

Canone inverso. L'eredità liberal-progressista di Émile Durkheim

Massimo Pendenza

Durkheim has historically long been associated with conservative thought and the defense of social order. Our paper on the contrary explores three separate paths of research which, we consider have more than others, over the last twenty years, been of fundamental relevance if not revolutionary, in revisiting Durkheimian thought. All three approaches contest the theoretical image of Durkheim's social order, in other words, the individual subject to external constraints. Rather, all three pivot on a liberal and progressive line of thought with Durkheim, sustaining the voluntary dimension of action.

Introduzione

A cento anni dalla morte di Émile Durkheim (1917-2017), l'attenzione per questo padre fondatore della sociologia non sembra per nulla perdere di lustro. Al contrario, l'interesse per il suo pensiero mostra segni evidenti di un rinnovato vigore e, con riferimento agli ultimi anni, di novità consistenti a seguito di riletture della sua opera, come dimostrano le tante pubblicazioni al seguito (Pickering 2000; Poggi 2000, tr. 2003; Susan Stedman 2001; Turner 2003; Alexander, Smith 2005; Karsenti 2006; Strenski 2006; Dingley 2008; Watts Miller 2012; Pendenza, Inglis 2015), oltre che una nuova copiosa biografia a lui dedicata (Fournier 2007). Nell'insieme, il fenomeno denota non solo un'attenzione in sé per i classici del pensiero sociologico – e ciò malgrado una certa deriva 'scienziata' o 'neo-positivista' a cui è soggetta la sociologia (anche quella italiana), che prova ad estirpare questa eredità dalla propria identità –, quanto piuttosto il desiderio di mostrare di questo autore una faccia nuova e diversa, distaccata, si spera finalmente, da quel 'peccato sociologico' originale (Stedman Jones 2001: 1), riferito al fatto che, diversamente dagli altri padri fondatori della sociologia, Durkheim sarebbe stato più interessato al consenso che non al conflitto. Rivalutazione, di cui già altri classici hanno beneficiato in passato.

Come già infatti accaduto per Max Weber, il cui centro di gravità non è più da tempo negli scritti metodologici ma nei lavori sulla razionalizzazione

del mondo, sulle religioni e sull'influsso subito dall'opera di Nietzsche (Bendix 1960, tr. 1984; Tenbruck 1975, tr. 1993; Schluchter 1979, tr. 1987; Hennis 1987, tr. 1991),¹ anche per Durkheim, e in stretta osservanza filologica con i suoi testi, una riconfigurazione complessiva del pensiero che smuove le certezze più assolute della sua riflessione è già da tempo in atto. Per un lungo periodo, Durkheim è stato associato al pensiero conservatore e alla difesa dell'ordine sociale, visione datane da alcuni grandi interpreti del passato. Un'immagine certo non difficile da scardinare, se solo si pensa a quanto profondamente egli credesse nel progresso, nella giustizia e nella democrazia. Eppure non ancora del tutto superata, se consideriamo quanto i suoi scritti inneggianti al nazionalismo francese e al malessere sociale generalizzato possano essere impiegati da un punto di vista conservatore. Si tratta di una questione che in parte si collega anche al controverso punto circa l'unità interna del suo pensiero. Talcott Parsons, che ha inaugurato questa discussione, sosteneva la tesi di un Durkheim positivista ne *La divisione del lavoro sociale* (1893, tr. 1989⁴) e di uno idealista ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1912, tr. 2005), preferendo tuttavia il primo. Questo, come è noto, rimanda all'immagine di un sociologo interessato allo studio dell'ordine sociale e alle sue condizioni di esistenza, diffusa e consolidata da un numero considerevole di illustri interpreti e autori, tra i quali, oltre al già citato Parsons e alla sua lettura datane ne *La struttura dell'azione sociale* (1937, tr. 1986²), Robert A. Nisbet, Lewis A. Coser e Alvin W. Gouldner. Ciò che tutti questi autori ci rinviano è il disegno di un sociologo conservatore, difensore della morale collettiva, epistemologicamente orientato al positivismo e al 'cosalismo' (e per ciò opposto al Max Weber 'individualista metodologico'), colui che riduce il ruolo dell'individuo a pura ripetitività del sociale, che dunque lo precede e lo dirige, che 'spiega' causalmente l'azione sociale ma che non la 'comprende' mai, ideatore del funzionalismo in sociologia e organicista in termini paradigmatici. Un'immagine, del sociologo francese, a cui ancora molta della generazione attuale è socializzata, e tuttavia oggi sfidata, in un modo che lo de-tradizionalizza, da alcuni studi Durkheimiani del tutto differenti. I quali sfruttano soprattutto il Durkheim de *Le Forme*, opera considerata più matura, più complessa, più culturale che materialista, e più resistente nel tempo. In questi studi c'è il disegno di una radicale revisione e mutamento del pensiero di Durkheim, tuttavia poco filtrato nel nostro paese. Con l'eccezione di pochissimi casi (Rosati, Santambrogio 2002; Marra 2006; Pendenza, Inglis 2015; Callegaro, Marcucci 2016), né nella manualistica, né tanto meno nella letteratura di riferimento prodotta in Italia c'è stato infatti un benché minimo accenno a questa rivoluzione di significato. Qui di seguito

¹ Su questo tema, ci permettiamo di rinviare a Pendenza, Rosati (2009).

esploriamo tre di queste piste di ricerca 'rivoluzionarie'. Tutte e tre contestano l'immagine di un Durkheim teorico positivista, conservatore dell'ordine sociale che vuole l'individuo subordinato alle costrizioni esterne. Tutte e tre aprono ad un Durkheim *liberale e progressista*, attento alla dimensione volontaristica e culturale dell'azione.

La sociologia culturale di Jeffrey Alexander

Il primo di questi studi è quello che ci giunge da Jeffrey C. Alexander, che pure ha sostenuto la tesi discontinuista di Durkheim, come già per Parsons, e tuttavia invertendo l'adesione teorica. La sua opinione è che sia infatti ormai giunto il tempo di abbandonare l'interpretazione materialista e strutturalista del Durkheim parsonsiano a favore di un orientamento più culturale della lettura dell'opera di questo classico del pensiero sociologico e più evidente nella sua fase matura. Da qui la proposta di un vero e proprio *cultural turn* (Eyerman 2004) nei confronti dell'opera del sociologo francese, oggi tradotto col suo 'programma forte' di *sociologia culturale* e contrapposto a quello 'debole' o di *sociologia della cultura* del suo principale 'avversario' Pierre Bourdieu, oltre che di altri (Alexander 1996).² La distinzione serve ad Alexander per rimarcare la discontinuità tra i due approcci, là dove, per l'appunto, il termine 'sociologia' e l'aggettivo 'culturale' denotano l'esigenza di uno sguardo culturale in sociologia, piuttosto che di uno sguardo sociologico sulla cultura. Alexander affronta questi temi già dagli anni Ottanta. La prima volta è stata probabilmente in *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (1982). Da allora, con base lo Yale Center for Cultural Sociology da lui successivamente fondato e insieme a tutta la sua Scuola, con Ron Eyerman e Philip Smith in testa (Emirbayer 2004), Alexander ha promosso una sorta di *neo-Durkheimiana sociologia culturale* che raccoglie oggi diversi estimatori in tutto il mondo (Alexander 1988a). Qui di seguito ne ricostruiamo sinteticamente prima l'origine, fortemente legata alla rilettura dell'opera Durkheimiana, poi gli sviluppi attuali verso quel campo di studi ormai noto come *performance studies*, e che forse segnano anche un allontanamento dal sociologo classico.

Il *cultural turn* di Alexander ha inizio con la rilettura dell'opera di Durkheim e con la convinzione che da questa se ne possa ricavare un convinto cambio

² Oltre che con Bourdieu, Alexander se la prende anche con i *Cultural Studies* della Scuola di Birmingham, con Michel Foucault e con i teorici della 'produzione della cultura' (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 294-300), tutti rei, secondo lui, di riduzionismo materialistico e di essere privi di un approccio genuinamente ermeneutico.

di centro di gravità interpretativo. Centro – questa la novità – che passa dalla dimensione materialistica e strutturale propria dei lavori giovanili ad una che ha invece nell'*autonomia della cultura della vita sociale* il proprio tratto peculiare, presente per lo più nella fase adulta del lavoro di Durkheim. Col cambio, afferma Alexander, la sfida Durkheimiana diventa quella «di sviluppare una logica culturale per la società: rendere la dimensione simbolica di ogni sfera sociale un dominio relativamente autonomo del discorso culturale, per quanto compenetrato con le altre dimensioni della società» (Alexander 1986; tr. 2002: 20). Per Alexander tale mutamento avviene, ed è evidente soprattutto, ne *Le Forme elementari della vita religiosa*, quando cioè il sociologo francese si appresta allo studio dei fenomeni religiosi. È altresì convinto però che la sua incubazione fosse ancora precedente, addirittura degli anni Novanta dell'Ottocento. E, ironia della sorte, proprio in quell'opera, *Le Regole del metodo sociologico* (1895, tr. 2001), considerata dai suoi critici la più 'positivista' e tradizionalmente la più letta con le lenti del 'cosalismo'. Eppure così pregna – secondo la lettura che ne fa Alexander (che però non è il solo) – di sociologia 'idealista'. Si tratta di una svolta che Durkheim avrebbe compiuto immediatamente dopo la pubblicazione de *La divisione del lavoro sociale*. Per essere più precisi, successivamente alle molte recensioni ricevute e per l'accusa di 'strutturalismo' che il volume dovette subire. È da allora – secondo Alexander – che Durkheim comincia gradualmente a dismettere la spiegazione causale dell'azione sociale a partire dai fatti materiali (la lotta per la sopravvivenza, la densità fisica e morale) e a sostenerne una più attenta a rilevare l'importanza degli elementi soggettivi e normativi dei fatti sociali ricavati dalle rappresentazioni sociali di origine religiosa (*ivi*: 33).

Come è evidente, la questione posta da Alexander pertiene alla classica contrapposizione tra determinismo sociale e libertà individuale, che – secondo lui – Durkheim avrebbe risolto, dopo la svolta idealista, in un modo del tutto originale. Non favorendo né l'uno (come era ne *La divisione del lavoro sociale*), né l'altro, ma coniugando entrambi e arrivando a comprendere piuttosto – con le parole di Alexander – come «l'ordine collettivo poteva essere accettato perché assunto come sacro» (*ivi*: 39). In altre parole, secondo l'interpretazione che ne dà il sociologo americano, ciò di cui Durkheim si rese conto dopo l'incontro con i fenomeni religiosi era che l'alternativa ad un ordine non coercitivo ed esterno agli individui consistesse nella scelta di associarsi volontariamente sotto un comune ordine simbolico religioso, positivamente riconosciuto. È per quanto rimanga il dubbio che la soluzione Durkheimiana sia stata quella di un diverso strutturalismo – soggettivista e non oggettivista – visto il modo in cui l'ordine sembra avere la meglio sulla volontarietà degli individui, Alexander ha pensato piuttosto il contrario, e cioè che Durkheim sia andato oltre il dualismo individuo-struttura, grazie ad una originale idea di 'struttura'.

Tale soluzione è quella del *sia... sia*: cioè del rifiuto sia dell'approccio individualistico che di quelle teorie che postulano la determinazione puramente esterna degli individui. Viceversa, ciò che secondo Alexander egli avrebbe visto come un fatto è piuttosto la *coesistenza* tra i due elementi della volontà individuale e della struttura, con quest'ultima che implica l'azione sociale. Da un lato c'è il 'sociale', a cui Durkheim ha attribuito un qualche potere di strutturazione – sacro o di altro genere – in virtù della sua capacità di attrazione soggettiva; dall'altro l' 'individuale', visto al contrario come una qualche capacità di ordinamento che deriva dal desiderio dello stesso individuo (Alexander 1988b: 222-225). Il risultato per Durkheim, spiega Alexander, è che «per creare l'ordine sociale senza sacrificare il volontarismo, gli uomini devono 'sentire un legame positivo tra loro', e che il modello di questo legame (...) deve essere la comunione della vita religiosa» (Alexander 1986, tr. 2002: 45). Un legame che deriva dalle rappresentazioni, intese come espressioni culturali dell'individuale e del sociale allo stesso tempo, ovvero come un 'fatto sociale' allo stesso modo idealistico e religioso. Se poi deve proprio essere indicato un ordine della sequenza tra i due, se si debba cioè spiegare se sia l'azione a creare le credenze o viceversa, Alexander non ha dubbi, sono quest'ultime a precedere le seconde e non il contrario.

È a partire da considerazioni come queste che Alexander lancia e via via perfeziona il suo ventennale programma di *neo-Durkheimiana sociologia culturale*, il quale, nella fase iniziale e con un *approccio ermeneutico-strutturale*, è rivolto a leggere la performatività dell'azione sociale attraverso la lente delle rappresentazioni collettive, intese come meta-testi che danno forme concrete alle pratiche sociali (Alexander, Smith 2003). È questa una fase ancora molto influenzata dalla rivisitazione degli studi Durkheimiani e in linea con la rilettura di una cultura che informa e dà origine all'azione. Tale fase si evolve poi nell'attuale, definita di *pragmatica culturale*, volta invece a comprendere come le interazioni sociali siano coinvolte in *performances* indirizzate a costruire forme di solidarietà cognitiva tra attori e osservatori (Alexander 2004, poi in Alexander *et alii*, 2006). In questa fase Durkheim è meno presente, perché viene meno la considerazione Durkheimiana dell'automatismo tra codici culturali e azione presente invece nella prima fase del programma.

Con l'approccio *ermeneutico-strutturale*, Alexander unisce la posizione strutturalista di Durkheim e Lévi-Strauss con l'*antropologia interpretativa* di Clifford Geertz. La produzione di significati, afferma Alexander, va infatti compresa mettendo assieme queste due azioni. Ovvero leggendo le pratiche sociali sia ermeneuticamente, come cioè animate da 'testi sociali' che operano come dei codici simbolici (e questo sia da parte di chi agisce, sia da parte di chi osserva), sia offrendo delle stesse una *spiegazione strutturale* che, sulla base della distinzio-

ne tra sacro e profano (ma anche bene/male, amico/nemico, giusto/scorretto, puro/contaminato) operata da Durkheim e dai principi dello strutturalismo lévi-straussiano, dia conto dei *meccanismi causali* interni alla stessa sfera culturale. L'esito è appunto un'*ermeneutica strutturale* che esamina la natura strutturata delle forme culturali, intendendole come dei testi che devono essere decifrati e le cui proprietà strutturali rivelate. Con le sue parole: «[l'ermeneutica strutturalista] è lo sforzo di concepire la cultura non solo come testo (à la Geertz) ma piuttosto come testo che è sorretto da segni e simboli organizzati secondo modelli definiti» (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 303). Sono questi meccanismi, secondo lo studioso, a fondare dunque l'autonomia della cultura. In generale, ciò che la sociologia culturale fa è di isolare la variabile e la struttura culturale che si vuole studiare per poi osservare come questa, nell'ambito dello specifico contesto in cui è inserita, ha 'concreta autonomia'. Così facendo, essa si propone di andare oltre l'astratta affermazione della capacità della cultura di influenzare gli altri fenomeni sociali e di ancorare piuttosto le spiegazioni di connessioni causali in specifici attori e forme di azione.³ Si tratta di un'idea che pervade tutto l'approccio di Alexander, dal modo in cui teorizza la struttura della società civile (Alexander 2006), agli studi che egli compie su singole manifestazioni della vita pubblica (Alexander 1988b). Nel caso dello scandalo Watergate (Alexander 1988b), l'approccio ermeneutico strutturalista ha cercato ad esempio di mostrare come e perché esso divenne un simbolo di impurità e di male nel corpo politico americano, impregnato – e questo è un insegnamento che Alexander ha ricavato dal suo maestro Robert Bellah – di 'religiosità civile'. Qui Alexander, utilizzando la nozione di rituale in stretta connessione a quelle turneriane di 'dramma sociale', ha mostrato come le minacce che rischiarono di distruggere la 'religione civile' americana fossero all'origine di quei 'meccanismi di purificazione' che consentirono, alla fine della vicenda, di rafforzare nei cittadini americani il sentimento di appartenenza alla propria nazione. Secondo Alexander, l'esito del 'dramma' fu infatti «una maggiore fiducia nel sistema politico» (*ivi*: 213).

L'approccio allo studio della dinamica dei processi culturali caratterizza anche il più recente tentativo di Alexander di costruire una *pragmatica culturale*, che, proseguendo sulla strada tracciata nella prima fase, ha tentato un salto in avanti con la conciliazione della prospettiva *semiotica* o *ermeneutica* con quella *pragmatista* (Alexander 2004, poi in Alexander *et alii*, 2006). Inoltre, tale fase

³ Quella di «ancorare la causalità negli attori immediati e nelle loro capacità di agire» è la terza delle tre caratteristiche distintive del 'programma forte' elaborato da Alexander, e utili a distinguerlo – nell'insieme – dal 'programma debole'. Le altre due sono «l'impegno a favore di una teoria sociologico-culturale che riconosca l'autonomia della cultura» e «l'impegno a ricostruire ermeneuticamente i testi sociali nel modo più ricco e persuasivo» (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 290-291).

è stata più attenta alle dinamiche micro che non a quelle macro, muovendosi dal livello delle strutture culturali, proprie della prima fase, a quello dell'analisi di forme concrete di azione. La pragmatica culturale è volta a comprendere le interazioni sociali coinvolgendo *performances* che mirano a generare forme di solidarietà tra attori e pubblico. 'Fusione', 'de-fusione', 'ri-fusione' e 'autenticità' dell'attore sono le parole-chiave utilizzate da Alexander per dar forza euristica alle *performances*, intese come moderne espressioni dei rituali sociali di Durkheimiana memoria. Si ha 'fusione' (o 'successo performativo') quando tutti gli elementi che compongono strutturalmente la *performance* sono uniti in un *optimum* performativo e quando le persone di un dato pubblico considerano il significato veicolato da quelle *performances* come in qualche modo 'autentiche', genuine, non artificiali (gli elementi sono cioè *fused* tra loro). Ciò accade specialmente quando le organizzazioni sociali sono semplici, come nei casi di relazioni molto strette, ad esempio tra genitori e figli, amanti, amici, ecc. Viceversa, quanto più queste sono complesse tanto più gli elementi della *performance* sono slegati (*de-fused*) tra loro, a causa della crescente distanza che si segnala tra gli attori. Ne consegue che il lavoro che gli attori coinvolti nella *performance* sociale devono svolgere è quello di ri-cucire (*re-fused*) lo strappo tra il significato loro attribuito alle azioni che stanno svolgendo e ciò che invece viene letto dal pubblico in osservazione. E la loro abilità sta proprio in questo 'ricucire', nel ricreare cioè un quadro unitario nel quale le cuciture non siano evidenti e dove il tutto appare il più 'autentico' possibile.

Contro l'accusa di positivismo: riscoprire l'influenza kantiana nell'opera di Durkheim

La linea interpretativa portata avanti da Alexander e dalla sua Scuola di *sociologia culturale* non ha eguali in termini di diffusione. Attualmente essa gode di una ampia visibilità tra gli studi Durkheimiani, per quanto non sia l'unica in circolazione. In questo lavoro, come abbiamo detto, ci concentreremo solo su quelle piste interpretative che di Durkheim hanno rivalutato lo sguardo liberale e progressista. Tra queste c'è sicuramente quella di Susan Stedman Jones, espressa in special modo nel volume *Durkheim reconsidered* (2001). Ella lo ricava dall'influenza che Durkheim avrebbe subito dal filosofo neo-Kantiano Charles-Bernard Renouvier, a lui contemporaneo. Il testo riprende e conferma tesi già discusse precedentemente dalla Stedman Jones, e in linea con altri lavori di esponenti del *British Centre for Durkheimian Studies*, di cui pure ella è parte, come *Durkheim, Morals and Modernity* (1996), di Watts Miller, e *Durkheim and Representations* (2000), di Pickering, che include anche due capitoli della stessa Stedman Jones.

Nel testo fa innanzitutto clamore la frase posta nella Prefazione, con la quale la Stedman Jones sembra accusare senza troppi giri di parole la comunità degli studiosi di Durkheim. In un senso quasi provocatorio, questa così recita: «è stato detto che Durkheim è ben conosciuto ma che non lo conosciamo a fondo» (Stedman Jones 2001: x). Essa segue la vera domanda del testo, con la quale l'autrice si chiede – citando il titolo da lei scelto per il suo testo – «perché Durkheim avrebbe bisogno di essere riconsiderato» (*ivi*: vii). La frase opera da *incipit* per sferrare un attacco frontale a tutto ciò che ella ritiene essere un'interpretazione tradizionale – e sbagliata ('vulgar Durkheimianism', lo definisce, *ivi*: 43) – del pensiero Durkheimiano. Interpretazione che include principalmente il funzionalismo strutturale di Parsons e il conservatorismo sociale di Coser, Nisbet e Tyriakian. Il testo, va detto, non è un lavoro di storia del pensiero sociologico, ma di epistemologia delle scienze sociali. Si propone come un lavoro di vero e proprio riassetto epistemologico dell'opera Durkheimiana, in cui tutti i maggiori campi di interesse di Durkheim – religione, morale, socialismo e Stato (manca l'educazione) – sono rivisitati in chiave liberale e dunque anti-deterministica e anti-positivistica. L'obiettivo della Stedman Jones è far emergere un Durkheim per nulla olisto positivista – e come tale neanche 'cosalista', oggettivista, materialista e meccanicista – che non esclude la possibilità della libera azione e che anzi lavora per riconciliare libertà e determinismo. A tale posizione, ed ecco la novità, Durkheim sarebbe arrivato grazie alle frequentazioni di Renouvier e alle sue riflessioni centrate sulle nozioni di 'coscienza' e di 'rappresentazione' (*ivi*: 67). Se – kantianamente – per Renouvier la 'realtà è interamente fatta di rappresentazioni' e la scienza deve fare di queste ultime contemporaneamente il proprio concetto centrale e il suo oggetto di analisi, allora per Durkheim – spiega la Stedman Jones – la natura altro non può essere che una realtà sociale *sui generis* e la scienza sociale qualcosa che deve interessarsi agli aspetti mentali (le rappresentazioni) della natura dei fenomeni sociali e, di conseguenza, alla coscienza individuale e collettiva. Un interesse, spiega ancora, che ha influito sulla palese e rinnovata descrizione da parte di Durkheim della realtà della persona, dell'azione, del potere, e dei processi di individuazione interni alla società, spiegabile grazie al fatto, continua, che Renouvier avrebbe appunto indicato a Durkheim la strada per una epistemologia che sostiene la centralità della rappresentazione e mostrato «come il mondo umano e collettivo sia disponibile alla scienza» (*ivi*: 87).

Tutta la riesamina dell'opera di Durkheim da parte della Stedman Jones ha nei concetti renouvieriani la sua pietra angolare (cfr. capp. 5-11). Nel testo, il lettore è invitato ad un stimolante e qualche volta sorprendente viaggio attraverso le maggiori opere di Durkheim, avendo appunto Renouvier come suo Virgilio. Quello che però vogliamo evidenziare in questo frangente

è come tale apparato concettuale neo-Kantiano, con cui la Stedman Jones ci invita a ri-leggere l'opera Durkheimiana, possa aiutarci a comprendere il problema dell'ordine in Durkheim e a convincerci dell'idea di un Durkheim liberal-progressista. Secondo la Stedman Jones, Durkheim non può essere un teorico dell'ordine e dello *status quo* – come pensavano Nisbet e Coser, ad esempio – perché ha sempre sostenuto che la realizzazione della giustizia è il compito cui sono di fronte le società moderne. Durkheim non era un marxista, ma un socialista. Non credeva nel conflitto di classe e non lo vedeva come un mezzo per il cambiamento. Inoltre, considerava la Comune un errore e l'accusava di aver provocato il ritardo dello sviluppo di ciò cui aspirava. Infine riteneva – come Saint-Simon – che la rivoluzione del 1789 avesse definitivamente distrutto l'*Ancien Régime*, sostituendolo con un nuovo regime in armonia col nuovo ordine delle cose (*ivi*: 27 e succ.). La verità – afferma la Stedman Jones – è che Durkheim, da pensatore repubblicano e anti-clericale qual era, non aveva nulla in comune con i vari Bonald e de Maistre, sacerdoti dell'unità sociale basata sulla monarchia, la devozione religiosa e la gerarchia. Questo perché è un dato di fatto che Durkheim non credeva nello Stato teocratico. Piuttosto, riteneva che lo Stato dovesse essere sottoposto a continua critica morale. E lo stesso pensava della società, la quale avrebbe dovuto dotarsi di una 'morale' (un obiettivo politico da Durkheim sempre condotto sottopelle). E nemmeno con Hobbes la Stedman Jones credeva che Durkheim avesse qualcosa in comune, accomunato da Parsons sul piano dell'assolutismo politico. Diversamente dal filosofo britannico, che riteneva che la stabilità del Leviatano dovesse stare al di sopra di tutte le considerazioni di giustizia, moralità ed uguaglianza, per Durkheim – fa notare la Stedman Jones – l'obiettivo era piuttosto la solidarietà, possibile secondo il sociologo francese solo quando non si dà disuguaglianza e quando la stessa non è posta come condizione 'naturale' di partenza. Tutti fatti questi, continua la Stedman Jones, che collocano Durkheim più dentro la tradizione socialista francese che non quella conservatrice (*ivi*: 53). Contro quest'ultima, inoltre, egli era convinto che la democrazia richiedesse proprio quelle caratteristiche che essa stessa osteggiava: più riflessione, più volontà, più deliberazione, più presenza e partecipazione della società civile allo scopo di aprire con i governanti un dialogo circolare e continuo. Insomma, afferma la Stedman Jones, se è vero che il modo in cui si presenta una teoria ha diretta influenza sul modo di concepire la posizione politica di un autore, se ne deduce allora che, quando accomunato ad Hobbes e ai tradizionalisti francesi, l'immagine di Durkheim non poteva che essere quella di un conservatore e di un autoritario. Ciò però non ha fatto emergere di questo autore quel profilo di socialista democratico impegnato a sostenere la solidarietà e l'uguaglianza attraverso un'azione progressista all'interno del

contesto sociale che pure lo contraddistinguerebbe se solo la sua teoria fosse stata incorniciata diversamente.

Stedman Jones controbatte la tradizionale interpretazione di Durkheim anche sul piano dell'individualismo e dell'intenzionalità, dove l'accusa al sociologo francese è sul suo presunto anti-individualismo. Ma, una volta che le nozioni renouvieriana di rappresentazione e di coscienza sono date, e contando anche su quanto aveva affermato Durkheim, e cioè che «da molto tempo abbiamo riconosciuto valore all'azione solo in quanto intenzionale, cioè in quanto l'attore si rappresenti in anticipo ciò di cui l'azione consiste» (Durkheim, citato da Stedman Jones, 2002: 68), non si ha difficoltà – spiega la Stedman Jones – a comprendere che per Durkheim la «rappresentazione è connessa all'orientamento dell'attore verso la realtà sociale attraverso la coscienza e l'interpretazione» (*ib.*). Aspetto che, tra l'altro, mostra l'interesse di Durkheim per il senso intenzionato del singolo individuo e per la sociologia comprendente. Le credenze religiose e i riti sono un esempio di questa intuizione, come anche quella del 'sacro' riferito alla persona. Durkheim, afferma la Stedman Jones, osserva e afferma che l'individuo è rappresentato come 'sacro' e che agisce verso gli altri in funzione di questa rappresentazione collettiva. Questo è il senso di ciò che Renouvier intende quando afferma che 'la realtà è rappresentazione'. Dentro questo *frame*, l'individuo è immaginato da Durkheim sempre come 'individuale', autonomo, e soprattutto dotato di una 'coscienza'. L'individuo, ma sarebbe meglio dire la persona, è associato cioè con la 'coscienza' (*ivi*: 112). Inoltre, essendo rappresentazione di quest'ultima, l'individuo può essere pensato sia come nozione (il suo essere sacro) che come oggetto della scienza. Kant aveva mostrato che la nostra conoscenza del mondo o della realtà, specie quella naturale, è sempre mediata da categorie a priori. Viceversa, secondo la Stedman Jones, Durkheim – *via* Renouvier – afferma che la scienza sociale, che ha a che vedere con soggetti cognitivamente attivi, dimostra l'importanza della rappresentazione poiché riguarda l'orientamento di senso dell'attore verso la realtà. I concetti di rappresentazione e di coscienza coprono cioè gli aspetti cruciali della consapevolezza e dell'orientamento alla realtà. Così che, conclude la Stedman Jones, conoscere la società – per Durkheim – significa cogliere le rappresentazioni e le forme di solidarietà nella loro forma storica concreta (*ivi*: 113).

La sociologia cosmopolita di Émile Durkheim

La terza pista d'indagine è quella espressa da alcuni autori, i quali – niente affatto allineati all'idea che associa Durkheim al pensiero conservatore e ma-

terialista – assumono che di questo autore si possa viceversa evidenziare un angolo visuale di lettura della sua *oeuvre*, o almeno di parte di essa, nuovo ed originale che ne rivaluta il lavoro alla luce dei suoi contributi all'interpretazione delle relazioni sociali, delle istituzioni e del mondo globalizzato in un'ottica *cosmopolita*. In tal senso, essi propongono al pubblico di studiosi Durkheimiani un rinnovato esercizio ermeneutico degli scritti di questo classico dentro un *frame* cosmopolitico. Un esercizio che si lega alla condivisione di un approccio sociologico nuovo, denominato *sociologia cosmopolita* che, presente già da qualche anno nello scenario delle scienze sociali, ritiene indispensabile confrontarsi con il pensiero dei classici allo scopo di rinnovarli (Inglis 2014; Pendenza 2014, 2017). Tale sforzo interpretativo ha inoltre trovato ultimamente concretezza in un volume collettaneo pubblicato in italiano (ma con saggi tradotti dall'inglese) dal titolo *Durkheim cosmopolita* (2015), curato da Pendenza e Inglis, con scritti, oltre che di questi, di Chernilo e Verderame. All'interno di questa cornice teorica, questi autori sono accomunati dall'idea che sia possibile rileggere alcuni passaggi dell'opera di Durkheim con una chiave interpretativa cosmopolitica. I loro contributi si differenziano però su due punti. In primo luogo, per l'enfasi che viene data alla direzione con cui l'atteggiamento cosmopolita sul mondo viene rilevata in Durkheim: se da una parte Inglis e Verderame leggono infatti il processo come orientato dal basso verso l'alto, ovvero come un prodotto delle interazioni sociali inter-gruppali, dall'altra Pendenza e Chernilo lo osservano all'inverso, operato ed orchestrato dallo Stato nazionale verso il basso. In secondo luogo, dentro le due partizioni, mentre Inglis e Verderame si discostano per l'accento posto su due aspetti della relazione cosmopolita – morale per il primo, estetica per il secondo –, Pendenza e Chernilo divergono tra loro per la differenza accordata al compito dello Stato nazionale: di fonte morale in perfetto equilibrio con le altre (famiglia, società civile, umanità), per il primo, di formazione socio-politica storica transeunte e dunque non ontologicamente determinata, per il secondo.

Venendo ai particolari dei singoli saggi, Inglis (2015) rileva come in certi passaggi del lavoro Durkheimiano si possano riscontrare fondati elementi per teorizzare l'esistenza di una 'comune cultura globale' generata dalle, e per mezzo delle, interazioni sociali. 'Comune cultura globale' è l'espressione che egli usa per sostenere innanzitutto la tesi – contro ogni aspettativa – di un Durkheim 'teorico di primo rango della globalizzazione', e in secondo luogo per sostenere l'ipotesi che per Durkheim un mondo unitario per via non solo economica fosse in via di costruzione e pertanto possibile. Grazie ad un sapiente lavoro di selezione di brani tratti da *La divisione del lavoro sociale* e in specialmente modo da *Le forme elementari della vita religiosa*, Inglis mostra come prende vita, per Durkheim, la cultura morale a livello globale e quale sia il suo

debito nei confronti della nozione di ‘cosmopolitismo religioso’. È quest’ultimo un fenomeno che per Durkheim designa un particolare sistema di credenze, che ha autorità su più gruppi sociali specifici e in cui esistono dèi internazionali (*dieux internationaux*). Tale sistema, spiega Inglis, è la condizione di possibilità della ‘cultura comune globale’, in quanto è dalle pratiche, conoscenze e credenze comuni derivanti dallo scambio commerciale e dalla presenza di matrimoni internazionali tra gruppi sociali separati, ma che condividono déi internazionali, che tale cultura prende forma. Tale proposta è poi usata da Inglis per un confronto con Kant. Mentre per Durkheim l’emersione della morale cosmopolita globale è soprattutto opera della interazione tra gruppi e della condivisione di comuni simboli e pratiche religiose, per Kant – spiega Inglis – tale emersione deriva piuttosto dall’incremento del commercio internazionale. Inoltre, mentre in Durkheim è presente la prova empirica della esistenza di questa cultura, in Kant ciò è invece assente. Una prova, conclude Inglis, che è anche un segno di speranza. Come un messaggio nella bottiglia lanciato nel mare, infatti, Durkheim, mentre osserva come gli esseri umani siano capaci di costruire complesse interazioni e compenetrazioni tra ambiti sociali e culturali diversi, esprime allo stesso tempo anche il suo più profondo desiderio per una futura società mondiale, fondata eticamente.

Il cosmopolitismo estetico di Durkheim discusso da Verderame (2015) fa da contraltare a quello morale evidenziato da Inglis. Lo scopo è ora di mostrare come nella visione cosmopolita della realtà sociale che attraversa l’opera di questo autore trovi spazio, insieme a una morale, una dimensione propriamente estetica che emerge dalla teoria del rituale elaborata ne *Le Forme*. Ciò che lega questa riflessione a quella Durkheimiana sul rito – sostiene Verderame – è rappresentato dalla raffigurazione che Durkheim offre della ritualità come esperienza estetica. In particolare, dall’analisi di quelle pratiche rituali intertribali che l’autore pone a fondamento dell’internazionalismo religioso, tipico delle società aborigene australiane, Verderame giunge a due risultati: confuta la tesi, spesso associata allo stesso Durkheim, che vede nel rituale una pratica in grado di generare soltanto forme di solidarietà escludenti;⁴ delinea il contributo che la teoria Durkheimiana del rituale può offrire a una migliore comprensione di quella che alcuni studiosi hanno definito come la formazione di una ‘sfera culturale cosmopolita’ e dei fenomeni a quest’ultima ascrivibili. Punto di partenza dell’analisi di Verderame è la constatazione che, per Durkheim, nei riti sia presente un certa gradazione di ‘vita ludica’ e ‘vita seria’. In particolare, nel

⁴ Su questo punto rimandiamo ad una recente pubblicazione dell’autore, dove l’idea di una ritualità quale strumento di *negoziiazione dei confini*, di *apertura nei confronti dell’alterità* gode di una ricostruzione più puntuale (Verderame 2014).

caso delle cerimonie intertribali e, quindi, di forme di 'solidarietà allargata', la componente ludica e ricreativa dei riti sembrerebbe emergere con maggiore evidenza, senza, ovviamente, che quella morale ne venga esclusa. Questo è anche lo spunto che induce Verderame ad affermare come tale interpretazione nuova della teoria del rituale possa rappresentare un valido sostegno teorico per l'analisi di quella dimensione, spesso denigrata, del cosmopolitismo rappresentata dalla sua dimensione estetica. Un'interpretazione della ritualità come un'esperienza intrinsecamente estetica che, con le dovute cautele, può sorreggere secondo Verderame l'analisi di concreti fenomeni empirici, come i festival, legati alla formazione di una 'sfera pubblica culturale e cosmopolita'.

Nel suo capitolo, Pendenza (2015) ricorda innanzitutto come Durkheim sia uno dei pochi tra i sociologi classici ad aver fatto uso esplicito del termine 'cosmopolitismo' (1893, tr. 1989⁴: 4). Per quanto, continua, è nelle *Lezioni di sociologia* (1950, tr. 2016: 155-156) che gli affida la più ampia e piena funzione. Nelle *Lezioni* non si parla di 'comune cultura globale' o di 'comune vita collettiva', come nelle altre opere. Vi troviamo però sviluppata una certa idea di patriottismo – altrove poi definito 'spiritualizzato' (*patriotisme spiritualisé*) (Durkheim 1925, tr. 1977²: 552) – da Durkheim descritto come quel sentimento positivo che concilia appartenenza al proprio Stato nazionale e cultura cosmopolita. Durkheim ne parla come di una diversa modalità di concretizzazione del cosmopolitismo, possibile per mezzo di uno Stato nazionale che si fa carico di una responsabilità morale nei confronti del genere umano e trasmessa ai propri cittadini. Il patriottismo spiritualizzato non è perciò un'affiliazione o un affratellamento ad un comune 'Stato mondiale', da Durkheim mai pensato, ma un sentimento allo stesso tempo nazionale e cosmopolita, rispettoso dell'autonomia dell'individuo e di quella delle altre comunità nazionali. In linea con la sua idea fondamentale secondo cui l'uomo è un essere morale soltanto quando vive in società stabilite. Pendenza ricostruisce questa complessa nozione passando al setaccio una serie di passaggi estratti innanzitutto dalle *Lezioni*, ma rintracciabili qua e là anche in altre opere minori. Finanche nei *pamphlet* dedicati alla guerra e alla bellica Germania. In estrema sintesi, ciò che Durkheim osserva e prospetta è una commistione tra i due sentimenti di 'nazionalismo' e 'cosmopolitismo', o come dice lui stesso, di confluenza tra 'ideale umano e ideale nazionale'. Un compito non affidato però al caso, ma – come abbiamo già detto – allo Stato, il quale, come una piccola scintilla del cosmopolitismo e ciascuno per proprio conto, deve darsi come proprio scopo morale la garanzia del culto dell'individuo e del progressivo allargamento verso una cultura morale globale all'interno dei propri confini. Quella stessa comune cultura che, nei testi analizzata da Inglis, emergerebbe invece meccanicamente, e dal basso, dall'interazione tra singoli sistemi sociali.

I temi sviluppati da Chernilo (2015) sono in parte sovrapponibili con quelli di Pendenza. Anche le sue argomentazioni si basano su una lettura attenta delle *Lezioni di sociologia*, specie della parte in cui Durkheim parla dello Stato e della morale civica. La differenza, però, è nell'accento che Chernilo pone sulla nozione di Stato nazionale e sulla critica al 'nazionalismo metodologico' rivolta a Durkheim. Tale tema ruota intorno all'idea secondo la quale la morale universale veicolata dal *patriottismo spiritualizzato* può essere letta altresì come un tentativo di trascendere quella che è pensata essere – erroneamente – la forma socio-organizzativa definitiva della modernità, ovvero lo Stato nazionale. Una delle principali caratteristiche di questa nozione, ci ricorda Chernilo, e più in generale della sociologia dello Stato-nazione di Durkheim è infatti nel sottolineare la necessità di valori cosmopoliti atualizzabili solo *mediante* particolari accordi socio-politici. Quali sono appunto gli Stati nazionali della modernità. Avviene cioè che se è vero che Durkheim legittima la forma sociale e politica dello Stato-nazione, questo è possibile però solo nella misura in cui il fondamento morale della sua solidarietà interna è basata sul quel 'patriottismo mondiale', che completa, piuttosto che opporsi, il 'patriottismo nazionale'. Per questo, commenta Chernilo, nell'insegnamento di Durkheim lo Stato-nazione acquisisce il proprio valore normativo in riferimento, e solo in quanto tale, a principi e ad ideali concepiti tuttavia in modo autonomo dal quadro nazionale. Ed ecco perché è un errore, spiega ancora, confondere il nazionalismo politico di Durkheim – che pure c'è e si incrementa nel tempo – con quello che nel dibattito scientifico odierno passa sotto l'espressione di 'nazionalismo metodologico'.

Ciò che accomuna questi autori è la critica alla visione classica del cosmopolitismo, quella secondo la quale, nel suo pensare agli individui come a dei 'cittadini del mondo', si scontra inevitabilmente con le forme concrete di esistenza delle persone. Come idea normativa, il cosmopolitismo può essere infatti inteso come quel valore per cui l'altro è portato dentro la prospettiva di un comune riferimento, in genere l'umanità. Quando è così, esso esprime una connotazione universalista e inclusiva, in ragione della quale ognuno – al di là della propria appartenenza – assume obblighi verso gli altri. Una connotazione, universalista e liberale, che lega sì il cosmopolitismo ai 'diritti umani', ma che non lo ha però salvato dalle critiche di chi lo ritiene produrre idee per conto dell'Occidente (e contro gli altri), né da quelle di coloro che – da posizioni contestualiste – lo reputano vuoto e astratto, in quanto decontestualizzato. Proprio in ragione di queste critiche, essi, come anche altri sociologi cosmopoliti del cosiddetto *new cosmopolitan turn* (Hollinger 2001; Fine 2007 ad esempio) hanno pensato bene di intraprendere una riflessione sulla possibile relazione tra la posizione razionalista del cosmopolitismo, legata al *logos* della

ragione, e quella contestualista, legata invece al *topos* territoriale. Ciò a cui questi studiosi mirano è infatti una complementarità tra le due posizioni, che riconosca allo stesso tempo l'esistenza di certe capacità universali della società umana e degli individui su come rispondere a certe questioni e il fatto che le soluzioni trovate possano essere influenzate (ma non determinate) dal contesto culturale. È realistica questa posizione? La relazione tra contesto culturale, capacità cognitive e principi normativi è sempre una relazione aperta ai diversi esiti. Essa è altamente contingente, ma è anche ciò che rende possibile la diversità. In filosofia politica, tale posizione teorica è fatta propria dai 'giustificazionisti' (Habermas 1992, tr. 1996; Benhabib 2004, tr. 2006), la cui enfasi è piuttosto sulle procedure che non sugli assunti. In sociologia, tale complementarità è sostenuta invece dai fautori del 'cosmopolitismo critico' (Beck 2004, tr. 2005; Delanty 2006a), i quali enfatizzano la natura aperta degli incontri tra culture e il fatto che le culture imparino le une dalle altre. Chi scrive ha sviluppato la nozione di *cosmopolitismo sociale* per descrivere la coesistenza tra l'anima razionalista e quella contestualista del cosmopolitismo (Pendenza 2015b). Essa, semplificando, dà conto di un orientamento che guarda con realismo alla possibilità di una interconnessione tra universale e particolare e che rende concepibile l'immaginazione cosmopolita. Ovvero, quella particolare capacità di pensare oltre il contesto culturale, senza tuttavia uno sradicamento da questo. Il 'cosmopolitismo sociale' esprime il radicamento sociale del cosmopolitismo, rivitalizzando la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, e recuperando la dimensione della 'località' – più spesso declinata come 'nazionale' – *senza tuttavia far mancare il carattere universalistico* che lo contraddistingue. Esso rifiuta 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 in quanto ritenuti entrambi imprescindibili per il pensiero cosmopolita contemporaneo.

Conclusioni

Questo lavoro non ha pretese esaustive sul pluralismo interpretativo di Durkheim. Più semplicemente, ha inteso fornire elementi di riflessione a partire da alcune proposte teoriche che prendono spunto da una rivisitazione di Durkheim in chiave liberal-progressista, e che dunque hanno provato ad *invertire quel canone* interpretativo tradizionale che ha sempre fatto di Durkheim uno studioso e un uomo d'ordine. Ha voluto dimostrare che una rilettura dell'opera Durkheimiana è possibile e che ciò può contribuire a dare un più solido fondamento epistemologico alla stessa sociologia contemporanea. At-

traverso tre piste di indagine, abbiamo cercato di dimostrare che Durkheim non è un olista, che limita l'autonomia dell'azione individuale, né un positivista materialista, che nega centralità del senso dell'azione sociale. Egli non era ossessionato dall'ordine e da ciò che tiene unita la società, tanto da escludere ogni interesse per il cambiamento riflessivo e lo sviluppo progressivo. Durkheim aveva a cuore l'avvenire delle società e pensava che il meglio fosse nel futuro piuttosto che nel passato. Inoltre, prefigurava un mondo già globalizzato, con una cultura umanista cosmopolitica con al centro la persona e i suoi diritti. È questa l'eredità migliore che Durkheim ci ha lasciato ed è ciò che la sociologia contemporanea dovrebbe recuperare. A dimostrazione, ancora una volta, di come egli non smetta mai di stupirci.

Bibliografia

- Alexander J.C. (1982), *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles.
- Alexander J.C. (1986), 'Rethinking Durkheim's Intellectual Development II: Working Out a Religious Sociology', *International Sociology*, 1(2), pp. 189-201 (tr. 'Ripensare lo sviluppo intellettuale di Durkheim: le complesse origini della sociologia della cultura', in M. Rosati, A. Santambrogio, 2002, pp. 11-59).
- Alexander J.C. (1988a), 'Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today', in J.C. Alexander, ed., *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 1-22.
- Alexander, J.C. (1988b) 'Culture and Political Crisis: «Watergate» and Durkheimian Sociology', in J.C. Alexander, ed., *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 187-224.
- Alexander J.C. (1996), 'Cultural sociology or sociology of culture?', *Culture*, 10, pp. 3-4.
- Alexander J.C. (2004) 'Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy', *Sociological Theory*, 22(4), pp. 527-573 (poi in J.C. Alexander, B. Giesen, J. Mast (2006), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29-90).
- Alexander J.C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.
- Alexander J.C., Smith P. (2003), 'The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics', in J.C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, Oxford University Press, Oxford (tr. 'Un «programma forte» in sociologia culturale: elementi di ermeneutica strutturale', in M. Santoro, R. Sassatelli, a cura, *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 287-307).
- Alexander J.C., Smith P. (2005), eds., *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beck U. (2004) *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg is Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (tr. *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005).

- Bendix R. (1960), *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Anchor, Garden City (NY) (tr. *Max Weber. Ritratto di un intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984).
- Callegaro F., Marcucci N. (2016), 'Dalla *Fisica dei costumi* alla *Morale*. La costruzione di una nuova scienza politica', in É. Durkheim (1950, tr. 2016), pp. 7-80.
- Chernilo D. (2015), *La problematica dell'universalismo nella sociologia dello stato-nazione di Émile Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 131-165.
- Dingley J. (2008), *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, London.
- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris (tr. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1989⁴).
- Durkheim É. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris (tr. *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001).
- Durkheim É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (tr. *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005).
- Durkheim É. (1925), *L'éducation morale*, Paris (tr. *L'educazione morale*, Utet, Torino, 1977²).
- Durkheim É. (1950), *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France (tr. *Lezioni di sociologia*, Orthotes, Salerno-Napoli, 2016).
- Emirbayer M. (2004), 'The Alexander School of Cultural Sociology', *Thesis Eleven*, 79, pp. 5-15.
- Eyerman R. (2004), 'Jeffrey Alexander and the Cultural Turn in Social Theory', *Thesis Eleven*, 79, pp. 25-30.
- Fine R. (2007), *Cosmopolitanism*, Routledge, London and New York.
- Fournier M. (2007), *Émile Durkheim: 1858-1917*, Fayard, Paris.
- Hennis W. (1987), *Max Weber Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen (tr. *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari, 1991).
- Hollinger D.A. (2001), 'Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitanism Find Their Own Way', *Constellations*, 8(2), pp. 236-248.
- Inglis D. (2014), 'Cosmopolitanism's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings of the Genesis of Cosmopolitan Thought', *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 89-119.
- Inglis D. (2015), 'La rappresentazione durkheimiana della globalizzazione. La costruzione di una cultura morale globale', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 21-51.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes: études durkheimiennes*, Economica, Paris.
- Marra R. (2006), *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli Editore, Torino.
- Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York (tr. *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna, 1986²).
- Pendenza M. (2014), 'Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso', *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 121-160.
- Pendenza M. (2015a), 'Il patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 95-128.
- Pendenza M. (2015b), 'Radicare il cosmopolitismo. La nozione di «cosmopolitismo sociale», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, pp. 265-287.

- Pendenza M. (2017), *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*, Mimesis, Milano.
- Pendenza M., Inglis D. (2015), a cura, *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia.
- Pendenza M., Rosati M. (2009), a cura, 'Su Max Weber', *Quaderni di Teoria Sociale*, 9.
- Pickering W.S.F. (2000), *Durkheim and Representations*, Taylor & Francis, London-New York.
- Poggi G. (2000), *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford (tr. Émile Durkheim, il Mulino, Bologna, 2003).
- Rosati M., Santambrogio A. (2002), a cura, Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica, Meltemi, Roma.
- Schluchter W. (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Weber Gesellschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen (tr. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Liguori, Napoli, 1987).
- Smith P., Alexander J.C. (2005), 'Introduction: the new Durkheim', in J.C. Alexander, P. Smith (2005), pp. 1-37.
- Stedman Jones J. (2001), *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Strenski I. (2006), *The new Durkheim*, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.).
- Tenbruck F. (1975), 'Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften', *Kölner Zeitschrift und Sozialpsychologie*, 27, pp. 662-701 (tr. 'L'opera di Max Weber, in H. Treiber, a cura, *Per leggere Max Weber nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, Cedam, Padova, 1993, pp. 66-141).
- Turner S. (2003), ed., *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York.
- Verderame D. (2014), *Rituale e confini. Dialogare attarverso i riti*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Verderame D. (2015), 'Rituale ed esperienza estetica. Durkheim e l'altra faccia del cosmopolitismo', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 53-92.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Watts Miller W. (2012), *A Durkheimian Quest: Solidarity and the Sacred*, Berghahn Books, New York.