

# Introduzione

Perché lo sguardo cosmopolita è “cosmopolita”

Che cosa rende “cosmopolita” uno sguardo cosmopolita? Che cosa significa “cosmopolitismo”? Questo termine contiene le storie più meravigliose e nello stesso tempo più terribili.

Le più grandi e più creative controversie dell'illuminismo europeo sono collegate a esso ed ora sono sprofondate nell'oblio. Alcuni, come Heinrich Laube a metà del secolo XIX, hanno opposto il valore terapeutico della patria alle presunte pretese eccessive del cosmopolitismo: «Il patriottismo è unilaterale, piccolo, ma è pratico, utile, rende felici e tranquilli; il cosmopolitismo è magnifico, grande, ma per l'essere umano quasi troppo grande; l'idea è bella, ma il suo effetto su questa vita è la lacerazione interiore [...]»<sup>1</sup>. Alla fine il cosmopolitismo si riduce a una bella idea: «Parlando di umanità di solito si dimenticano gli uomini, ciò che è comunque un segno di pietà in quest'epoca di incendi, cannoni e discorsi infuocati. L'idea è una cosa bellissima, fin troppo grande per quasi tutti, eppure rimane soltanto un'idea. Se non si mescola con l'individuo, con la persona, è come se non ci fosse»<sup>2</sup>.

Negli stessi anni Heinrich Heine, che si considerava un'incarnazione del cosmopolitismo, profetizzava «che esso alla fine diventerà un modo comune di sentire in tutta Europa e che [...] avrà più futuro dei nostri uomini del popolo tedesco, questi esseri mortali, che appartengono soltanto al passato»<sup>3</sup>. E criticava il patriottismo del tedesco, consistente secondo lui nel fatto «che il suo cuore si restringe e si ritrae come la pelle al freddo, che odia ciò che è straniero, che non vuole più essere cittadino del mondo, europeo, ma nient'altro che un gretto tedesco». Egli sferzava «la misera, goffa, immatura opposizione a un modo di sentire che è quanto di più magnifico e sacro la Germania abbia prodotto, il rifiuto nei confronti dell'umanità, di quella

fratellanza universale tra gli uomini, di quel cosmopolitismo al quale i nostri grandi spiriti, Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Jean Paul e tutti gli uomini di cultura in Germania hanno sempre reso omaggio»<sup>4</sup>.

Oggi non si tratta più di stabilire se il patriottismo sia troppo piccolo, ma praticabile, mentre il cosmopolitismo è, sì, grandioso, ma freddo e invivibile. Al centro della discussione è oggi il fatto che *la realtà stessa è diventata cosmopolita*. Per illustrare questa tesi basta citare quello che è per ora l'ultimo esempio della genealogia dei rischi globali: anche il pericolo terroristico non conosce confini. E lo stesso vale per la protesta contro la guerra in Iraq. Per la prima volta una guerra è stata considerata un problema di politica interna mondiale, che attraverso i mass media ha coinvolto simultaneamente l'intera umanità – anche se su di esso la comunità atlantica si è quasi spezzata. Per dirla in termini più generali, si può già da tempo osservare il paradosso per cui l'opposizione alla globalizzazione produce globalizzazione politica. La globalizzazione della politica, dell'economia, del diritto, delle culture, delle reti di comunicazione e di interazione accende gli animi e dinnanzi allo shock dei rischi globali infiamma sempre più le opinioni pubbliche politiche di tutto il mondo.

In questo modo il cosmopolitismo ha cessato di essere una semplice, e discutibile, idea razionale e, per quanto distorto, si è trasferito dai castelli in aria filosofici alla realtà. Di più: è diventato la cifra di una nuova era, l'era della modernità riflessiva, nella quale i confini e le distinzioni nazional-statali si dissolvono e vengono ridiscussi all'insegna di una nuova politica della politica. Pertanto, di fronte a questo mondo cosmopolita abbiamo urgentemente bisogno di una nuova prospettiva – lo sguardo cosmopolita –, al fine di comprendere in quale realtà sociale e politica viviamo e agiamo. Lo sguardo cosmopolita è dunque il risultato e il presupposto della ristrutturazione concettuale della percezione.

Contro questa ristrutturazione si volge lo sguardo nazionale, ovvero – tradotto in termini scientifici – il nazionalismo metodologico. Esso ha finora dominato nell'ambito della sociologia e in quello delle altre scienze sociali, come la storia, la scienza politica, l'economia politica. Esse hanno sempre analizzato le società a partire da una concezione nazional-statale. Quel che ne risultava era un sistema di stati nazionali e di sociologie corrispondenti, che definiscono la società di cui si occupano mediante concetti nazional-statali. Dal punto di vista dello sguardo nazionale, lo stato nazionale crea e controlla il “conte-

nitore” della società. In questo modo esso fissa anche i confini della “sociologia”.

Il cosmopolitismo trasposto nella realtà è una questione vitale della civiltà europea, della coscienza europea e, al di là di questo, dell’esperienza del mondo, poiché nella metodologia dello sguardo cosmopolita potrebbe celarsi la forza per spezzare il narcisismo autocentrico dello sguardo nazionale e la sorda incomprendimento nella quale esso mantiene prigionieri il pensiero e l’agire, illuminando gli uomini sulla reale cosmopolitizzazione interiore dei loro mondi vitali e delle loro istituzioni.

Cosa permette e autorizza l’idea di cosmopolitismo a fare ciò? Paradossalmente, due tendenze contraddittorie: da un lato, il fatto che esso costituisce una tradizione e un patrimonio antichissimi, intatti, inesplorati; dall’altro, il fatto che esso è venuto al mondo dall’inferno. L’oblio, o meglio la totale rivalutazione e svalutazione del cosmopolitismo in un’idea ostile sono dovuti al suo automatico accostamento all’Olocausto e ai gulag stalinisti. Nel sistema simbolico collettivo dei nazisti il termine “cosmopolita” era l’equivalente di una condanna a morte. Tutte le vittime dello sterminio di massa pianificato erano considerate “cosmopolite” e la condanna a morte si trasferiva nella parola, era in certo modo eseguita anche su di essa. I nazisti dicevano “ebrei” e intendevano “cosmopoliti”. Gli stalinisti dicevano “cosmopoliti” e intendevano “ebrei”. Ancora oggi in molti paesi i “cosmopoliti” sono considerati esseri a metà strada tra gli sradicati, i nemici e gli insetti, che si possono o addirittura si devono perseguire, diffamare, annientare.

Adorno riteneva che dopo Auschwitz non si potesse più scrivere poesia. Ma vale anche l’inverso: ogni poesia parla o tace di Auschwitz. «Quale scrittore oggi non è uno scrittore dell’Olocausto? Intendo dire che non necessariamente si deve evocare l’Olocausto in modo diretto per parlare dell’argilla screpolata che da decenni domina l’arte moderna europea. Dirò di più: non conosco nessuna arte davvero buona, autentica, nella quale non si possa ritrovare una simile frattura, come se l’uomo si aggirasse confuso e spossato per il mondo dopo una notte di incubi [...]. Nell’Olocausto ho riconosciuto la situazione dell’uomo, il capolinea della grande avventura, dove l’uomo europeo è giunto dopo duemila anni di civiltà etica e morale». E Imre Kertész sottolinea la forza fondante di una tradizione che può sprigionarsi da questa esperienza negativa: «Infatti, se considero a fondo l’effetto traumatico di Auschwitz, ho l’impressione di toccare la questione fondamentale della vitalità e dell’energia creativa dell’uomo d’oggi;

vale a dire che paradossalmente, ripensando ad Auschwitz, rifletto forse più sul futuro che sul passato»<sup>5</sup>.

In questo senso è sufficiente che il sostantivo “cosmopolitismo” – «Parole, parole – sostantivi! Basta che aprano le ali e i millenni scorrono sotto il loro volo» (Gottfried Benn) – apra le sue ali perché il trauma europeo scorra sotto il suo volo. Ciò gli conferisce una serietà e una leggerezza prive di illusioni, un’acutezza e una perspicacia grazie alle quali è forse possibile spezzare il durissimo guscio categoriale del nazionalismo metodologico e rendere verificabili, visibili e riconoscibili, comprensibili, addirittura vivibili, i modi e le dimensioni della cosmopolitizzazione.

Cosa significa, dunque, “sguardo cosmopolita”? Senso del mondo, senso della mancanza di confini. Uno sguardo quotidiano, vigile sulla storia, riflessivo. Uno sguardo dialogico capace di cogliere le ambivalenze nel contesto delle differenze che sfumano e delle contraddizioni culturali. Esso mostra non soltanto la “lacerazione”, ma anche la possibilità di organizzare in una cornice culturale multietnica la propria vita e la convivenza. È uno sguardo nello stesso tempo scettico, disilluso, autocritico. Per chiarire tutto questo, nulla è più utile di qualche esempio.

#### IDENTITÀ COSMOPOLITE, OVVERO LA LOGICA DELLA DISTINZIONE INCLUSIVA

Nella ricerca sociologica attualmente si parla spesso di nuove identità, riferendosi anche alla ostentazione forzata, ovunque nel mondo, di identità nazionali, etniche e locali. La domanda su cosa ci sia di nuovo in tutto questo trova una risposta se ci si interroga sulle peculiarità di questa situazione. Si tratta di identità etichettate forse troppo frettolosamente come “neonazionalistiche”, ma che – in contrasto con il dirompente nazionalismo fascista, prodotto dal Novecento – non mirano a campagne ideologiche e militari di conquista al di là dei propri confini. Si tratta piuttosto di *nazionalismi introvertiti*, che cercano di proteggersi, chiudersi in se stessi, schermarsi dall’“invasione” del mondo globale. “Introvertiti” non significa però “innocui”. Infatti, in questi nazionalismi interni è molto facile che nasca un’intolleranza incline alla violenza, che può volgersi contro tutto e contro tutti. Il “nuovo” sta appunto nel fatto che qui – perlopiù consapevolmente – si fa fronte comune contro la cosmopolitizzazione dei propri mondi vitali, contro la globalizzazione e i globalizzatori, accusati di minacciare la vita locale degli “indigeni”. Ci si appiglia strategicamente a un ipotetico essenzialismo della propria appartenenza etnica per

ristabilire confini che stanno svanendo, o si stanno rimescolando, tra dentro e fuori, tra noi e loro. Questo significa due cose. Primo: l'esperienza quotidiana della globalità è anche in questo caso un dato di fatto; secondo: senza la consapevolezza del modo in cui la globalità cancella e rimescola le differenze – ossia, senza uno sguardo cosmopolita – è del tutto impossibile comprendere sia i nuovi paesaggi dell'identità e della memoria, sia i nazionalismi introvertiti che possono radicarsi in essi.

Qualche tempo fa, su un volo per Helsinki, il mio vicino di posto, un uomo d'affari danese, mi assillava continuando a spiegarmi quanto fosse vantaggiosa l'Unione europea per le sue iniziative economiche. Più per dire qualcosa che per curiosità, gli chiesi se si sentisse più danese o europeo. No, mi rispose con un tono di sorpresa, lui era cittadino del mondo: *global citizen*. La sua patria erano tutti i paesi della terra. Ovunque andasse parlava l'inglese, che padroneggiava come una seconda madrelingua. Ovunque era pronto per lui un letto in un hotel. Aveva scelto una nota catena di alberghi in cui poteva far conto su un trattamento sempre uniforme, da una città all'altra. In Cina mangiava indiano, in India francese. I suoi partner in affari vedevano le cose da un punto di vista affine al suo. Data la sua esperienza, sapeva di chi poteva fidarsi e di chi doveva diffidare, si trattasse di business o di un viaggio in taxi. Per il resto era cresciuto da danese, viveva in Danimarca, si sentiva danese. A Natale era cristiano, alle elezioni socialdemocratico. Tuttavia, aveva recentemente aderito a un'iniziativa civica per chiedere una politica più restrittiva sull'immigrazione. Era favorevole agli stranieri, Dio gli era testimone, aggiunse senza nessun imbarazzo, ma l'ondata migratoria doveva essere fermata! Eccetera eccetera. Dopo una breve pausa tornò alla mia domanda: no, non si sentiva europeo – cosa su cui non aveva ancora riflettuto.

Si tratta, indubbiamente, di un esempio eloquente di una formazione dell'identità che ha sostituito la logica "aut... aut" con la logica "sia... sia" della distinzione inclusiva. Viene tracciata un'immagine della propria identità che si serve liberamente della struttura componibile delle identità mondiali e configura l'immagine di sé come progressiva inclusività. Siamo di fronte all'affermazione orgogliosa di un'identità mescolata e variopinta, a suo modo cosmopolita e nello stesso tempo provinciale, il cui tratto distintivo è che le vecchie attribuzioni non tengono più. Che questo non equivalga necessariamente a una filantropia cosmopolita alla quale generalmente si applica l'etichetta di "cittadino del mondo" risulta dal fatto che per il nostro *glo-*

*bal manager* la politica è legata alla sola circostanza delle elezioni; intanto, però, egli si mobilita contro gli immigrati.

In tutto ciò non vi è sintesi. Le immagini dell'appartenenza alle quali ci si aggrappa vanno in pezzi di fronte alla composizione frammentaria eseguita dinnanzi allo spettatore con intima convinzione. È come nei quadri di Picasso o di Braque nei quali l'osservatore ingenuo cerca ancora le linee coerenti di un paesaggio o di un gruppo di persone, benché l'opera si prenda gioco dei segni della realtà. Questo paragone non è del tutto campato in aria, poiché effettivamente il nostro imprenditore cittadino del mondo danese con le sue esternazioni xenofobe si muove sulle macerie storiche delle formazioni di identità un tempo pensate e vissute in modo esclusivo, così come il cubismo o l'espressionismo si muovevano sulle rovine del realismo o del classicismo.

#### EMPATIA COSMOPOLITA

Non solo nella sociologia classica, ma anche nella sociobiologia e nelle teorie etnologiche dell'aggressività e dei conflitti predomina il pensiero fondato sulle categorie "aut... aut". Il *modus* della distinzione esclusiva viene considerato un principio necessario dal punto di vista antropologico, biologico, sociologico, politologico e logico; un principio che – fuori di ogni falso idealismo – impone che si traccino confini tra gruppi di ogni genere: etnie, nazioni, religioni, classi, famiglie. Chi per fiducia ingenua in una buona causa disdegna questa "logica" incoraggia le aggressioni, questo si dice. Così, ancora oggi perfino tra i massimi studiosi di scienze sociali ha conservato la sua forza sanguinaria la leggenda secondo cui, affinché siano possibili l'identità, la politica, la società, la comunità, la democrazia, il soggetto deve limitarsi e circoscriversi rispetto a ciò che gli è estraneo. La si potrebbe chiamare teoria territoriale "aut... aut" dell'identità. Essa presuppone uno spazio difeso da steccati (mentali), perché siano possibili l'autoconsapevolezza e l'integrazione sociale.

Questa metateoria dell'identità, della società e della politica è semplicemente falsa sul piano empirico. Essa è nata nel contesto delle società e degli stati delimitati territorialmente della prima modernità e, in quanto nazionalismo metodologico, universalizza tale esperienza storica assumendola a "logica" del sociale e del politico. Infatti, ad esempio, la sofferenza delle persone in altre zone e culture del mondo non ubbidisce più allo schema amico-nemico. Se ci si chiede in una prospettiva cosmopolitica di cosa si nutrisse la protesta globale

contro la guerra in Iraq in molte metropoli dell'Occidente, ci si imbatte nell'empatia cosmopolita: le manifestazioni hanno tratto vigore da qualcosa che si può definire *globalizzazione delle emozioni*. È noto che il Novecento ci ha dato un incredibile perfezionamento degli armamenti. Abbiamo imparato che le uccisioni e le morti proseguono anche dopo che i trattati di pace sono stati sottoscritti. E quando le immagini televisive delle azioni belliche e delle loro vittime passano ovunque nel mondo sugli schermi, si capisce che la violenza in un angolo del globo evoca disponibilità alla violenza in molti altri angoli del mondo, sicché è facile che si determinino incontrollabili reazioni a catena di conflitti militari. Questa consapevolezza va di pari passo con la capacità e la disponibilità, indotte non da ultimo dai mass media, a immedesimarsi nella situazione degli altri, delle vittime. Le lacrime che versiamo stando seduti al cinema o davanti alla televisione sono state indubbiamente manipolate dall'abilità di Hollywood o dal montaggio delle notizie. Ciò non toglie che quelle immagini abbiano esteso e transnazionalizzato gli spazi della nostra immaginazione emotiva. Se civili e bambini in Israele e Palestina, in Iraq o in Africa soffrono e muoiono, e questo dolore viene presentato nelle immagini toccanti dei mass media, ne nasce una compassione cosmopolitica che costringe ad agire.

Howard V. Perlmutter scrive: «Per la prima volta nella storia umana è data la possibilità, a seguito di profonde trasformazioni politiche e tecnologiche, che nasca lo spazio esperienziale contemporaneo di una civiltà globale caratterizzata da eventi globali quotidiani, dalla cooperazione globale e dall'empatia globale [...]. Il fatto è che assistiamo alla possibilità di un orizzonte di percezione e di esperienza di un solo mondo, nel quale però continuano a esistere le diversità delle culture e crescono le interdipendenze [...]. Da questa prospettiva storica non prende forma una civiltà umana unitaria, uguale in ogni aspetto e globale nella sua portata, ma si delinea una enorme variazione di mondi vitali contrastanti»<sup>6</sup>.

Sarebbe però un errore capitale ritenere che l'empatia cosmopolita *sostituisca* l'empatia nazionale. Piuttosto, esse si compenetrano, si integrano, si modificano, si colorano a vicenda. Operando un indebito contrasto tra nazionale e transnazionale si darebbe luogo a una concatenazione infinita di equivoci. In realtà la dimensione transnazionale e quella cosmopolita devono essere intese come complementari alla ridefinizione della dimensione nazionale e locale. Ciò non toglie che la teoria territoriale dell'identità sia un errore fatale, che possiamo definire *errore-prigione* dell'identità. Perché le persone diventino consapevoli di se stesse e agiscano politicamente non è necessario

tenerle separate le une dalle altre, né orientarle e organizzarle le une contro le altre, men che meno nello spazio di una nazione.

Ma questa immagine della società composta da mondi e identità congelati e separati, che domina la prima modernità delle singole società ordinate in base al principio nazionale, può essere realmente delegittimata solo se si contrappone al *modus* della distinzione esclusiva il *modus* della distinzione inclusiva, così come è stato elaborato, studiato e articolato nella sociologia della seconda modernità<sup>7</sup>. Si consideri ad esempio la nascita di stili di vita transnazionali indotta dai mass media<sup>8</sup>. Anche in questo caso il quadro nazionale non viene cancellato. Ma nello stesso tempo le industrie e le culture dei mass media sono cambiate drammaticamente nei loro fondamenti, dando luogo a connessioni e confronti transnazionali di tutti i tipi. La conseguenza è che i vincoli culturali, le lealtà e le identità sfuggono o travalicano i confini e i controlli nazionali. Individui e gruppi che scelgono canali televisivi transnazionali e consumano trasmissioni transnazionali vivono nei luoghi più disparati. Ma come fanno i sociologi a descrivere i migranti che parlano turco e tedesco e che vivono, sì, a Berlino, ma non soltanto a Berlino, in reti, orizzonti di aspettative, ambizioni, contraddizioni transnazionali? Nel nazionalismo metodologico le forme di vita turco-tedesche del tipo “sia... sia” sono localizzate e analizzate nell’uno o nell’altro sistema di riferimento nazionale e quindi vengono private del loro carattere “sia... sia”. Esse appaiono perciò come “sradicate”, “disintegrate”, “apolidi”, “né carne né pesce”, tutti attributi limitativi e negativi che presuppongono lo sguardo unitario mononazionale<sup>9</sup>.

Come controimmagine rispetto alla teoria-prigione dell’identità, della società e della politica territoriali possono essere distinti in via del tutto provvisoria cinque principi costitutivi dello sguardo cosmopolita, che rinviano l’uno all’altro.

Primo, il principio dell’*esperienza di crisi della società mondiale*, ossia dell’*interdipendenza* percepita attraverso i rischi e le crisi globali, e la “comunità di destino creata dalla civiltà”, che da quell’interdipendenza origina e che cancella i confini tra interno ed esterno, noi e gli altri, il nazionale e l’internazionale.

Secondo, il principio del *riconoscimento delle differenze della società mondiale*, col conseguente *carattere conflittuale della società mondiale* e la (limitata) curiosità per l’alterità degli altri.

Terzo, il principio dell’*empatia cosmopolita* e del *cambiamento di prospettiva* e quindi della virtuale intercambiabilità delle situazioni (come opportunità e come minaccia).

Quarto, il principio dell'*invivibilità di una società mondiale senza confini*, con la spinta che ne deriva a tracciare nuovi-vecchi confini e a innalzare nuovi-vecchi muri.

Quinto, il principio di *mescolanza*, che afferma che le culture e le tradizioni locali, nazionali, etniche, religiose e cosmopolite si compenetrano, si connettono, si mescolano; il cosmopolitismo senza provincialismo è vuoto, il provincialismo senza cosmopolitismo è cieco.

Questi principi possono essere intesi in termini normativo-filosofici ma anche empirico-sociologici, ed essere spiegati nelle loro contraddizioni interne e analizzati nelle loro applicazioni. In certo senso, già Alexis de Tocqueville aveva cominciato a farlo, anche se in riferimento all'America democratica e alla sua organizzazione sociale, che superava la distinzione per ceti. Ma le sue affermazioni possono essere applicate anche all'empatia postnazionale. Nell'era dello sguardo cosmopolita, «dal momento che tutti gli uomini pensano e sentono più o meno nello stesso modo, ogni essere umano può accedere alle sensazioni di tutti gli altri: gli basterà gettare un rapido sguardo su se stesso. Perciò non vi sarà nessuna miseria che egli non possa comprendere senza fatica e le cui proporzioni non suscitino in lui l'istinto della solidarietà, si tratti di amici o di nemici: la sua forza immaginativa fa sì che egli possa mettersi immediatamente nei panni altrui. Alla sua compassione si mescola l'esperienza personale, che lo porta a soffrire quando il corpo di un suo simile viene ferito»<sup>10</sup>. Nathan Sznajder trasferisce queste idee al mondo transnazionale. L'immaginazione empatica «ha svolto un ruolo fondamentale nella nascita dell'umanesimo occidentale [...]. Tutti proviamo compassione, e se non lo facciamo dovremmo farlo. In condizioni di democrazia la compassione può addirittura quasi sostituire la rappresentazione. La compassione pubblica non è soltanto una manifestazione esteriore di comportamento umano e di cura per gli altri. Simili manifestazioni del comportamento umano si verificano ovunque e in ogni tempo. Una sociologia della compassione pubblica deve identificare e studiare i modelli di comportamento sociali e collettivi in base ai quali un numero incalcolabile di persone crede che uno dei compiti più importanti al mondo sia quello di alleviare la sofferenza, il dolore e l'umiliazione degli altri»<sup>11</sup>.

Il mondo dello sguardo cosmopolita è in un certo senso un mondo di vetro. Le differenze, i contrasti, i confini devono essere definiti a partire dal presupposto che gli altri sono per principio uguali. I confini rispetto all'altro non sono più bloccati e oscurati da un'alterità ontologica, ma diventano trasparenti. Questa irreversibile uguaglianza dischiude uno spazio di empatia e aggressione difficilmente

delimitabile, che ha origine sia dall'empatia sia dall'odio. Dall'empatia, perché l'altro (non più il diverso) è presente nel proprio sentire, nella propria esperienza vissuta; l'osservazione di sé e l'osservazione dell'altro non si escludono più per principio. Dall'odio, perché in questo modo crollano i muri dell'ignoranza e dell'ostilità istituzionalizzate, che hanno protetto il mio mondo.

Entrambi, l'empatia e l'odio, il senso della mancanza dei confini e la nostalgia per i vecchi-nuovi confini, mettono in luce che lo sguardo cosmopolita è uno sguardo politicamente ambivalente, *riflessivo*. Dove le distinzioni e le dicotomie apparentemente eterne diventano sterili, si arrestano, si dissolvono e si mescolano; dove il mondo diventa un «manicomio babilonese» (Robert Musil), dove né lo stato né la nazione possono più ordinare e controllare come feticci d'epoca la vita e la convivenza delle persone, tocca alle persone stesse cercare la propria strada e ridefinire i propri interessi e i propri vincoli tra le rovine delle certezze, nella misura in cui ciò è tollerabile per la convivenza.

#### LA DISTINZIONE TRA GLOBALIZZAZIONE E COSMOPOLITIZZAZIONE

Per definire concettualmente gli spazi di realtà dello sguardo cosmopolita è importante distinguere tra globalizzazione (oppure globalismo) e cosmopolitizzazione.

Nel discorso pubblico il termine politico alla moda “globalizzazione” è perlopiù inteso unidimensionalmente come globalizzazione *economica* ed è posto in stretta relazione con ciò che possiamo chiamare “globalismo”<sup>12</sup>. Il termine *globalismo* contiene l'idea del mercato mondiale, propaganda le virtù della crescita neoliberista e l'utilità di muovere i capitali, i prodotti e le persone al di là dei confini, senza nessun ostacolo. Ma questo è proprio ciò che hanno in mente l'economia e gran parte dell'opinione pubblica quando si parla di “globalizzazione”. Si argomenta che il globalismo ha favorito la crescita economica mondiale degli ultimi due decenni, soprattutto quella dei cosiddetti paesi in via di sviluppo, grazie alla *deregulation* dei mercati realizzata negli anni ottanta. Anche l'opposizione al globalismo resta legata a esso, in quanto presuppone, evidenzia e difende la potenza dello stato nazionale autonomo, una potenza nata dalla prima, non dalla seconda modernità.

Invece, la *cosmopolitizzazione* deve essere decifrata come processo *multidimensionale* che ha modificato irreversibilmente la “natura” storica dei mondi sociali e la rilevanza degli stati in questi mondi.

Così intesa, la cosmopolitizzazione implica non solo la nascita di realtà multiple, ma anche una crescente varietà di stili di vita transnazionali, l'emergere di attori politici non statali (da Amnesty International all'Organizzazione mondiale per il commercio) e la nascita di movimenti di protesta globali contro il globalismo (neoliberista) e per un'altra globalizzazione (cosmopolita). Ci si batte per il riconoscimento su scala mondiale dei diritti umani e dei diritti dei lavoratori, per la tutela globale dell'ambiente, per la riduzione della povertà ecc. Dunque, per quanto *deformati*, si stanno compiendo tentativi di realizzare un *cosmopolitismo istituzionalizzato*, ad esempio nella forma paradossale dei movimenti antiglobalizzazione o in quella della Corte di giustizia internazionale o, ancora, in quella delle Nazioni Unite. Quando il Consiglio di sicurezza approva una risoluzione, ciò viene percepito come se parlasse nel nome dell'intera umanità.

Ma, si obietterà, con il termine "cosmopolitizzazione" alla fine non si ribattezza, semplicemente, ciò che finora si è chiamato "globalizzazione"? No: l'intero libro risponde a questa domanda. Per ora basti sottolineare che quell'espressione, viceversa, pone in primo piano il dato storicamente irreversibile per il quale le persone, da Mosca a Parigi, da Rio a Tokyo, vivono da tempo in un *reale ed effettivo contesto di interdipendenza*, alla cui intensificazione prendono parte attraverso la produzione e il consumo, tanto quanto i rischi culturali generati da tale contesto si riflettono sulla loro vita quotidiana.

Se ci si chiede quali intellettuali abbiano previsto questa cosmopolitizzazione interna delle società nazionali ci si imbatte tra gli altri in Adam Smith, Alexis de Tocqueville, John Dewey, ma anche nei classici tedeschi – in Kant, Goethe, Herder, Humboldt, Nietzsche, Marx, Simmel. Tutti loro hanno inteso la modernità come un passaggio da condizioni iniziali di comunità relativamente chiuse all'«epoca universale» (Goethe) delle società interdipendenti, dove questo passaggio avviene essenzialmente mediante l'estensione del commercio e dei principi del repubblicanesimo.

Per Kant, più ancora che per Marx, ma per altri versi anche per Adam Smith e Georg Simmel la dissoluzione delle piccole comunità territoriali e la diffusione dell'interdipendenza (non ancora della rischiosità!) sociale ed economica universalistica erano *il* segno distintivo o addirittura la legge della storia mondiale. La loro conoscenza delle linee di sviluppo a lungo termine li portava a ritenere non plausibile che lo stato e la società organizzati sulla base dell'omogeneità nazionale incarnassero il *non plus ultra* della storia del mondo.

Questa esperienza del superamento dei confini e dell'interdipendenza si è nel frattempo condensata e quotidianizzata in un "cosmo-

politismo banale” – paragonabile al “nazionalismo banale” che è caratteristico della prima modernità (e che si esprime, ad esempio, nello sventolio delle bandierine nazionali). Un piccolo ma eloquente esempio può illustrare questo stato di cose: la moderna odissea della cucina tipica indiana. Chi crede di poter desumere dall’indicazione “ristorante indiano” che la cucina indiana abbia una provenienza indiana si sbaglia. La tradizione indiana in India non conosce il ristorante pubblico. Il “ristorante indiano” è – come precisa il sociologo inglese Zuabaida – un’invenzione dei bengalesi che vivono a Londra, così come lo è l’esotismo dei “cibi indiani” che attualmente vengono celebrati e consumati in tutto il mondo come ambasciatori delle tradizioni indiane. Sulla via della loro globalizzazione, il ristorante e il suo particolare menu alla fine sono stati esportati in India e infine questo ha fatto sì che in India ora le famiglie cucinino all’indiana, secondo le ricette londinesi. È così che oggi anche in India, seguendo il mito delle origini, si può mangiare indiano.

Il *cosmopolitismo banale* si mostra in modo del tutto concreto e quotidiano nel fatto che le distinzioni tra noi e gli altri, tra nazionale e internazionale si mescolano vorticosamente. Ciò che è piccolo, familiare, prossimo, delimitato e recintato, ossia il proprio guscio, diventa teatro di esperienze universali; il luogo – si tratti di Manhattan, della Masuria, di Malmö o di Monaco – diventa luogo di incontri, compenetrazioni o anche di coesistenze e intrecci arelazionali di possibilità e pericoli mondiali, che costringono a ripensare il rapporto tra luogo e mondo.

## LA MONACO COSMOPOLITA

Io vivo a Monaco di Baviera; se è vero che lo sguardo cosmopolita scopre le potenzialità cosmopolite della provincia, ciò vale anche nel caso di Monaco: cosa significa una Monaco cosmopolita? Anzitutto, nel senso del cosmopolitismo banale, il Bayern di Monaco.

Scrivono Thomas Mann: «Monaco riluce». Forse le sue parole si possono trivialisare: “Il *Bayern* Monaco riluce”, almeno quando i giocatori di questa squadra di calcio famosa nel mondo segnano bei gol. Il Bayern Monaco, *i* bavaresi sono la Baviera? Senza dubbio sì. Ma *i* bavaresi sono quelli che dicono: *wir sind wir* (“noi siamo noi”) o meglio – per dirla in dialetto bavarese – *mir san mir*? Nemmeno per sogno! Nient’affatto! Chi segna i gol? Spesso un brasiliano, i cui virtuosismi calcistici danno un prestigio mondiale alla squadra di Monaco. Ovviamente, i giocatori del Bayern non sono originari né della

Baviera né di Monaco, ma hanno provenienze nazionali disparate, parlano in molte lingue, hanno molti passaporti. Il principio “*mir san mir* e gli altri sono gli altri”, al quale alcuni bavaresi danno tanto valore, non vale dove batte il cuore dei tifosi del Bayern. Il Bayern Monaco equivale a un *noi* banalmente cosmopolita, nel quale i confini tra dentro e fuori, nazionale e internazionale sono stati da tempo superati. Il Bayern Monaco simboleggia una Baviera cosmopolita, che nella Baviera ufficiale non può e non deve esistere: però essa, di fatto, esiste. Di più: senza questo cosmopolitismo ovvio non ci sarebbero *i* bavaresi e quindi non ci sarebbe la Baviera.

Gli scrittori che, tra l'altro, hanno scritto anche su Monaco e sono diventati celebri ben al di là di Monaco – Thomas Mann, Lion Feuchtwanger e Oskar Maria Graf – rappresentano con le loro persone e le loro opere tre linee tradizionali di un “cosmopolitismo radicato”, di un cosmopolitismo che ha nello stesso tempo “radici” e “ali”, ossia: primo, il cosmopolitismo nazionale (Thomas Mann); secondo, il cosmopolitismo ebraico-tedesco (Lion Feuchtwanger); terzo, il cosmopolitismo cattolico (Oskar Maria Graf).

Nelle sue *Considerazioni di un impolitico*, scritte sotto l'impressione della Prima guerra mondiale, Thomas Mann affronta la questione di cosa significhi per lui cosmopolitismo. E trova espressioni di delimitazione – «non versatilità poliglotta né diletterantismo mondano», non «terra pacificata dell'esperanto» –, ma anche determinazioni positive: «incontri», «compennetrazioni»; più ancora: «senso del mondo» e poi, addirittura, anticipando il dibattito sulla globalizzazione, «senso della mancanza di confini». Egli rigetta l'alternativa tra nazionalismo e internazionalismo e formula la posizione di un cosmopolitismo nazionale dell'intellettualità tedesca, una posizione delle cui intrinseche ambivalenze egli è consapevole, tant'è che sottolinea che «fa quasi parte dell'umanità tedesca comportarsi in modo non tedesco e perfino antitedesco; che un'inclinazione cosmopolita che distrugge il senso nazionale è inseparabile dalla natura profonda della nazionalità tedesca; che per trovare la propria natura tedesca bisogna prima perderla; che senza l'aggiunta di un elemento straniero forse non è possibile una più alta civiltà tedesca»<sup>13</sup>.

Dunque, Thomas Mann sottolinea il principio della mescolanza, il “sia... sia” di cosmopolitismo e nazionalismo. A questo riguardo egli traccia una distinzione problematica tra «cosmopolitismo tedesco» e «internazionalismo democratico» e si chiede «se il cosmopolitismo tedesco non sia qualcosa di diverso dall'internazionalismo democratico e se questo cosmopolitismo non vada d'accordo con un profondo legame nazionale»<sup>14</sup>. Quanto facilmente questo nazional-cosmopoliti-

simo borghese e intellettuale possa rovesciarsi nella presunzione e nell'ignoranza risulta chiaro quando egli identifica la filosofia con la filosofia tedesca: «Si può essere filosofi senza essere tedeschi?»<sup>15</sup>.

Nel suo romanzo *Successo*<sup>16</sup>, Lion Feuchtwanger fa rivivere un pezzo di cosmopolitismo bavarese, anzi monachese, ad esempio nella figura del consigliere segreto Sebastian von Gruber, fondatore del Museo della tecnica di Monaco, del quale scrive: «Era bavarese e nello stesso tempo cittadino del mondo, un tipo umano alle cui qualità si sarebbe potuta educare la gente di questa regione, se solo la si fosse distolta dalla goffa sopravvalutazione del suo stupido provincialismo»<sup>17</sup>. *Successo* è stato scritto da una prospettiva cosmopolita; da un lato, in quanto i personaggi vengono rappresentati retrospettivamente, dal punto di vista del narratore; dall'altro, in quanto vi si trova una dura critica al crescente nazionalismo aggressivo della Repubblica di Weimar:

La popolazione del pianeta in quegli anni si aggirava attorno a 1 miliardo e 800 milioni di persone, di cui 700 milioni di pelle bianca. La civiltà dei bianchi era considerata migliore di quella degli altri, l'Europa era ritenuta la parte migliore della Terra [...]. I bianchi avevano tracciato attorno a loro tanti confini, molto arbitrari. Parlavano lingue diverse [...]. Si combattevano guerre, ad esempio per cause nazionali, ossia perché si era nati in punti diversi della superficie terrestre. Si suscitava l'eccitazione collettiva; era una virtù considerare inferiori altri esseri umani nati al di fuori dei confini territoriali e sparare loro su indicazione del governo. Simili virtù, apprese per tempo dai bambini, erano riassunte nel concetto di patriottismo<sup>18</sup>.

Ecco, di nuovo, una critica in forma letteraria della teoria-prigione dell'esistenza umana vista nella sua dimensione nazionale: un confine amministrativo del tutto arbitrario fa sì che si sia amici o nemici, si parli una lingua o l'altra, si debba accettare questo o quel destino nazionale e, quando arriva l'ordine, ci si allei al vicino o gli si spari addosso – impresa eroica! – a seconda che si sia nati al di là o al di qua di quel confine.

Feuchtwanger afferma la superiorità dell'essere nomade, della diaspora ebraica rispetto all'attaccamento al suolo: «Oggi il nomade è diventato ovunque un tipo umano più importante e vitale, che minaccia il pesante contadino [...]. Ciò che prima veniva rinfacciato agli ebrei dai loro avversari come spregevole peculiarità [...] si rivela improvvisamente un enorme vantaggio. Il fatto che vaghino da secoli, che abbiano dovuto adattarsi a sempre nuovi uomini e nuove condizioni li rende, in un'epoca di rapidissime trasformazioni e di traffici velocissimi, superiori a coloro che sanno muoversi soltanto sulla loro

terra»<sup>19</sup>. Viceversa, la fanatica chiusura nazionale porta allo spopolamento, alla limitazione, all'impoverimento, all'indebolimento; dunque, in ultima analisi, è antinazionale.

Ancora durante la Seconda guerra mondiale, tra il 1942 e il 1943, il bavarese Oskar Maria Graf, che allora viveva in esilio a New York, concepisce un romanzo futurologico notevole sotto molti aspetti, che inizialmente reca diversi titoli – tra gli altri, *Die Eroberung der Welt* – e nella seconda edizione *Die Erben der Untergangs*. Qui la catastrofe totale, la *tabula rasa* dell'esperienza negativa, è il presupposto di un ordine mondiale cosmopolita.

La disperazione e un orrore senza pari sospinsero altre schiere vaganti [...] lentamente, come in un favo, milioni di paria di tutti i paesi invadevano le infinite pianure dei continenti. Cosa aveva detto tanto, tanto tempo prima un uomo deriso da tutti? «Fame, mani e terra ci sono! Tutte e tre ci sono date dalla natura!». Accadde qualcosa di decisivo: i salvati erano tornati alla terra che da sempre ospita ogni inizio! E di colpo la loro patria era diventata il mondo intero!<sup>20</sup>

Graf, che si definisce «socialista religioso», vagheggia un cattolicesimo nello stesso tempo democratico e cosmopolita: «Nel crollo e nella dissoluzione anche il cattolicesimo si era trasformato profondamente, perdendo i suoi caratteri più strettamente ecclesiastici e dogmatici. In piena antitesi con il passato ora i fedeli eleggevano direttamente il papa, i vescovi e i preti, scegliendoli all'interno della loro comunità»<sup>21</sup>. Nella sua citazione preferita dal saggio di Tolstoj su *Cristianesimo e patriottismo* si riflette la posizione di Oskar Maria Graf: «se gli uomini finalmente capissero che non sono figli di qualche patria, ma figli di Dio!». E in un altro passo si legge: «Il mondo deve diventare provinciale; solo allora diventerà umano»<sup>22</sup>.

Dunque, già solo a Monaco, non c'è un unico cosmopolitismo, ma ce ne sono molti; più precisamente, cosmopolitismi che si mescolano con tradizioni locali, etniche, religiose e nazionali.

Non è un caso che questi tre scrittori cosmopoliti radicati a Monaco siano stati (costretti a diventare) scrittori in esilio: le fondamenta della Monaco cosmopolita non sono state poste a Monaco, ma in esilio, in un'epoca nella quale a Monaco, diventata la capitale anticosmopolita del nazismo, aveva preso avvio il delirio razzista organizzato dallo stato. La Monaco cosmopolita simboleggia il ricordo istituzionalizzato di tutto questo, simboleggia il cambiamento di prospettiva. È la Monaco che ha una coscienza storica, una Monaco che vive nella frattura con il proprio passato, che crea la propria identità a

partire dalla discontinuità della propria storia. La Monaco cosmopolita si pone a una distanza riflessiva da sé medesima, traendo da ciò la sua viva attenzione per il mondo; per questo saluta e celebra la ricchezza delle 180 nazioni che convivono nella città, la costituiscono, la fanno rilucere.

Cosa significa, allora, sguardo cosmopolita? Non l'aurora della fratellanza universale dei popoli, non l'alba della repubblica mondiale, non uno sguardo liberamente fluttuante sul mondo, e neppure un amore imposto nei confronti dell'altro. Il cosmopolitismo non è nemmeno un elemento sostitutivo del nazionalismo e del provincialismo, e non lo è per il semplice motivo che l'idea dei diritti umani e quella della democrazia necessitano di un terreno nazionale. Sguardo cosmopolita significa che in un mondo di crisi globali e di pericoli generati dalla civiltà le vecchie distinzioni tra dentro e fuori, nazionale e internazionale, noi e gli altri perdono il loro carattere vincolante e che per sopravvivere c'è bisogno di un nuovo realismo, un realismo cosmopolita.

Questo libro è nato nel contesto di uno strettissimo rapporto di dialogo e scambio di idee con Daniel Levy e Natan Sznaider, che mi hanno fornito numerosi spunti e hanno sempre discusso con commenti molto stimolanti i miei abbozzi. Perciò qui vengono presentati anche i risultati del nostro comune progetto di ricerca sulla "modernizzazione riflessiva", finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft<sup>23</sup>. Questo progetto di ricerca è esso stesso un esempio di ciò di cui questo libro tratta: Daniel Levy insegna sociologia alla State University di New York, Stonybrook, Natan Sznaider è professore all'Academic College di Tel Aviv e io insegno a Monaco e Londra. Senza questo contesto di esperienza e cooperazione che travalica i confini – e che include anche Michael Pollak, sociologo e opinionista di New York, e numerosi altri colleghi della London School of Economics and Political Science – questo libro non sarebbe stato possibile. Anche Edgar Grande, Boris Holzer e Angelica Pofertl mi hanno offerto per alcuni capitoli commenti scrupolosi e molto stimolanti. Infine, questo libro ha tratto grande profitto dal fatto che contemporaneamente Elisabeth Beck-Gernsheim abbia scritto sul nostro tema il suo *Wir und die Anderen*. Come documenta il volume *Entgrenzung und Entscheidung* (curato da Christoph Lau e da me), il presente lavoro è parte di un più ampio progetto di ricerca.

La Volkswagen-Stiftung ha offerto un enorme contributo a questo libro – anche per questo le va il mio sentito ringraziamento.