, in quanto artefatto concettuale superato [Papastephanou 2002; Derrida 1997] e, come abbiamo visto sopra, espressione di mentalità razziste e colonialiste [Bernasconi 2002; Gani 2017; Eberl 2019]. Ciononostante, verrà ora offerta una parziale difesa di alcuni suoi aspetti, all'interno di quello che abbiamo costruito come "cosmopolitismo kantiano".

4. Il cosmopolitismo kantiano à la Durkheim

La versione di Kant del cosmopolitismo ha alcuni aspetti (quasi) "sociologici" e non è l'esercizio intellettuale astratto e privo di contesto che alcuni critici sostengono. Il suo cosmopolitismo sociologico implicito è qualcosa che è passato per lo più inosservato, ma era lì per essere colto, ed è stato ripreso, da una delle figure fondamentali della sociologia, anche se in modi di cui gli esegeti successivi sono stati troppo poco consapevoli. Émile Durkheim era esplicitamente impegnato nell'attività di appropriazione e ricalibrazione del cosmopolitismo di Kant, aggiornandolo per le condizioni sociali della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo [Inglis 2011; Inglis, Robertson 2008]. Sosteniamo che Durkheim sia un certo tipo di kantiano. Non solo nel senso solitamente attribuitogli, cioè come epistemologo neo-kantiano [Stedman-Jones 2012; Inglis 2016; Turner 2017]. Lo è anche nel suo cosmopolitismo, che è una parte centrale della sua filosofia politica. Tutto questo è profondamente legato alle sue preoccupazioni più direttamente "sociologiche".

1. Hegel è apparentemente un pensatore anti-cosmopolita a causa della sua presunta fetizzazione dello Stato nazionale come fondamento della moralità, eppure alcuni sostengono che egli offra un cosmopolitismo più sostanzialmente fondato empiricamente rispetto a Kant [Buchwalter 2011].

Alcuni critici considerano Durkheim irrimediabilmente legato al pensiero imperialista e colonialista del suo tempo, ma anche impegnato a offuscare tali questioni rimaste fuori dal campo della teoria sociologica per molti decenni [Nye 2019]. La dominazione imperiale, l'oppressione coloniale e le forme di razzismo che le accompagnano sono presenze assenti negli scritti di Durkheim, come nelle opere di tutte le figure fondamentali della sociologia, secondo i critici post-coloniali [Bhambra, Holmwood 2021]. Tutto ciò è vero in una certa misura, ma non è l'intero quadro. Ad esempio, la sociologia e l'antropologia francesi del periodo tra le due guerre, ispirate da Durkheim, erano molto attente a superare l'etnocentrismo percepito delle precedenti modalità di pensiero scientifico sociale, trovando in altri paesi non occidentali ogni tipo di ispirazione per pensare in modi diversi dalla miopia e dal trionfalismo eurocentrici [Kurasawa 2004].

Durkheim ha ripreso temi tratti da Kant o ispirati da Kant, già ricordati in precedenza: come la guerra tra gruppi cessa quando i protagonisti si rendono conto della sua inutilità dando vita ad una pace più o meno permanente; che anche il commercio tra gruppi facilita questo processo; che stanno nascendo federazioni pacifiche di Stati; che i diritti universali di ospitalità si applicano sempre di più in vaste aree del mondo; che le norme morali valide a livello globale emergono come risultato delle interazioni tra gruppi; che queste possono essere inculcate nelle cittadinanze nazionali attraverso l'educazione; che esiste un'opinione pubblica mondiale informata dalle norme morali e che condanna le sue violazioni ovunque esse si verificano; che i media di portata globale sono importanti costruttori e portatori di tale opinione e morale; e che esiste, sulla base di un ordine morale globale emergente, la possibilità e l'attualità di una condanna a livello mondiale della violazione delle norme da parte di specifici Stati [Inglis 2011].

Come Kant, Durkheim desiderava radicare la sua posizione politico-filosofica nelle condizioni sociali empiriche del mondo. Ciò implicava l'unione di considerazioni filosofiche politiche con una valutazione sociologica delle condizioni sociali, politiche, culturali ed economiche emergenti a livello mondiale. Durkheim rielaborò i temi kantiani alla luce della sua lettura di quelle fusioni di filosofia cosmopolita e analisi sociologica già proposte nel XIX secolo da Saint-Simon [Iggers 1958] e Comte [Pickering 1989].

La prima opera di Durkheim, *De la division du travail social* del 1893, è il suo primo tentativo di sviluppare una versione sociologica del pensiero cosmopolita kantiano, in sintonia con le condizioni socio-economiche-politiche emergenti. Durkheim [(1893) 1989⁴, p. 361] descrive la crescente complessità sociale ("solidarietà organica") come una trasformazione delle formazioni

socio-economiche subnazionali in formazioni nazionali. Questo processo «si estende anzi al di là [delle frontiere nazionali], e tende a diventare universale; infatti le frontiere che separano i popoli si abbassano contemporaneamente a quelle che separano i segmenti di ognuno di essi. La conseguenza è che ogni industria produce per consumatori che sono dispersi [...] in tutto il mondo». Si crea così una rete sempre più complessa di integrazione socio-economica a livello mondiale.

Il successivo progetto socio-politico di Durkheim fu quello di formulare un tipo di cosmopolitismo che avrebbe sviluppato temi saint-simoniani e comtiani, il resoconto della solidarietà organica globale e temi morali ed etici kantiani, fondandoli empiricamente nelle tendenze emergenti dell'ordine socio-politico a livello mondiale [Turner 2006]. Questo progetto fu riassunto in un discorso tenuto nel 1900:

Senza dubbio, abbiamo nei confronti del Paese nella sua forma attuale, e di cui di fatto facciamo parte, degli obblighi ai quali non abbiamo il diritto di rinunciare. Ma al di là di questo Paese, ce n'è un altro in via di formazione, che avvolge il nostro Paese nazionale: quello dell'Europa, o dell'umanità [cit. Lukes 1973, p. 350].

Questa prospettiva è stata elaborata nelle lezioni che [Durkheim (1950) 2016, p. 175] tenne all'inizio del secolo. Egli considera la nozione apparentemente contraddittoria di “patriottismo mondiale” [Pendenza 2014; 2017]. Durkheim ha cercato di spiegare le realtà apparentemente rigide del sistema internazionale contemporaneo, cercando al contempo di elevare questo sistema a un certo livello etico, riecheggiando i precedenti sforzi di Kant. Il patriottismo mondiale non implica modalità di affiliazione a un ipotetico “Stato mondiale”, che egli ammette possa sorgere solo in un futuro molto lontano [Durkheim(1950) 2016, p. 175]. Si riferisce invece a una situazione in cui ogni Stato incoraggia i più alti sentimenti morali tra i suoi cittadini ed ogni governo nazionale si sforza «non di accrescersi, di estendere le proprie frontiere, ma di organizzare al meglio la propria autonomia, di chiamare alla vita morale sempre più elevata il maggior numero possibile dei propri membri [...] I doveri civici saranno solo la forma particolare dei doveri generali dell'umanità [ivi, p. 176].

Durkheim indica una “cultura mondiale”, costituita da alcuni codici morali generali, a cui contribuiscono gli Stati specifici e che viene osservata da tutti loro, con specifiche colorazioni nazionali, per quanto riguarda l'educazione dei loro cittadini. Turner [2006, p. 141] sostiene che «equiparando quello che chia-

mava “vero patriottismo” al cosmopolitismo, Durkheim ha anticipato di quasi un secolo il dibattito moderno su repubblicanesimo, patriottismo e cosmopolitismo». Sembra anticipare, ad esempio, l'argomentazione di Appiah [1996] secondo cui il senso di appartenenza a una particolare comunità nazionale è necessario agli attori per raggiungere obiettivi politici più cosmopoliti, e l'idea di Habermas [2001] di “patriottismo costituzionale” come modo per conciliare gli orientamenti e le responsabilità degli attori nei confronti di istituzioni “cosmopolitiche” come l'ONU con i loro sentimenti di identità nazionale.

Il lavoro tardivo *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [(1912) 2005] si proponeva probabilmente di radicare la filosofia cosmopolitica di derivazione kantiana nelle condizioni del mondo reale. Fornisce una teoria embrionale di ciò che oggi potrebbe essere chiamata “globalizzazione” e sostiene il resoconto della cultura morale mondiale e del cosmopolitismo politico che aveva delineato in precedenza. Nei capitoli successivi del libro vengono illustrate le ragioni sociologiche che hanno portato allo sviluppo di una cultura morale cosmopolita a livello mondiale. Durkheim sostiene che il caso dell'emergere della “vita internazionale” intertribale nell'Australia aborigena rispecchia l'emergere di una cultura morale globale nel suo tempo. Man mano che le diverse tribù (o Stati nazionali) interagiscono sempre più strettamente in condizioni di solidarietà organica, creano forme morali condivise – come divinità, totem e tabù comuni – a cui tutti diventano obbligati. È soprattutto attraverso rituali comuni e cerimonie condivise che questa cultura morale viene creata, sviluppata e rafforzata. Le dinamiche sociali intertribali percepibili nel caso degli aborigeni si rispecchiano nelle dinamiche inter-nazionali dei giorni nostri, con la creazione di nuovi sensi di moralità cosmopolita attraverso, ad esempio, la partecipazione di più nazionalità a esposizioni e congressi internazionali [ivi, p. 489].

Il risultato di questi sviluppi è che oggi «non c'è popolo o Stato che non sia innestato in un'altra società, più o meno illimitata, che comprende tutti i popoli [...]. Non c'è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura internazionale. Man mano che si procede nella storia, questi raggruppamenti internazionali assumono un'importanza e una portata maggiori...» [ivi, p. 490]. Tuttavia, se è vero che il nazionalismo non cosmopolita può svilupparsi in un patriottismo cosmopolita, è anche possibile un «ritorno a un angusto nazionalismo», e quando ciò si è verificato ha avuto «come conseguenza lo sviluppo dello spirito protezionistico, vale a dire una tendenza dei popoli a isolarsi, economicamente e moralmente, gli uni dagli altri» [Durkheim (1893) 1989⁴, p. 280].

Questa consapevolezza della storia che va “all’indietro” fu notevolmente acuita dagli eventi catastrofici della Prima Guerra Mondiale. Ma l’inizio della guerra non costrinse Durkheim ad abbandonare la posizione del patriottismo cosmopolita a favore del nazionalismo sciovinista. Al contrario, la adattò al mutato contesto storico. Nell’opuscolo del 1915 *L’Allemagne au-dessus de tout* [Durkheim (1915) 2022], le attività aggressive dello Stato tedesco sono viste come guidate da un nazionalismo sciovinista che è la diretta antitesi del “patriottismo mondiale”. È pernicioso proprio perché va contro le norme della cultura morale transnazionale prebellica, empiricamente esistente. La rinuncia della Germania militarista ai suoi obblighi nei confronti di questa cultura morale guida tutte le manifestazioni specifiche di quello che è, letteralmente, uno “Stato canaglia”, come l’uccisione di civili non combattenti e la commissione di crimini di guerra sul campo di battaglia.

Secondo la nostra ricostruzione, la posizione generale elaborata da Durkheim è la seguente. I processi di globalizzazione generano, rendono possibile, sostengono e sono regolati da un certo regime di valori. Nel suo tempo, egli individua l’emergere, attraverso processi sociologici concreti e per lo più non voluti da tutti gli attori coinvolti, di una morale di livello globale. È “globale” perché è irriducibile ai sistemi morali di ogni specifico gruppo sociale che è stato coinvolto nella sua (involontaria) generazione. Possiede ed è sostenuta dalle sue idee distintive, incentrate sui diritti umani, in particolare sui diritti degli individui, dalle sue icone e dai suoi simboli sacri e dai suoi rituali. Le attività o le istituzioni patologiche possono essere identificate e condannate dalle persone che utilizzano i valori morali globali per dare un senso e un giudizio su ciò che accade nel mondo. La riforma dei sistemi economici e politici globali è possibile se gli attori fanno appello a quei valori che sono stati creati nel processo stesso di “globalizzazione” [Inglis 2011].

5. Il cosmopolitismo kantiano tra Durkheim e Beck

Il “cosmopolitismo kantiano”, così come viene qui presentato, è un modo di pensare che merita ancora una certa considerazione. Lo è per almeno tre aspetti, se lo si considera in relazione sia all’elaborazione e all’estensione di Durkheim delle sue dimensioni più sociologiche, sia ai più recenti sforzi di Ulrich Beck di utilizzare i temi kantiani come diagnosi sociologica delle condizioni del mondo contemporaneo.

Nel primo caso, nonostante i limiti della sua spiegazione del mondo empirico, il dominio normativo e quello empirico non si contrappongono nel cosmo-

politismo kantiano e derivato da Kant, ma sono sistematicamente intrecciati in modi che sono ancora concettualmente interessanti e forse anche difendibili. Le affermazioni di sociologi secondo cui il cosmopolitismo di Kant è sia non- che anti-sociologico non possono essere sostenute. Anche se il resoconto quasi- o proto-sociologico di Kant sullo svolgimento del cosmopolitismo nel mondo reale è intriso di elementi “razzisti”, si può sostenere che il suo nucleo concettuale non sia razzista in alcun senso fondamentale. La nostra presentazione di Kant ha ricostruito la sua narrazione sull’emergere di una condizione mondiale cosmopolita in un modo che fornisce quelli che ritengo essere gli elementi essenziali di essa, i quali non sono intrinsecamente “razzisti”.

In secondo luogo, resta valida anche l’affermazione di Kant secondo cui gli esseri umani imparano dai propri errori solo quando si verificano grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite vengono deliberatamente create dagli esseri umani solo quando è troppo tardi per prevenire alcuni di quei tipi di catastrofe che è poi lo scopo per cui tali istituzioni sono state progettate. Le istituzioni cosmopolite si formano alla fine di guerre e simili eventi, sulla premessa che “mai più” si permetterà che accadano cose così orribili, e sono destinate a regolare il futuro contro tali eventualità [Friedrich 1947]. Ma cosa succede quando le generazioni successive di esseri umani dimenticano le lezioni apparentemente apprese da quelle precedenti (o almeno da quelle persone che sono costruttori di istituzioni)? Lasciano che le istituzioni regolative cosmopolite cadano in rovina, in modo tale che le vecchie catastrofi ricomincino a verificarsi o ne sorgano di nuove in aggiunta a esse? Si permette che accadano ulteriori disastri a causa della diffusa amnesia storica, sia tra le élite politiche che tra il pubblico che cercano di influenzare [Filippi 2021]?

In terzo luogo, l’enfasi di Kant sulla natura involontaria dei fenomeni cosmopoliti nel mondo, il loro essere generati molto meno da intenzioni umane consapevoli e molto di più dall’elaborazione di tendenze a lungo termine, rimane difendibile. Solleva questioni molto più ampie sul grado in cui le condizioni sociali cosmopolite sono causate dal progetto umano o da mezzi più involontari e sulle conseguenze involontarie dell’azione umana.

Aspetti di tali temi sono stati ripresi nei primi anni 2000 da un altro importante sociologo, Ulrich Beck [2002; Beck, Sznaider 2006], nella sua concettualizzazione della “cosmopolitizzazione” delle condizioni mondiali. L’analisi di Beck è spesso considerata principalmente incentrata sull’Unione Europea, un’impressione data dalla nomenclatura di alcune delle sue opere [ad esempio Beck 2013a]. Ma la sociologia di Beck si occupa del “mondo intero” come sua unità di analisi, e l’UE è solo una componente del panorama analitico che

offre. Secondo Beck, le condizioni sociali cosmopolite assumono oggi forme multiple, tra cui la presenza di “altri” appartenenti a minoranze etniche in numeri massicci all’interno dei Paesi, tanto che diventa sempre meno chiaro, anche per la popolazione finora “nativa”, chi è Noi e chi è Loro. I processi di cosmopolitizzazione delle realtà sociali non sono per lo più guidati o creati da nessuno in particolare, compresi i decisori politici e gli attori d’élite. Sono per lo più involontari da parte di tutti gli attori. Una realtà sociale sempre più cosmopolita è il risultato di conseguenze involontarie sovrapposte di azioni collettive. I fenomeni cosmopoliti che si verificano più per caso che per un consapevole progetto umano qui riecheggiano Kant, sebbene privi degli appelli kantiani alla mano nascosta della Provvidenza o della Natura nel portare avanti tali processi fino al loro completamento.

Beck [2013b] ha anche sostenuto che i fenomeni globali negativi che minacciano l’uomo e altre forme di vita (cambiamenti climatici, inquinamento, minacce nucleari, ecc...) *possono e dovrebbero* costringere gli attori oltre i confini nazionali a rendersi *finalmente* conto che sono “tutti sulla stessa barca” e quindi a formare “comunità di rischio” per fare qualcosa di proattivamente positivo riguardo ai disastri imminenti. Si potrebbero imparare lezioni sulle catastrofi imminenti prima che si verifichino completamente e si potrebbero intraprendere azioni costruttive per evitarle.

In linea con la loro più ampia ostilità al pensiero kantiano, alcuni sociologi hanno accusato la posizione solo in apparenza cautamente ottimistica di Beck su tali questioni di essere viziata da una macchia kantiana. Il resoconto sociologico apparentemente empirico di Beck su tali questioni è stato definito in realtà politico-filosofico e quindi inaccettabilmente astratto e idealistico, i soliti peccati che i sociologi attribuiscono ai filosofi. Mentre Beck sosteneva di distinguere tra forme filosofiche e scientifiche sociali di cosmopolitismo e di collocarsi saldamente in quest’ultimo, il suo lavoro è stato in realtà ritenuto di filosofia politica kantiana mascherata da sociologia [Calcutt *et al.* 2009; Roudometof 2005]. Beck sarebbe quindi un prigioniero pseudo-empirico dell’idealismo della tradizione politico-filosofica kantiana, da lui introdotta nella sociologia dalla porta di servizio [Kendall *et al.* 2008].²

C’è qui la sensazione che i sociologi, per lo più operanti all’interno o in prossimità dell’accademia di lingua inglese, persino che i teorici sociali, per lo più tedeschi, non siano riusciti ad andare oltre Kant, tanto influente deve

2. Accuse simili sono state rivolte al cosmopolitismo di Habermas [2001], che presenta alcune importanti affinità con quello di Beck, non ultimo il forte debito con il pensiero di Kant [Fine 2003].

essere ancora quest'ultimo nelle strutture di pensiero della sua terra natia. Eppure il kantismo di Beck propone una posizione che risuona con ciò che è il buonsenso sociologico: che la maggior parte delle cose nel mondo sono create dalle conseguenze indesiderate dell'azione, e molto meno da una progettazione consapevole; e che l'azione deliberata intesa a raggiungere determinati obiettivi spesso nel lungo periodo porta a risultati molto diversi da quelli che i progenitori avevano pianificato [Baert 1991].

La versione di Kant offerta da Beck conferisce una patina leggermente ottimistica a tali basi del pensiero sociologico. Si limita a suggerire che forse alcune conseguenze indesiderate dell'azione umana potrebbero portare a forme di solidarietà e cooperazione transfrontaliere "cosmopolite" alla luce di minacce condivise. Questo cosmopolitismo kantiano "soft" non può essere liquidato a priori, come hanno fatto alcuni autori sociologici. Il kantismo di Beck, qualunque siano i suoi difetti specifici, sembra nei suoi elementi essenziali essere quantomeno un modo difendibile di invocare Kant in relazione alle condizioni sociali del XXI secolo.

Inoltre, l'argomentazione di Beck sui processi di cosmopolitizzazione e il suo più ampio quadro sociologico in cui è inserito possono certamente essere accusati di essere eurocentrici [Mythen, Walklate 2016]. Ma non sono certamente razzisti in alcun senso. È importante notare che una prospettiva eurocentrica non è necessariamente anche razzista; è semplicemente etnocentrica o miope [Hobson 2012]. Vorremmo sostenere che questo punto si applica certamente al caso di Beck. Il suo dispiegamento di temi cosmopoliti kantiani può essere eccessivamente focalizzato sull'"Europa" a spese di altre regioni del mondo, in particolare quelle nei Paesi in via di sviluppo e nel Sud del mondo, ma ha un nucleo non razzista. Quest'ultimo è compatibile con il, e fa parte del, cosmopolitismo kantiano non razzista che qui stiamo elaborando.

6. Tornando a Kant, di nuovo tramite Durkheim

A questo punto dobbiamo tornare ad occuparci dell'elaborazione dei temi kantiani da parte di Durkheim, considerandoli sotto una luce simile a quella in cui è stata esaminata la sociologia di Beck. Il cosmopolitismo di Durkheim è in fondo uno sforzo kantiano. Se quest'ultimo ha ancora dei meriti difendibili, anche il primo può esserlo. Il cosmopolitismo di Durkheim riecheggia le osservazioni originali di Kant, attinge ed elabora la logica della sua comprensione, al tempo stesso normativo ed empirico, del dispiegarsi delle condizioni del mondo cosmopolita e afferma la natura per lo più involontaria dell'emergere

di tale situazione. L'enfasi sulla natura non intenzionale dei fenomeni cosmopolitici è, come già detto, una posizione difendibile ancora oggi [Inglis 2011].

Ciò che Durkheim *non* fa, e che Kant fa, è probabilmente il risultato di un caso storico piuttosto che di una divergenza fondamentale tra i due pensatori. Kant esprime con forza l'idea che gli esseri umani stanno *finalmente* imparando i benefici della pace dopo millenni di guerre e, più recentemente, dopo guerre particolarmente terribili. La maggior parte degli scritti di Durkheim è stata redatta nel periodo precedente alla conflagrazione della Prima Guerra Mondiale. La maggior parte di essi riflette il relativo ottimismo nei confronti di un futuro di pace che caratterizzava il pensiero europeo tradizionale dell'epoca. Solo gli scritti sul tempo di guerra [Durkheim (1915) 2022] hanno un tono molto diverso, di orrore e di condanna del militarismo tedesco. Ma anche gli scritti del periodo bellico mantengono un orientamento fortemente cosmopolita; non si ritirano in un semplicistico sciovinismo francese. Essi ridisegnano la narrazione cosmopolita per le mutate circostanze, utilizzando la nozione di cultura morale globale come mezzo preciso per attaccare la Germania del Kaiser, definita ora come uno Stato canaglia anti-cosmopolita e trasgressore delle regole.

Durkheim morì nel 1917, quindi non visse per vedere il periodo della ricostruzione postbellica, un periodo fortemente caratterizzato da un'etica del "mai più", e la creazione della Società delle Nazioni come tentativo di regolare gli affari internazionali in modo permanentemente pacifico. Sappiamo che se fosse vissuto in questo periodo di rudimentale costruzione di istituzioni cosmopolite, avrebbe probabilmente realizzato il progetto di scrivere un libro che illustrasse «le forme di un nuovo universalismo morale che pensava potesse sorgere entro la fine del secolo» [Bell 1977, p. 422].

Un libro del genere avrebbe dovuto guidare e ispirare gli sforzi di ricostruzione istituzionale del dopoguerra. Sulla base della tendenza di Durkheim a seguire da vicino Kant in altri aspetti che hanno a che fare con le questioni cosmopolitiche, crediamo che il libro avrebbe ribadito i punti chiave kantiani sul fatto che l'umanità ha "finalmente" imparato la lezione dopo un grande spargimento di sangue. Molto probabilmente avrebbe delineato le forme consapevoli e intenzionali di costruzione di istituzioni cosmopolite che avrebbero potuto, e dovuto basarsi sul dispiegamento, per lo più involontario, della condizione cosmopolita del mondo prima della guerra. Ciò potrebbe aver influenzato l'analisi di Durkheim sul modo di progettare un mondo nel quale il "mai più" fosse una lezione permanente appresa. Questo sarebbe stato probabilmente presentato come un sentimento che doveva es-

sere profondamente radicato sia nelle norme morali globali, nelle loro varie forme di istituzionalizzazione e applicazione, sia nelle lezioni inculcate dai sistemi educativi statali alle cittadinanze nazionali.

Le norme cosmopolite della pace interstatale non potevano essere dimenticate e soccombere all'oblio con il passare del tempo e con il compiacimento delle nuove generazioni che non avevano affrontato l'orrore della guerra. Si possono fare delle ipotesi in questo senso, dato che conosciamo le opinioni dichiarate di Durkheim su questi temi. Anche negli anni Novanta del XIX secolo, generalmente ottimisti, Durkheim [(1893) 1989⁴, p. 246] aveva notato la facilità con cui le opinioni pubbliche nazionali tendono ad autocompiacersi:

In linea generale, quale che sia la miseria materiale nella quale vive un popolo, un popolo non cessa di considerare il proprio paese il migliore del mondo ed il proprio genere di vita il più fecondo di piaceri che esista e ritiene se stesso il primo di tutti i popoli.

Questo è il tipo di sciovinismo profondamente radicato che può essere sfruttato da politici guerrafondai e dai faziosi nei confronti degli stranieri, i discendenti di quelli già analizzati da Durkheim [(1915) 2022] nel suo pamphlet sulla guerra. Tali situazioni sono più volatili se settori consistenti della popolazione mostrano un misto di senso di superiorità nazionale, unito al malcontento e alla rabbia per l'attuale condizione di declino in cui viene percepito il loro Paese. In queste condizioni, è più difficile stimolare il sostegno per le politiche che potrebbero aiutare a prevenire le catastrofi, siano esse di guerra o ambientali, prima che si sviluppino completamente e che sia troppo tardi per imparare qualcosa.

7. Conclusione: il “cosmopolitismo kantiano” non è la stessa cosa del “cosmopolitismo di Kant”

Questo articolo ha esposto e difeso non il cosmopolitismo di Kant, ma un insieme di idee cosmopolitiche derivate da Kant. Lo ha fatto facendo riferimento a questioni compenstrate: l'intreccio sistematico tra normativo ed empirico negli scritti di Kant in modi che sono ancora oggi produttivi; l'idea che gli esseri umani imparano dai propri errori solo quando si verificano grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite sono create deliberatamente dagli esseri umani di solito solo quando è troppo tardi per prevenire alcuni tipi di catastrofe; e la natura non intenzionale dei fenomeni cosmopoliti, generati molto meno da

intenzioni umane consapevoli e molto più dal funzionamento di tendenze a lungo termine. Queste diverse idee non sono intrinsecamente razziste, colonialiste o imperialiste; Durkheim e Beck dimostrano, ciascuno a suo modo, come si possano riutilizzare in modo creativo e utile i temi cosmopoliti kantiani per i propri tempi [Inglis 2022].

Kant visse in un periodo in cui le condizioni sociali globali sembravano, almeno per alcuni intellettuali occidentali, migliorare, almeno per alcune categorie di persone. I sopravvissuti a precedenti circostanze infelici stavano migliorando le condizioni del mondo, poiché erano in grado di imparare dagli errori passati della loro specie. Durkheim visse in un'epoca in cui la situazione a livello globale sembravano migliorare (ma i popoli coloniali assoggettati potevano benissimo pensare il contrario). Poi iniziò la Prima Guerra Mondiale e tutto sembrò peggiorare notevolmente. Durkheim rinnovò il cosmopolitismo kantiano per le nuove circostanze, a testimonianza di come le idee originali siano suscettibili di essere rimodellate con il passare del tempo e con il cambiamento del mondo, in meglio o (più spesso) in peggio. Durkheim morì nel 1917, ma quasi certamente avrebbe utilizzato il pensiero cosmopolita kantiano, del tipo collegato alle idee che ho esposto qui, nei suoi contributi alla ricostruzione postbellica. Anche in questo caso, uno degli argomenti sarebbe stato che l'umanità può imparare e imparare le sue lezioni, in ritardo, certo, ma non troppo.

Si tratta indubbiamente di una storia *in parte* eurocentrica, raccontata sia da Kant che da Durkheim: dopo le grandi catastrofi, i sopravvissuti vanno avanti, (a volte) imparano la lezione e, se tutto va bene, si rigenerano in meglio, almeno per un po' [Fissell *et al.* 2020]. Si tratta in definitiva di una narrazione ottimistica, riconfigurata ai nostri giorni da Ulrich Beck. Tuttavia, nella versione che ho esposto qui, è possibile sostenere che questo tipo di cosmopolitismo kantiano non sia né completamente eurocentrico né in alcun modo evidentemente razzista, imperialista e colonialista. Di conseguenza, può essere ancora difendibile e persino utile.

Questo sarà possibile se le condizioni future del mondo permetteranno e faciliteranno questo pensiero di derivazione kantiana, rendendolo fattibile, desiderabile e forse anche in qualche modo pragmaticamente efficace. Tuttavia, non si sa se il cambiamento climatico antropogenico e la catastrofe ambientale siano ormai così irrimediabilmente in atto che le lezioni cosmopolite kantiane arriveranno troppo tardi per la specie umana. Forse, alla fine, essa si rivelerà una specie animale che ha involontariamente creato le condizioni globali per una/o un fine? “fine della storia” molto diversa da quella prevista da Kant, os-

sia il proprio definitivo estinguersi e la propria estinzione. Siamo per entrare in un periodo che metterà alla prova anche le forme più solide di ottimismo politico e spirituale derivate dal pensiero europeo del XVIII secolo.

Bibliografia

- Aljunied K. [2017], *Muslim Cosmopolitanism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Appiah K.A. [1996], *Cosmopolitan Patriots*, in J. Cohen, ed., *For Love of Country*, Beacon, Cambridge, MA, pp. 21-29.
- Baert P. [1991], *Unintended Consequences: Typology and Examples*, *International Sociology*, 6(2), pp. 201-210.
- Beck U. [2002], *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, *Theory, Culture and Society*, 19 (1-2), pp. 17-44.
- Beck U. [2013a], *German Europe*, Polity, Cambridge.
- Beck U. [2013b], *Twenty Observations on a World in Turmoil*, Polity, Cambridge.
- Beck U., Sznajder N. [2006], *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences*, *British Journal of Sociology*, 57 (1), pp. 1-23.
- Bell D. [1977], *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, *The British Journal of Sociology*, 28(4), pp. 419-449.
- Benhabib S. [2008], *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Bernasconi R. [2002], *Kant as an Unfamiliar Source of Racism*, in K. Ward, T.L. Lott, eds., *Philosophers on Race*, Blackwell, Oxford, pp. 145-166.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Colonialism and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Bhambra G.K., Narayan J. [2016], *European Cosmopolitanism*, Routledge, London.
- Buchwalter A. (ed.) [2011], *Hegel and Global Justice*, Springer, Amsterdam.
- Calcutt L., Woodward I., Skrbis Z. [2009], *Conceptualizing Otherness*, *Journal of Sociology*, 45(2), p. 169-86.
- Caraus T., Lazea, D. [2023], *Cosmopolitanism Without Foundations?*, Zed, London.
- Carenti L. [2006], *Perpetual War for Perpetual Peace?*, *Journal of Human Rights*, 5, pp. 341-353.
- Cheah P. [2006], *Cosmopolitanism*, *Theory Culture and Society*, 23(2-3), pp. 486-496.
- DeArney M.H. [2021], *Cosmopolitanism and the Evils of the World*, Palgrave, Basingstoke.
- Derrida J. [1997], *Le Droit a la Philosophie du point de Vue Cosmopolitique*, Verdier, Paris.

- Durkheim È. [(1893) 1989⁴], *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim È. [(1912) 2005], *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim È. [(1915) 2022], *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, Marietti1820, Bologna.
- Durkheim È. [(1950) 2016], *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Eberl O. [2019], Kant on Race and Barbarism, *Kantian Review*, 24(3), pp. 385-413.
- Filippi F. [2021], *Mussolini Also Did a Lot of Good: The Spread of Historical Amnesia*, Baraka, Montreal.
- Fine R. [2003], Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique, *Philosophy and Social Criticism*, 29(6), pp. 609-630.
- Fissell M., Greene J.A., Packard R.M., Schafer J.A. [2020], Introduction: Reimagining Epidemics, *Bulletin of the History of Medicine*, 94(4), pp. 543-561.
- Flikschuh K., Ypi L. (eds.) [2014], *Kant and Colonialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Freierson P. [2013], *Kant's Questions*, Routledge, London.
- Friedrich C.J. [1947], The Ideology of the United Nations Charter and the Philosophy of Peace of Immanuel Kant, 1795-1945, *Journal of Politics*, 9(1), pp. 10-30.
- Gani J.K. [2017], The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality, *Millennium*, 45(3), pp. 425-446.
- Giri A.K. (ed.) [2018], *Beyond Cosmopolitanism*, Palgrave, Basingstoke.
- 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*, MIT Press, Cambridge Mass, 113-154.
- Habermas J. [2001], *The Postnational Constellation*, Polity, Cambridge.
- Habermas J. [2003], Towards a Cosmopolitan Europe, *Journal of Democracy*, 14(4), pp. 86-100.
- Hedrick T. [2008], Race, Difference and Anthropology in Kant's Cosmopolitanism, *Journal of the History of Philosophy*, 46(2), pp. 245-268.
- Hobson J.M. [2012], *The Eurocentric Conception of World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holton R. [2009], *Cosmopolitanisms*, Palgrave, Basingstoke.
- Hume D. [(1739) 1969], *A Treatise of Human Nature*, Penguin, Harmondsworth.
- Iggers G. [1958], *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition*, Beacon, Boston.
- 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), pp. 5-25.

- Inglis D. [2011], A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture, *Durkheimian Studies*, 17(1), pp. 103-120.
- Inglis D. [2012], Cosmopolitans and Cosmopolitanism: Between and Beyond Political Theory and Sociological Analysis, *Journal of Sociology*, 50(2), pp. 99-114.
- Inglis D. [2014], Cosmopolitanism's Sociology and Sociology's Cosmopolitanism: Retelling the History of Cosmopolitan Theory from Stoicism to Durkheim and Beyond, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15(1), pp. 69-87.
- Inglis D. [2016], Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, in D. Inglis, A.-M. Almila, eds., *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, Sage, London, pp. 60-77.
- Inglis D. [2022], Durkheim, "Europe" and Brexit, in G. Paoletti, M. Pendenza, eds., *Émile Durkheim: Sociology as an Open Science*, Brill, Leiden, pp. 92-113.
- Kant I. [(1764) 2001], *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, BUR, Milano.
- Kant I. [(1784) 1956], Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, edizione a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino, pp. 3-16.
- Kant I. [(1795) 2006] *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Feltrinelli, Milano.
- Keane J. [2003], *Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kendall G., Skrbis Z., Woodward I. [2008], Cosmopolitanism, the Nation-state and Imaginative Realism, *Journal of Sociology*, 44(4), pp. 401-417.
- Kleingeld P. [2007], Kant's Second Thoughts on Race, *The Philosophical Quarterly*, 57, pp. 573-592.
- Kleingeld P. [2012], *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kleingeld P. [2019], On Dealing with Kant's Sexism and Racism, *SGIR Review*, 2(2), pp. 3-22.
- Krossa A.S. [2009], Conceptualising European Society on Non-normative Grounds, *European Journal of Social Theory*, 12(2), pp. 249-64.
- Kurasawa F. [2003], Primitiveness and the Flight from Modernity: Sociology and the Avant-Garde in Inter-War France, *Economy and Society*, 32(1), pp. 7-28.
- Lamont M., Aksartova S. [2002], Ordinary Cosmopolitanisms, *Theory, Culture and Society*, 19(4), pp. 1-25.
- Larrimore M. [2008], Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant, *Patterns of Prejudice*, 42(405), pp. 341-363.
- Lee E. [2020], Race and the Self-Defeating Character of Kant's Argument, in Anthropology from a Pragmatic Point of View, *The New Polis*, 7 July.
- Lu-Adler H. [2022], Kant and Slavery, *Critical Philosophy of Race*, 10(2), pp. 263-294.
- Lukes S. [1973], *Émile Durkheim*, Allen Lane, London.

- McCabe D. [2019], Kant was a Racist: Now What?, *APA Newsletter on Teaching Philosophy*, 18, pp. 2-9.
- McCarthy T. [2009], *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mendieta E. [2009], From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism, *Ethics & Global Politics*, 2(3), pp. 241-258.
- Mendieta E. [2011], Geography is to History as Woman is to Man: Kant on Sex, Race and Geography, in S. Elden, E. Mendieta, eds., *Reading Kant's Geography*, SUNY Press, Albany, pp. 345-368.
- Mensch J. [2017], Caught between Character and Race: "Temperament" in Kant's Lectures on Anthropology, *Australian Feminist Law Journal*, 43(1), pp. 125-144.
- Mikkelsen J.M. [2013], *Kant and the Concept of Race*, SUNY Press, Albany.
- Mills C. [2005], Kant's Untermenschen, in A. Valls, ed., *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Cornell, pp. 169-193.
- Mills C. [2019], Black Radical Kantianism, *SGIR Review*, 2(2), pp. 23-64.
- Muller B.E. [2021], *Cosmopolitanism as Non-Relationism*, Palgrave, Basingstoke.
- Muthu S. [2003], *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Mythen G., Walklate S. [2016], Not Knowing, Emancipatory Catastrophism and Metamorphosis, *Security Dialogue*, 47(5), pp. 403-419.
- Niesen P. [2007], Colonialism and Hospitality, *Journal of International Political Theory*, 3(1), pp. 90-108.
- Nye M. [2019], Decolonizing the Study of Religion, *Open Library of Humanities*, 5(1), pp. 1-45.
- Nussbaum M. [1997], Kant and Stoic Cosmopolitanism, *Journal of Political Philosophy*, 5(1), pp. 1-25.
- Ossewarde M. [2007], Cosmopolitanism and the Society of Strangers, *Current Sociology*, 55(3), pp. 367-388.
- Papastephanou M. [2002], Kant's Cosmopolitanism and Human History, *History of the Human Sciences*, 15(1), pp. 17-37.
- Papastergiadis N. [2023], *The Cosmos in Cosmopolitanism*, Polity, Cambridge.
- Pendenza M. [2014], «Merging the National with the Human Ideal». Emile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism, in M. Pendenza, ed., *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden e Boston, pp. 155-181.
- Pendenza M. [2017], Societal Cosmopolitanism in the Drift from Universalism towards Particularism, *Distinktion. Journal of Social Theory*, 18(1), pp. 3-17.
- Pickering M. [1989], New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, 50(3), pp. 443-463.

- Pollock S. [2002], Cosmopolitan and Vernacular in History, in C.A. Breckenridge *et al.*, eds., *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham, pp. 15-53.
- Pogge T. [1992], Cosmopolitanism and Sovereignty, *Ethics*, 103, pp. 48-75.
- Ramsauer L. [2023], Kant's Racism as a Philosophical Problem, *Pacific Philosophical Quarterly*, 104, pp. 791-815.
- Roudometof V. [2005], Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization, *Current Sociology*, 53(1), pp. 113-115.
- Rubles J.P., Safier N. [2023], *Cosmopolitanism and the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Serequeberhan T. [1996], Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant, *Philosophical Forum*, 27(4), pp. 333-356.
- Skrbis Z., Kendall G., Woodward I. [2004], *Locating Cosmopolitanism, Theory, Culture, and Society*, 21(6), pp. 115-136.
- Skrbis Z., Woodward I. [2007], The Ambivalence of Ordinary Cosmopolitanism, *Sociological Review*, 55(4), pp. 730-747.
- Slate N. [2017], *Colored Cosmopolitanism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Stedman-Jones S. [2012], Forms of Thought and Forms of Society: Durkheim and the Question of the Categories, *L'Année Sociologique*, 62(2), pp. 387-407.
- Torres E.P. [2023], *Human Extinction*, Routledge, London.
- Trepanier L., Habib K.M. [2011], *Cosmopolitanism in the Age of Globalization*, Kentucky University Press, Louisville.
- Turner B.S. [2002], Cosmopolitan Virtue, *Theory, Culture and Society*, 19(1), pp. 45-63.
- Turner B.S. [2006] Classical Sociology and Cosmopolitanism, *British Journal of Sociology*, 57(1), pp. 133-151.
- Turner S. [2017], Durkheim as a Neo-Kantian philosopher, in W. Gephart, D. Witte, eds., *The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy*, Klostermann, Frankfurt, pp. 49-72.
- Uimonen P. [2020], Decolonising Cosmopolitanism, *Critique of Anthropology*, 40(1), pp. 81-101.
- Valdez I. [2019], *Transnational Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ward L. (ed.) [2020], *Cosmopolitanism and Its Discontents*, Lexington, New York.
- Withun D. [2022], *Co-workers in the Kingdom of Culture: Classics and Cosmopolitanism in the Thought of W. E. B. Du Bois*, Oxford University Press, New York.
- Xiang S. [2023], *Chinese Cosmopolitanism*, Princeton, University Press Princeton.