

Francesco Camboni

**La solidarietà come
concetto filosofico**

I. INTRODUZIONE

L'obiettivo del presente articolo è di delineare una rassegna dei principali usi normativi del concetto di solidarietà in ambito teorico-morale e filosofico-politico.

L'opportunità di questo compito è motivata da almeno due considerazioni: in primo luogo, alcuni studiosi hanno osservato che gli usi politici e retorici del termine "solidarietà" sono cresciuti negli ultimi due decenni e, ancor più significativamente, sembrano trasversali rispetto alle discrepanze ideologiche dei partiti politici tradizionali. Infatti, sebbene storicamente il richiamo alla solidarietà abbia avuto più fortuna e impiego nelle dottrine e nelle politiche socialiste, se ne può rintracciare il riferimento anche nelle agende politiche conservatrici o nazionaliste o nelle campagne razziste (Blais 2007; Giubboni 2012; Scholz 2015). In altre parole, un numero crescente di attori politici, che include anche i movimenti per i diritti civili e istituzioni sovranazionali come l'UE, si richiama all'idea di solidarietà, che tuttavia sembra rimandare a soggetti e implicazioni normative di volta in volta distinte, o addirittura contrapposte; si pensi, per esempio, al contrasto tra il provincialismo caratteristico del modello di solidarietà difeso da gruppi e partiti nazionalistici, da un lato, e l'ideale cosmopolitico e per definizione transnazionale di solidarietà, dall'altro. Dalla molteplicità di usi linguistici del termine "solidarietà", tuttavia, non segue che il concetto di solidarietà sia per ciò stesso intrinsecamente contestabile (*essentially contested*), ovvero privo di alcuna utilità analitica. Al

contrario, una geografia degli usi concettuali della nozione di solidarietà potrebbe rivendicare il pregevole vantaggio di fornire strumenti analitici utili a orientarsi nei contesti politici in cui viene impiegato il termine.

In secondo luogo, la singolare fortuna della solidarietà come concetto filosofico motiva l'interesse per un'esplorazione più accurata della sua utilità analitica. Infatti, se è filologicamente corretto ricondurre il concetto moderno di solidarietà alla *fraternité* giacobina (Stjerno 2004, 26-30; Giubboni 2012, 527-531)¹, e prendendo in considerazione la vastità della letteratura filosofica sulle idee di *liberté* ed *égalité* che completano la triade rivoluzionaria (Carter 2001; Carter, Kramer e Steiner 2007), la differenza di fortuna e di interesse filosofico tra di esse non può non destare una certa sorpresa (Munoz-Dardé 1999; Gould e Scholz 2007; Ferrara 2008)². In prima battuta, si potrebbe suggerire che tale divario sia motivato, almeno in parte, dalla priorità storica della sociologia sulla filosofia in merito alla trattazione scientifica del concetto di solidarietà, riconducibile innanzitutto agli studi sociologici di Comte e Durkheim. Una traccia esplicativa complementare alla prima potrebbe riferirsi alla frequente confusione sia linguistica, sia concettuale tra la solidarietà e altre attitudini prosociali (*other-regarding attitudes*), come l'altruismo e la simpatia, che hanno goduto di maggiore considerazione da parte dei filosofi morali (Singer 2015; Lecaldano 2013). Del resto, seppur con l'illustre eccezione del marxismo, sembra arduo identificare una tradizione di filosofia sociale, politica o morale che assegni un

¹ Evidentemente, il rapporto di derivazione della solidarietà dalla fraternità non implica una sinonimia tra i due termini, né un'identificazione tra i concetti corrispondenti. Wildt (1999) osserva che la costituzione provvisoria dell'associazione internazionale dei lavoratori, risalente al 1864, distingue la fraternità universale, abbracciante i lavoratori di tutto il mondo, dalla solidarietà sussistente tra i lavoratori connazionali in lotta per interessi e obiettivi più specifici. Nondimeno, alcuni autori sembrano impiegare i due termini come sinonimi; per esempio, la funzione che Rawls (1971) assegna alla fraternità, ovvero di ispirare le richieste del principio di differenza e le attitudini soggettive corrispondenti, sembra ampiamente riconducibile al concetto di solidarietà civica, che verrà introdotto nel seguito dell'elaborato. Sul rapporto tra giustizia e fraternità in Rawls, si vedano Munoz-Dardé (1999), Wildt (2007) e Laitinen e Pessi (2014, 14-15).

² A questo proposito, Bayertz (1999, 3) rileva che l'ambiguità della nozione di solidarietà, diversamente da quella dei concetti di libertà ed eguaglianza, non è riconducibile a una molteplicità di *teorie* alternative. In accordo con questa osservazione, Pensky (2008, 1) qualifica il concetto di solidarietà come *undertheorized*.

ruolo centrale alla nozione di solidarietà; sotto questo aspetto, mi sembra significativo che la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* non annoveri una voce dedicata al concetto di solidarietà. Infatti, gli studi storici che hanno tentato di identificare le principali tradizioni sulla solidarietà si riferiscono principalmente alla teoria sociale, ai nazionalismi e alla dottrina sociale cattolica, ma raramente a tradizioni filosofiche (Stjerno 2004). Tuttavia, nell'ultimo decennio si è registrato un cospicuo quantitativo di pubblicazioni di rilievo sul concetto di solidarietà, di carattere sia empirico, sia storico, sia filosofico. In quanto segue, mi riferirò principalmente, seppur non esclusivamente, a quest'ultimo insieme di studi.

2. ANTEFATTO: LA SOLIDARIETÀ SOCIALE COME CONCETTO SOCIOLOGICO

Numerosi studiosi convengono nel rilevare una compresenza di elementi sia descrittivi, sia normativi all'interno del concetto di solidarietà (Bayertz 1999; Pensky 2008; Tuomela 2013; Laitinen e Pessi 2014; Scholz 2015). Secondo Tuomela, questa ambiguità può essere messa in luce richiamandosi all'istituto giuridico romano dell'*obligatio in solidum*, recepito dal codice civile napoleonico del 1804 come l'obbligo in forza del quale i cofirmatari di un debito sono «tutti tenuti reciprocamente gli uni per gli altri all'adempimento, ognuno essendolo per l'intero» (Giubboni 2012, 530). In accordo con questa accezione legale, pertanto, la solidarietà indicherebbe sia la caratteristica che attribuisce *solidità* a un gruppo, sia il tessuto normativo dell'insieme di *obbligazioni* che ne vincola i membri. Corrispondentemente, Laitinen e Pessi rilevano che del concetto di solidarietà sono possibili *usi* sia descrittivi, sia normativi (Laitinen e Pessi 2014); da un lato, infatti, esso può essere impiegato in ambito psicologico e sociologico per descrivere microfenomeni come motivazioni e azioni, oppure macrofenomeni come l'ordine sociale o la cooperazione di un collettivo. Dall'altro lato, uno degli usi normativi più filosoficamente interessanti del concetto di solidarietà è di contrapposizione, oppure complementarità, alle richieste del principio di giustizia «liberale», che si riferiscono innanzitutto alla non interferenza tra spazi di azione individuali (Scholz 2015, 726). Mi sembra analiticamente utile formulare una questione epistemologica sulla solidarietà, articolandola come segue: in primo luogo, occorre stabilire se tale ambiguità riguardi soltanto gli *usi* oppure anche *elementi* descrittivi e normativi del concetto e,

nel secondo caso, se essa sia propriamente *intrinseca* a esso, o sia descrivibile nei termini di un «esito sfortunato di una *storia* di fraintendimenti» (Pensky 2008, 1, corsivo mio)³.

Gli usi filosofici del concetto di solidarietà non sono soltanto storicamente posteriori alla definizione del *framework* durkheimiano⁴, ma sono non di rado anche concettualmente riconducibili a esso, in particolare in relazione alla nozione di solidarietà *sociale*. Il significato sociologico della solidarietà, come è noto, differisce profondamente dall'uso comune del termine. Quest'ultimo, secondo Rosati, può essere ricondotto al modello di etica della responsabilità delineato da Weber, che «presuppone rapporti di reciprocità e d'interazione quasi *faccia a faccia*, e in ogni caso limitati alla solidarietà *inner-group*, sulla base di una definizione del gruppo in termini di omogeneità religiosa» (Rosati 2001, 21, corsivo mio). Dal punto di vista sociologico, invece, Durkheim (1984) osserva che le società moderne sono caratterizzate da una struttura di integrazione che non presuppone rapporti interpersonali, che tengono insieme soltanto le comunità tradizionali, bensì esibisce un modello di solidarietà istituzionalizzata e anonima. Per esprimere questa differenza qualitativa, come è noto, Durkheim introduce la distinzione e la transizione da una solidarietà *meccanica* a una solidarietà *organica*. La chiave esplicativa risiede nella combinazione delle nozioni di coscienza collettiva e di divisione del lavoro, i cui livelli di intensità sono inversamente proporzionali; in altre parole, *meno* differenziata è la divisione del lavoro interna a una società, *più* forte e coerente è la coscienza collettiva che ne convoglia le convinzioni morali condivise. Dal punto di vista empirico, la causa principale della divisione del lavoro è identificata da Durkheim nell'espansione demografica, la quale ha reso necessaria l'interazione tra gruppi clanici fino ad allora separati, e perciò la compensazione dei «vuoti morali» tra questi sussistenti: la divisione del lavoro, in questo

³ Preciso che la posizione espressa dalla citazione di Pensky non coincide con quella difesa dall'autore, il quale al contrario sostiene che tale compresenza di aspetti descrittivi e normativi sia qualificabile nel senso di una «tensione dialettica di cui ci si può avvalere per un uso altamente produttivo» (Pensky 2008, 1).

⁴ Alcuni studiosi hanno sostenuto che la teoria sociale di Durkheim esibisca elementi e motivi di derivazione rousseauiana (Cladis 2003; Scholz 2008). Sebbene tale ipotesi sia plausibile, essa è di interesse storico più che teorico, pertanto non la discuterò più estesamente nel presente elaborato.

senso, comporta la creazione di una “densità morale” che renda possibile la coesistenza tra tali gruppi (Giddens 1978, 23-24)⁵.

Al di qua della transizione evolutiva, pertanto, Durkheim descrive un modello di integrazione sociale che si esaurisce nel consenso morale generalizzato, contestualmente al quale, da un lato, la dimensione soggettiva è solo rudimentalmente individuata, in quanto essa non si è ancora differenziata dalla coscienza collettiva e, dall'altro, la connessione tra i membri del gruppo e la collettività è soltanto *estrinseca*, ovvero meccanica. L'esito del processo di evoluzione sociale mediato dalla divisione del lavoro, invece, produce una crescente *interdipendenza* tra persone sempre più individuate e, perciò, «la solidarietà organica non presuppone affatto la somiglianza, bensì proprio lo sviluppo di *differenze* tra gli individui» (ivi, 23); in accordo con questa osservazione, un'altra chiave di lettura della transizione evolutiva risiede nella relazione tra coscienza collettiva e individuo (Stjerno 2004, 33-36; Ferrara e Rosati 2005, 27). Infatti, affinché la divisione del lavoro produca solidarietà nelle società moderne, deve essere soddisfatta la condizione che gli individui abbiano eguali opportunità di sviluppare le proprie capacità e di occupare posizioni sociali commisurate a esse. Come osserva Stjerno (2004, 34-35), Durkheim non assegna a tale requisito di mobilità sociale soltanto un carattere funzionale, ma anche un argomento morale la cui conclusione è che la giustizia sociale è condizione necessaria di ogni forma di solidarietà. Questa ambiziosa affermazione, che verrà rielaborata da Habermas a distanza di un secolo, conferma che la concezione durkheimiana della solidarietà non avanza soltanto pretese descrittive, ma anche normative. A questo proposito, Liedman (2002) sottolinea che Durkheim ambiva ad assimilare le scienze morali al modello epistemologico delle scienze naturali, basato sulla formulazione di leggi e previsioni; conseguentemente, non sembrerebbe appropriato attribuire a Durkheim una concezione squisitamente descrittiva della sua teoria sociale. Un autorevole sociologo neodurkheimiano come Rosati, del resto, dichiara di assumere una prospettiva che ambisce a formulare anche tesi normative, pur riconoscendo che «non *tutta* la tradizione sociologica ha considerato il problema della solidarietà dal punto di vista normativo [ovvero] del “dover essere”» (Rosati 2001, 80, corsivo mio).

⁵ A questo proposito, come sottolinea Giddens (1978, 24), Durkheim si serve dell'analogia naturalistica pseudodarwiniana per cui «fra gli animali, una crescita della densità della popolazione conduce alla specializzazione delle funzioni, cosicché specie differenti sono in grado di coesistere».

2.1 Approcci filosofici alla solidarietà sociale

Significativamente, la definizione di solidarietà sociale proposta da Scholz (2008) mostra elementi di evidente derivazione durkheimiana. Il concetto di solidarietà sociale, infatti, «is a measure of the interdependence among individuals within a group» (Scholz 2008, 21), ed è caratterizzato dalla compresenza della coesione empirica e dei vincoli normativi sussistenti tra di essi. A questo proposito, tuttavia, mi sembra pertinente rilevare una distinzione tra le definizioni del concetto di solidarietà sociale in Scholz (2008) e Scholz (2015), che chiamerò rispettivamente *S'* e *S''*:

S': la solidarietà sociale è una relazione principalmente descrittiva, e soltanto secondariamente normativa, che descrive la coesione di un gruppo e *implica* il riferimento a obbligazioni tra i suoi membri (Scholz 2008, 21);

S'': la solidarietà sociale è una relazione che, come concetto descrittivo, indica la coesione di un gruppo e *può implicare o meno* obbligazioni tra i suoi membri; come concetto normativo, invece, essa si riferisce alle obbligazioni di una relazione morale (Scholz 2015, 725).

Mi sembra che, pur convenendo che la coesione sia una condizione necessaria della solidarietà sociale, *S'* e *S''* non siano né pienamente coincidenti, né del tutto chiare. In primo luogo, infatti, mi sembra che il riferimento a obbligazioni costituisca una condizione necessaria del concetto di solidarietà sociale soltanto in *S'*, mentre *S''* implicherebbe che possano darsi forme di solidarietà sociale anche in assenza di obbligazioni tra i membri del gruppo. In secondo luogo, credo che né *S'* né *S''* definisca in modo chiaro e distinto la relazione tra gli aspetti descrittivi e quelli normativi del concetto di solidarietà sociale; in particolare, Scholz non spiega se la priorità assegnata da *S'* ai primi sui secondi sia di carattere logico o cronologico: a questo proposito, tuttavia, l'affermazione che «the cohesion of the group or the sense of community by and large dictate the types of obligations found in social solidarity» (Scholz 2008, 21) sembra inclinare a favore della prima interpretazione. In *S''*, invece, non è chiaro se Scholz distingua tra due *concetti* di solidarietà sociale o tra *usi* descrittivi e normativi dello stesso concetto di solidarietà sociale. Infine, annoto che in *S''* gli aspetti normativi considerati rilevanti per le relazioni solidali siano esplicitamente qualificati come *morali*; si tratta di un elemento cruciale per la concezione della solidarietà politica difesa da Scholz (2015), su cui tornerò nel paragrafo seguente.

Come opportunamente evidenziato da Kolers (2016, 5), Scholz impiega il concetto di solidarietà sociale in *contrapposizione* al concetto di solidarietà politica, e soffermarsi brevemente su tale relazione consentirebbe di fare chiarezza sulla prima nozione. Secondo Scholz, infatti, mentre le obbligazioni caratteristiche della solidarietà politica sono specificamente incentrate sulle lotte alle ingiustizie e *volontariamente* assunte dai partecipanti, i vincoli intercorrenti tra membri in solidarietà sociale riguardano svariati aspetti della vita comunitaria e possono essere imposti anche in *assenza di consenso unanime*. Sulla base di questa distinzione, relativa sia ai contenuti delle obbligazioni solidali, sia al rapporto tra il collettivo e la coscienza individuale, Kolers osserva che è plausibile ricondurre lo scetticismo della tradizione liberale verso la solidarietà sociale all'accezione "comunitarista" del concetto, caratterizzata dal «fundamentally illiberal commitment to the existence of antecedent groupings and an irrationalist politics based on fellow-feeling» (Kolers 2016, 4). Come cercherò di mettere in luce nel prossimo paragrafo, la concezione di solidarietà politica proposta da Kolers differisce significativamente da quella difesa da Scholz; nondimeno, entrambi concordano su questa distinzione tra solidarietà sociale e solidarietà politica.

Inoltre, Scholz (2008, 21-22) delinea un rudimentale spettro di forme di solidarietà sociale alle cui estremità si trovano, rispettivamente, i membri di una famiglia e la folla di individui che condividono soltanto l'obiettivo di guadagnarsi un posto a sedere sull'autobus. I criteri attraverso cui i gruppi vengono collocati all'interno dello spettro sono l'interdipendenza e il grado di condivisione di interessi e obiettivi. Tuttavia, mi sembra poco plausibile qualificare come solidale la relazione tra i passeggeri alla fermata dell'autobus, dato che la circostanza che la disponibilità di un certo bene non sia sufficiente a soddisfare tutti gli individui che condividono l'interesse verso di esso sembra motivare, *prima facie*, un atteggiamento *esclusivamente* competitivo. Si potrebbe obiettare che alcuni individui potrebbero cooperare per accrescere le probabilità di assicurarsi un posto a sedere, per esempio dividendosi e disponendosi in prossimità dei probabili punti di apertura delle portiere dell'autobus; tuttavia, in questo caso la relazione solidale riguarderebbe soltanto *alcuni* degli individui che condividono l'interesse verso un posto a sedere, e più precisamente coloro che cooperano per conseguirlo. Pertanto, la sola circostanza di condividere un interesse verso un certo bene non è una condizione sufficiente per la solidarietà sociale. D'altro canto, sembra plausibile prendere sul serio l'ipotesi che la cooperazione costituisca una condizione

necessaria della solidarietà sociale, e nel seguito mi soffermerò sul modello di Rehg (2007), che sviluppa questa traccia.

Lo spettro delineato da Rehg⁶ si basa su due criteri, ovvero il *rapporto* tra beni comuni e beni individuali, da un lato, e la *distribuzione* delle competenze interpretative rilevanti per qualificare un certo bene come “comune”, dall’altro. In altre parole, Rehg propone di distinguere tra forme di solidarietà sociale in funzione del tipo di bene comune che implicano e delle procedure epistemiche attraverso cui tale bene viene interpretato come comune. Pertanto, in prima battuta il metodo seguito da Rehg sembra procedere *dal* tipo di bene comune *alla* forma di solidarietà (Rehg 2007, 8).

A una estremità dello spettro, alle concezioni individualistiche del bene comune, secondo cui il bene comune è scomponibile nella somma dei beni individuali di coloro che ne godono, corrisponde la forma di solidarietà esibita dalle associazioni strumentali volontarie (*voluntary instrumental associations*: da ora in avanti, *VIA*). Le *VIA* sono *gruppi intenzionali*, ovvero insiemi di individui che si associano deliberatamente per ottenere benefici che non potrebbero procurarsi con le proprie sole risorse. Conseguentemente, tali associazioni implicano una *convergenza* di interessi individuali verso beni conseguibili *soltanto* tramite la cooperazione. Tra le occorrenze di *VIA* si possono senz’altro annoverare le coalizioni politiche, le multiproprietà immobiliari (Rehg 2007, 10) e, mi pare, almeno alcune forme di associazione per delinquere, per esempio un gruppo di banditi che pianifica di rapinare una banca; a questo proposito, se è corretta l’affermazione di Rehg secondo cui le *VIA* esibiscono aspetti caratteristici delle relazioni solidali, come la coesione e la cooperazione, e se è vero che almeno alcune forme di associazione per delinquere configurano forme di *VIA*, allora è plausibile concludere che almeno alcune forme di associazione per delinquere esibiscono aspetti caratteristici delle relazioni solidali⁷. Sotto questo aspetto, vorrei aggiungere due ulteriori

⁶ William Rehg è un filosofo di formazione habermasiana, autore di un importante saggio sull’etica del discorso (Rehg 1994) e curatore dell’edizione inglese di *Faktizität und Geltung*, pubblicata nel 1996. Pensky (2008, 178) lo ha descritto come «l’interprete più lucido dell’etica del discorso».

⁷ In questo contesto ho preferito non prendere in considerazione forme di criminalità organizzata, che sono assai più complesse delle forme di associazione per delinquere e pertanto richiederebbero uno studio più approfondito. Tuttavia, la natura e la funzione degli aspetti solidali delle relazioni mafiose potrebbero costituire un interessante tema di

considerazioni: in primo luogo, se la mia argomentazione è corretta e fondata, allora segue anche che la solidarietà sociale non implica il riferimento a criteri morali (Tuomela 2013, 243). In secondo luogo, si potrebbe suggerire di integrare la tesi platonica secondo cui la giustizia è una condizione necessaria per realizzare un piano di azione collettiva perfino per un gruppo di banditi, aggiungendo che è una condizione necessaria *anche* la forma di relazione solidale espressa da *VIA*⁸. Come cercherò di mettere in luce nel paragrafo successivo, infatti, la relazione tra i concetti di giustizia e solidarietà costituisce uno dei temi più discussi in ambito di filosofia politica e morale.

Quanto al primo criterio di definizione dello spettro, ovvero il rapporto tra beni comuni e beni individuali, Rehg osserva che i membri di *VIA* non sono interessati al benessere che gli altri ricavano dall'associazione, ma soltanto alla circostanza che non siano così insoddisfatti da uscirne; del resto, in questo contesto i beni comuni sono "comuni" soltanto in senso individualistico. In merito al secondo criterio, ovvero la distribuzione delle competenze epistemiche, Rehg rileva che in *VIA* i contenuti materiali del bene comune devono essere sufficientemente trasversali da consentire una convergenza degli interessi autocentrati dei partecipanti, ma non troppo specifici; per esempio, è sufficiente che gli studenti che condividono una multiproprietà per le vacanze siano accomunati dall'interesse per un posto per le vacanze, ma non è necessario che concordino su una concezione di vacanza soddisfacente. Dal carattere atomistico di *VIA* segue come corollario che l'autorità più competente circa il grado di realizzazione del bene comune sia il singolo individuo che vi partecipa.

All'estremità opposta dello spettro, invece, Rehg assegna i cosiddetti «irreducibly social goods» (Taylor 1990). Come rileva Rehg, l'analisi di Murphy (2005) mette efficacemente in luce l'ambivalenza di tale nozione, dal mo-

ricerca sia sul piano sociologico (Gambetta 2009), sia sul piano della filosofia sociale e morale. Come ha osservato Salvatore Lupo, infatti, le transazioni mafiose implicano «la costruzione di un complesso sistema di regolamenti interni, codici e codicilli, che vale a sancire la *solidarietà* interna della cosca o famiglia mafiosa» (Lupo e Savatteri 2010, corsivo mio).

⁸ «Credi che uno Stato, un esercito, o i briganti, o i ladri, o una banda qualsiasi di malfattori, nella misura in cui si accingono a compiere insieme un'impresa disonesta, potrebbero riuscire se si danneggiassero a vicenda? [...] Si è detto che gli uomini giusti si rivelano migliori, più sapienti e più capaci di agire, mentre gli ingiusti non sono in grado di realizzare nulla tra loro» (Platone, *Rep.* I, 351c-352b).

mento che l'enunciato «lo stato di cose x è un bene irriducibilmente sociale per il gruppo y» può essere interpretato in un duplice senso, a seconda che la proprietà di essere irriducibilmente sociale venga assegnata allo stato di cose x o al gruppo y. La prima interpretazione è più debole e meno controversa, e si riferisce alla condizione per cui

for x to be irreducibly social is, roughly, for x to involve more than one person (that is the “social” part), and for x not to be divisible into two or more states of affairs that do not include all of the persons involved in x (that is the “irreducible” part) (Murphy 2005, 150).

In altre parole, se lo stato di cose x non può ridursi a due o più stati di cose «asocial» (*ibidem*), allora x è un bene irriducibilmente sociale. Secondo Murphy, l'amicizia e la comunità sono esempi non controversi di beni irriducibilmente sociali intesi in questa accezione debole. La seconda interpretazione, invece, è più ambiziosa, e pretende che il *soggetto* che beneficia dello stato di cose x sia irriducibilmente sociale, ovvero più ampio di un solo individuo e non scomponibile in parti che contengano soltanto un individuo. Murphy difende una concezione aggregativa dei beni comuni, secondo cui si danno beni irriducibilmente sociali in senso debole, ma non in senso forte; Rehg, al contrario, vuole mostrare che esistono anche beni irriducibilmente sociali in senso forte, e che corrispondono alle solidarietà irriducibilmente sociali del mondo della vita (*irreducibly social lifeworld solidarities*: da ora in avanti, *ISLS*), che definiscono l'estremità destra dello spettro.

L'esempio più efficace di *ISLS*, secondo Rehg (2007, 12), è costituito dagli sport di squadra, il cui bene comune è anche irriducibilmente sociale in senso forte; in primo luogo, infatti, gli obiettivi di una squadra sono predicati di un collettivo *in quanto* soggetto distinto e irriducibile alla somma dei suoi membri. In secondo luogo, i beni comuni di *ISLS* condizionano il perseguimento di beni individuali, ovvero hanno efficacia in ambito deliberativo; per esempio, se uno di due coniugi deve decidere se accettare o meno un'offerta di lavoro, deve tenere in conto il bene comune suggellato dal matrimonio come elemento che contribuisce a determinare ciò che conta come realizzazione individuale. Conseguentemente, rispetto a *VIA*, in *ISLS* si configura un'*inversione* dell'ordine logico di determinazione materiale tra beni comuni e beni individuali. Relativamente al secondo criterio di definizione dello spettro, Rehg osserva che, rispetto a *VIA*, l'azione collettiva di un soggetto irriducibilmente sociale implica un livello di integrazione più spesso (*much thicker*) circa la

determinazione del concetto di bene comune; pertanto, più si specificano e “sintonizzano” le aspettative di comportamento e le concezioni di valore, più la posizione dell’associazione si avvicina all’estremità destra dello spettro⁹.

Il modello delineato da Rehg, pertanto, sembra assegnare a ogni forma di solidarietà sociale inclusa all’interno dello spettro due condizioni necessarie, ovvero la coesione del gruppo¹⁰, che era già stata rilevata in entrambe le definizioni ascrivibili a Scholz (*S’* e *S’’*), e la cooperazione orientata alla produzione di beni comuni¹¹.

2.2 La solidarietà oltre la solidarietà sociale: la cooperazione civica, politica e cosmopolitica

In ambito filosofico-politico, il dibattito recente sulla solidarietà si è articolato principalmente su due livelli di questioni, ovvero il rapporto tra solidarietà ed equità e il rapporto tra solidarietà e giustizia. Le nozioni di solidarietà civica, politica e cosmopolitica acquisiscono senso e utilità analitica soltanto all’interno di quest’orizzonte tematico.

La solidarietà civica, secondo la definizione di Scholz (2015, 731), esprime la *relazione tra cittadini e istituzioni governative* in funzione dell’obbligo da parte della comunità politica di tutelare i propri membri da certe vulnerabilità sociali, per esempio l’emarginazione o l’esclusione dalla sfera pubblica. Il welfare state è il principale dispositivo istituzionale attraverso cui l’UE implementa questo modello associativo attraverso programmi di redistribuzione di risorse, per assicurare che tutti i cittadini dispongano dei beni primari per condurre una vita dignitosa e poter partecipare alla vita politica¹². Sotto questo aspetto, come osservano Lai-

⁹ Smith (2014) osserva che se, per un verso, lo spettro di Rehg esibisce senz’altro caratteristiche pregevoli, come l’enfasi sulla produzione congiunta di beni comuni, per l’altro verso non è operazione semplice collocarvi le relazioni tra colleghi e lavoratori, che una *teoria* della solidarietà deve poter spiegare esaurientemente.

¹⁰ «Solidarity involves a kind of *group cohesion* based on the recognition of a common good» (Rehg 2007, 7, corsivo mio).

¹¹ «We must clarify the ways in which groups pursue and achieve goods together, typically through sociocultural practices of various sorts that involve modes of *cooperative activity*» (ivi, 9, corsivo mio).

¹² Come rileva Scholz (2015, 731) negli ultimi anni si è registrato un crescente interesse intorno agli usi del concetto di solidarietà civica in ambito *bioetico*; alcune di tali questioni riguardano, per esempio, la distribuzione dei servizi sanitari e la sanità pubblica

تين e Pessi (2014, 7), la solidarietà civica può essere qualificata principalmente come una *virtù delle istituzioni*, in accordo con la concezione della solidarietà propugnata dalla tradizione social-democratica. Tuttavia, dal momento che la solidarietà civica così intesa viene implementata attraverso procedure quali, tipicamente, la tassazione progressiva, sembra plausibile considerare anche le *motivazioni dei contribuenti* come condizioni necessarie del carattere genuinamente solidale di tali politiche sociali. Con le parole di Sangiovanni, infatti,

how, we might wonder, should we view someone who feels no particular degree of commitment to his or her state, or to other citizens and residents *qua* citizens and residents, someone who merely complies with law, but would happily pay lower taxes and be done with the welfare state (on which they do not depend)? (Sangiovanni 2015, 355).

La risposta di Sangiovanni è che un'attitudine simile si potrebbe considerare non soltanto non solidale, ma perfino *antisolidale*, dal momento che tale cittadino mostrerebbe di non avere contezza della misura in cui la qualità della propria vita dipenda dal contributo di altri. Pertanto, secondo Sangiovanni il mero soddisfacimento delle richieste del welfare state non è affatto condizione sufficiente di un comportamento solidale, che implica, dalla prospettiva dell'agente, la disposizione ad agire in modo solidale e a condividere il destino di coloro con cui entriamo in solidarietà – nella fattispecie, con i contribuenti meno talentuosi che rendono possibile la prosperità dei più talentuosi. Mi sembra pertinente evidenziare che anche la concezione di Sangiovanni della solidarietà come azione congiunta implica *interdipendenza* tra i membri del collettivo, che costituisce una delle condizioni necessarie della solidarietà organica descritta da Durkheim.

Kolers (2016, 2-3) ha espresso una dura critica nei confronti dei discepoli e degli studiosi di Rawls che hanno utilizzato il termine “solidarietà” per indicare esclusivamente l'attitudine conforme alle richieste del welfare state, senza riguardo per le sfide poste dalle disuguaglianze:

even more explicitly than Rawls, this approach gives up on the solidarity that mans the barricades in favor of the “solidarity” that files the tax return.

(Prainsack e Buyx 2012). Nondimeno, di recente sono stati pubblicati anche alcuni contributi sull'opportunità dell'uso del concetto di solidarietà *morale* in ambito bioetico, in risposta all'importante articolo di Ter Meulen (2015).

Whereas Locke's contractors delegate their right to punish, Rawls's parties delegate their role in political struggle.

In altre parole, secondo Kolers la nozione di solidarietà civica – o, piuttosto, una *riduzione* della solidarietà politica alla solidarietà civica – comporta un'indebita spolticizzazione della solidarietà. A questo proposito, Habermas ha discusso in diversi contesti la relazione concettuale tra i diritti sociali assicurati dal welfare state e i diritti liberali e di partecipazione politica. Nel sistema dei diritti delineato in Habermas (1992),

solo i diritti politici di partecipazione attiva fondano per davvero la posizione giuridica riflessiva, autoreferenziale del cittadino. I diritti negativi di libertà e i diritti sociali di ripartizione, invece, possono essere concessi in forme paternalistiche. Stato di diritto e stato sociale sono immaginabili, in linea di principio, anche senza democrazia.

In altre parole, tra i diritti liberali e sociali e la democrazia vi è un nesso empirico, ma non concettuale, poiché essi possono non solo essere erogati paternalisticamente dallo stato, ma anche indurre il cittadino a goderne privatamente ritirandosi dall'attività politica. Sulla base di queste considerazioni, Petrucciani (2003, 226) conclude che secondo Habermas i diritti sociali sono legittimi

non in quanto fine a se stessi, ma piuttosto in quanto precondizioni per il pieno esercizio di tutti gli altri diritti. Per Habermas, si potrebbe dire quindi: il fine della società non è la giustizia sociale, ma essa è, in qualche misura, imprescindibile in quanto condizione della democrazia.

In realtà, in una pubblicazione successiva Habermas sembra contraddire esplicitamente l'interpretazione di Petrucciani, affermando che i diritti sociali,

che devono garantire a ciascuno pari opportunità nel perseguimento degli scopi privati di vita e una complessiva tutela giurisdizionale sul piano individuale, hanno con tutta evidenza un valore intrinseco. Ciò significa, tra l'altro, che non sono riducibili al loro valore strumentale in funzione di una formazione democratica della volontà (Habermas 1996a, 220).

Per gli obiettivi del presente articolo, tuttavia, non è tanto rilevante la controversia interpretativa riguardante l'evoluzione della concezione habermasiana del valore dei diritti sociali, quanto la preoccupazione che l'e-

rogazione di diritti sociali possa anestetizzare, per dir così, l'interesse del cittadino a esercitare i propri diritti politici. Mi sembra che la riflessione di Habermas sia, sotto certi aspetti, *simmetrica e complementare* alla critica di Kolers: se, per un verso, Kolers pone l'accento sull'evenienza che il *contribuente* ritenga di aver esaurito i propri doveri di solidarietà verso gli altri attraverso la dichiarazione dei redditi, Habermas, per l'altro verso, sottolinea il rischio che il *beneficiario* delle prestazioni del welfare state si disinteressi alla vita politica.

Nella vastissima produzione di Habermas in ambito di filosofia politica, è possibile identificare una distinzione tra solidarietà civica e solidarietà cosmopolitica. Quest'ultima nozione è piuttosto controversa, specialmente in merito alla sua giustificazione. In alcuni contesti, infatti, Habermas (1998, 26) sembra riferirsi a essa come a una possibile soluzione a un problema, ovvero alla crescente consapevolezza del carattere globale di alcune minacce – si pensi, per esempio, alla questione ambientale e agli armamenti nucleari –, giustificando le richieste della solidarietà cosmopolitica in termini pragmatici piuttosto che morali (cfr. Scholz 2015, 731). In altri contesti, invece, Habermas sembra intendere il vincolo della solidarietà cosmopolitica in senso esplicitamente morale:

l'obbligo a prestare aiuto nasce dalle sempre più strette interdipendenze della società planetaria. Il mercato mondiale e le comunicazioni elettroniche hanno talmente “concentrato” questa società globale da indurre le Nazioni Unite ad accollarsi [...] una sorta di tutela politica complessiva per la vita su questo pianeta (Habermas 1996b, 102, corsivo mio).

Da questo punto di vista, il senso della «costrizione» invocata dalla citazione precedente sarebbe forse da intendersi nella sua accezione deontologica, come suggerito anche da altri passaggi: «la solidarietà cosmopolitica deve fondarsi soltanto sull'universalismo *morale* rappresentato dai diritti umani» (Habermas 1998, 95-96, corsivo mio)¹³.

¹³ Sotto questo aspetto, la prospettiva di Habermas sembra piuttosto affine a quella difesa da Benhabib: «il progetto della solidarietà postnazionale è un progetto *morale* che trascende i confini degli stati esistenti» (2004, 13, corsivo mio). Sulla dilatazione della solidarietà civica in direzione cosmopolitica, rimando ai pregevoli lavori di Brunkhorst (2005; 2007).

Le richieste della solidarietà cosmopolitica vengono identificate da Habermas nella tutela dei diritti umani e nella prevenzione di conflitti internazionali, ovvero in doveri principalmente negativi. Se, come osserva Scholz (2015, 725), è plausibile assumere che il concetto di solidarietà implichi il riferimento a doveri positivi, la solidarietà cosmopolitica dovrebbe poter giustificare alcuni doveri positivi per poter essere qualificata come “solidarietà”. Inoltre, vorrei rilevare che le richieste della solidarietà cosmopolitica sembrano convergere significativamente, almeno in parte, con i contenuti della giustizia globale: si potrebbe pertanto suggerire che una condizione *necessaria*, ma senz’altro non sufficiente, affinché la solidarietà cosmopolitica non sia ridicibile alla giustizia globale è che essa possa giustificare la richiesta di doveri positivi.

Quest’ultima osservazione consente di introdurre uno dei temi più interessanti riguardanti la solidarietà in filosofia politica, ovvero la sua relazione con la giustizia. Mi sembra utile distinguere almeno quattro concezioni del rapporto tra i concetti di giustizia e solidarietà:

- a) la solidarietà come *sostituto* o *correttivo* della giustizia;
- b) la solidarietà come *complemento* della giustizia;
- c) la solidarietà politica come azione collettiva *strumentale* alla promozione della giustizia;
- d) la solidarietà politica come azione collettiva *vicaria* per conto degli oppressi, prioritaria rispetto alla giustizia.

A. Come osserva Scholz (2015, 726), alcuni degli autori che si occupano delle relazioni tra solidarietà e welfare state (Gearey 2012) sostengono che la solidarietà sia un principio più adeguato della giustizia per esprimere le responsabilità dello stato, oppure che sia un correttivo di possibili disfunzioni o difetti di applicazione del principio di giustizia. In questo contesto, evidentemente, la forma di solidarietà più pertinente e rilevante è la solidarietà civica. Tali autori oppongono un concetto di solidarietà associato a responsabilità collettive e doveri positivi a un principio di giustizia inteso come attinente a diritti individuali e negativi.

B. Habermas condivide con la posizione precedente che i soggetti delle richieste della giustizia sono innanzitutto individui dotati di eguali libertà e diritti di autodeterminazione, mentre la solidarietà riguarda il benessere dei consociati che sono affratellati in una forma di vita intersoggettivamente condivisa.

Tuttavia, egli raggiunge una conclusione, per certi versi, opposta a quella difesa dalla posizione precedente e qualifica la giustizia e la solidarietà come due facce di una stessa medaglia, evidenziandone il reciproco rimando più che la subalternità dell'una sull'altra (Habermas 1991; Rehg 1994; Honneth 1995; Fraser 1986; Pinsky 2008). Secondo Scholz (2015, 727), la connessione habermasiana tra giustizia e solidarietà è implicata dall'affermazione che la condivisione di una forma di vita è una condizione necessaria della giustizia. L'interpretazione di Scholz, assumendo che Habermas si riferisca alla solidarietà civica (2015, 731), mi sembra non tenere debitamente in conto il contesto teorico-*morale* in cui Habermas introduce la tesi del reciproco rimando di giustizia e solidarietà, che costituiscono la radice bifronte della morale¹⁴.

c. La maggior parte degli autori che si occupa di solidarietà politica, specialmente in relazione ai movimenti per i diritti civili, ne formula una concezione strumentale alla lotta contro le ingiustizie¹⁵; per questo motivo, Kolers (2016) qualifica questa concezione della solidarietà come *teleologica*¹⁶. Scholz (2015, 732) definisce la solidarietà politica nei termini di una «relazione morale formata da individui o gruppi che uniscono le forze per promuovere obiettivi comuni attraverso il cambiamento sociale». Analizzando tale definizione, vorrei metterne in evidenza due aspetti: in primo luogo, la qualità morale della solidarietà politica è ridicibile alla qualità morale dei suoi *obiettivi*; in secondo luogo, la solidarietà politica include tra le proprie condizioni necessarie la cooperazione tra coloro che vi partecipano, al contrario della concezione di solidarietà sociale delineata da Scholz e discussa nel precedente paragrafo.

Secondo tali approcci strumentali o teleologici, la solidarietà politica non implica alcuna relazione pregressa tra i membri, come esemplificato dal mo-

¹⁴ Appunto che in alcune pubblicazioni più recenti, Habermas (2012; 2013) ha esplicitamente ritrattato la tesi secondo cui giustizia e solidarietà morale costituiscono due facce della stessa medaglia, poiché tale concezione comporterebbe un'indebita «spolitizzazione» del concetto di solidarietà (Habermas 2013, 34n). In questa sede non posso soffermarmi ulteriormente sulle motivazioni e l'opportunità di tale ritrattazione.

¹⁵ In accordo con queste concezioni, come osservano Laitinen e Pessi (2014, 16), la solidarietà viene qualificata anche come «solidarietà in lotta» (*fighting solidarity*).

¹⁶ Anche la concezione della solidarietà politica difesa da Banting e Kymlicka (2017, 7) sembra riconducibile a tale accezione teleologica: «Solidarity, on our view, is important not so much for its intrinsic value, as a component of individual flourishing or a virtuous life, but for its functional role in motivating compliance with the demands of justice».

vimento dei lavoratori polacchi (*Solidarność*). Sotto questo aspetto, secondo la definizione di Scholz la solidarietà politica si distingue dalla solidarietà sociale, che invece *implica* l'esistenza di gruppi antecedenti.

D. La concezione di Kolers (2014; 2016) condivide la distinzione di Scholz tra solidarietà sociale e politica, ma ambisce a sganciare la qualità morale della solidarietà politica dal riferimento a criteri e principi di giustizia. Kolers, infatti, ritiene che le concezioni teleologiche della solidarietà non ne catturino tutte le condizioni necessarie e sufficienti, e che vi assegnino indebitamente la condizione necessaria del consenso morale sugli obiettivi politici e sui mezzi per perseguirli. La critica di Kolers agli approcci teleologici si articola attraverso tre argomenti: in primo luogo, essi restringerebbero la gamma di occorrenze di solidarietà politica ai casi in cui queste perseguano obiettivi moralmente giustificabili e ne escluderebbero, per esempio, la solidarietà tra nazisti o tra membri del Ku Klux Klan (Kolers 2016, 6). In secondo luogo, secondo Kolers, il perseguimento della giustizia non è condizione sufficiente per la solidarietà, dal momento che è possibile promuovere un giusto trattamento per un gruppo oppresso anche senza essere solidali verso di esso. A questo proposito, Kolers (2016, 32) menziona il caso dei chierici bianchi che scelsero di sostenere la causa di Martin Luther King di promuovere giustizia per gli afroamericani, perseguendo una strategia diversa dalla disobbedienza civile. Kolers, infatti, difende un modello di solidarietà incentrato sul concetto di *deferenza* verso il gruppo oppresso e le strategie che adotta per emanciparsi, perfino se la loro inefficacia fosse conoscibile con anticipo, o fossero incompatibili con le proprie convinzioni morali. Sotto questo aspetto, il soggetto politico cui Kolers (2016, 5) rivolge le richieste normative della propria teoria non sono i gruppi oppressi che invocano aiuto (*callers*), bensì i membri della società civile che desiderano sostenerli (*joiners*). Conseguentemente, in terzo luogo, Kolers afferma che il perseguimento della giustizia non è nemmeno una condizione necessaria della solidarietà, ovvero che è possibile essere in solidarietà con un gruppo oppresso sostenendone le strategie politiche, perfino se non si conseguisse alcun successo nel promuovere un giusto trattamento per tale gruppo.

3. RAGIONI E LIMITI DELLA SOLIDARIETÀ MORALE. UNA QUESTIONE APERTA

Sebbene non si possa affermare che la solidarietà morale costituisca un tema di ampia fortuna filosofica, Bayertz e Baurmann (2002, 10) rilevano che «all'inizio del xx secolo il concetto di solidarietà entrò *esplicitamente* a far parte della fi-

losofia morale», attraverso le opere di Scheler e Hartmann. Nel corso di questo paragrafo, cercherò di costruire un esperimento mentale che ambisce a sondare l'utilità analitica e normativa del concetto di solidarietà morale.

In primo luogo, assumerò che sia vera la tesi difesa dall'universalismo morale, secondo cui, contrariamente al relativismo morale, «*chiunque* partecipi [...] ad argomentazioni può giungere, in linea di principio, agli stessi *giudizi* circa l'accettabilità di norme d'azione» (Habermas 1983, 128, corsivo mio). In secondo luogo, mi servirò della tassonomia di forme di solidarietà delineata da Tuomela (2013, 242-243), che si articola come segue:

- a) Solidarietà sociale interna (*Internal group solidarity*: d'ora in avanti, *IGS*): vincolo sociale che implica coordinamento e cooperazione tra i membri del gruppo in quanto membri, orientato verso la promozione dei principali obiettivi del gruppo. Se un gruppo è capace di azione collettiva, allora esibisce almeno un certo grado di solidarietà sociale interna.
- b) Solidarietà esterna (*External solidarity*: d'ora in avanti, *ES*): azione cooperativa e coordinata di un gruppo internamente solidale (*IGS*) orientata verso il soddisfacimento delle richieste di un membro esterno al gruppo, che può essere un soggetto individuale o collettivo.
- c) Solidarietà umanitaria o morale (*Humanitarian solidarity*: d'ora in avanti, *HS*): forma di riconoscimento morale degli altri agenti in quanto membri dell'umanità, sulla base di un'etica universalistica.

Seguendo Tuomela, l'impegno collettivo a favore dell'*ethos* praticato dal gruppo rientra nelle condizioni necessarie di *IGS*, e fornisce il collante sociale (*social glue*) che tiene insieme i membri normativamente, ma non necessariamente in accordo con le richieste dell'universalismo morale. Evidentemente, infatti, le norme sociali alla cui osservanza si impegnano collettivamente i membri del gruppo possono includere contenuti non universalizzabili. Conseguentemente, le aspettative di comportamento per il "buon" membro del gruppo possono essere incompatibili con le richieste della morale. Sotto questo aspetto, mi sembra opportuno osservare che la preoccupazione espressa da Seumas Miller (2014) per le obbligazioni sociali a conseguire obiettivi immorali costituisce una controversia *soltanto* dal punto di vista *morale*; per mettere in luce le implicazioni normative dell'ambivalenza morale delle obbligazioni sociali, Miller delinea un esperimento mentale che cercherò di articolare come segue. Si consideri un cittadino ("C") di un regime totalitario ("R"). Sotto "R" vengono sistemicamente perpetrate

massicce violazioni dei diritti umani, sia verso i suoi stessi cittadini, per esempio riducendo in schiavitù avversari politici e particolari gruppi etnici o religiosi, sia verso i cittadini di altri paesi, per esempio attraverso crimini di guerra. Assumendo i) che “C” abbia le capacità cognitive e conative necessarie per la formazione di giudizi morali *autonomi*, e ii) che sia la relazione tra “C” e i suoi concittadini, sia la relazione tra “C” e le istituzioni politiche “R” siano descrivibili in termini di *IGS*, potremmo affermare che il dovere civico di lealtà da parte di “C” verso la sua comunità politica dovrebbe essere subordinato a un dovere positivo di *HS* verso le vittime di “R”, dato che i soggetti schiavizzati non sono, o non sono più parte della comunità *politica* retta da “R”? In altre parole, è plausibile giustificare una priorità normativa di *HS* sulle forme di *IGS* che, come “R”, ne violano le richieste? In caso di risposta affermativa alla questione della *subordinazione* normativa, segue una questione relativa alla possibile *sovrapposizione* tra *ES* e *HS*: se “C” formasse un gruppo di resistenza internamente solidale il cui *ethos* includa principi universalistici, e che pertanto soddisfi le condizioni strutturali per compiere prestazioni di *ES*, dovremmo qualificare la sua azione congiunta a beneficio delle vittime di “R” in termini *sia* di *ES*, *sia* di *HS*?

Suggerisco che parte di una risposta plausibile alla seconda questione dipenda dalla salienza cognitiva di una certa categorizzazione delle relazioni con gli altri; se il gruppo di resistenza formato da “C” aiutasse le vittime destituite della cittadinanza da parte di “R” in quanto vittime di un regime ingiusto, allora sembrerebbe più opportuno qualificarne l’azione congiunta in termini di *ES* piuttosto che di *HS*. *Stricto sensu*, infatti, *HS* avanza condizioni considerevolmente più ambiziose rispetto a *ES*, dal momento che richiede di agire verso gli altri innanzitutto *in quanto membri della comunità umana o morale*.

Gli studi di Monroe (2014) forniscono evidenza psicologica utile e pertinente all’esperimento mentale che è stato delineato. Monroe ha intervistato oltre cento persone sopravvissute alla Seconda guerra mondiale, suddividendole nelle categorie di astanti (*bystanders*), soccorritori o simpatizzanti del regime nazista, rilevando che la categorizzazione degli altri come esseri umani contribuisce a spiegare l’azione solidale dei soccorritori verso ebrei estranei. A questo proposito, mi sembra particolarmente significativa la seguente dichiarazione di un soccorritore olandese:

We all are like cells of a community that is very important. Not America. I mean the human race... every other person is basically you. You should always treat people as though it is you. That goes for evil Nazis as well as for Jewish friends who are in trouble (Monroe 2014, 91, corsivo mio).

Significativamente, pertanto, i soccorritori intervistati da Monroe si riferiscono esplicitamente a una prospettiva sia universalistica, sia centrata su un collettivo (*we-centred*). A questo proposito, occorre soffermarsi sul concetto di *HS* per confrontarne le possibili definizioni e obiezioni.

La concezione più rilevante della solidarietà morale che prenderò in considerazione è riconducibile a Wiggins (2008). Ispirandosi ad alcune riflessioni di Simone Weil e Philippa Foot, Wiggins elabora una concezione della solidarietà morale come forma *primitiva* di *riconoscimento* tra esseri umani. Sotto questo aspetto, «solidarietà» costituisce un termine relativamente recente per indicare un fenomeno «as old as the hills» (Wiggins 2008, 5). Ricostruendo la genealogia della morale di Hume, Wiggins ne identifica alcune lacune relative, in primo luogo, al fatto che esseri umani quasi del tutto privi di educazione si riconoscano reciprocamente e *pre-riflessivamente* e, in secondo luogo, alla fonte delle nostre repulsioni primitive e *proibitive* verso certe azioni, per esempio la tortura di persone innocenti (ivi, p. 8). Secondo Wiggins, la teoria morale di Hume può essere perfezionata introducendovi il concetto di solidarietà morale.

La posizione di Wiggins può essere articolata in tre affermazioni: in primo luogo, la solidarietà morale costituisce, dal punto di vista soggettivo, una *disposizione protoetica*. Come osserva Derpmann (2014, 110), infatti, Wiggins combina il concetto deontologico di persona come fine in sé con l'idea di virtù morali preriflessive e transculturali. I requisiti di inclusione nella comunità degli esseri umani, infatti, rimandano innanzitutto al possesso delle capacità cognitive e conative necessarie a *partecipare* a un discorso morale, ovvero di assentire e dissentire, e non soltanto al diritto a esserne inclusi come *oggetto* di considerazione. In secondo luogo, la solidarietà è la forma *originaria* e *universalistica* di riconoscimento morale tra esseri umani; evidentemente, come sottolinea Wiggins (2008, 16), il carattere universalistico della solidarietà morale non esclude l'apprezzabilità di forme non universalistiche di solidarietà. A questo proposito, tuttavia, occorre precisare che Wiggins nega che la solidarietà «is [...] bound to conflict with the more specific loyalties and attachments that flow *worthily* from family, city and nation» (*ibidem*, corsivo mio), e in nota cerca di giustificare l'uso dell'avverbio «worthily» sostenendo che *ethos* e costumi locali che comportino usanze incompatibili con le richieste della solidarietà morale non siano qualificabili come «local solidarity» (ivi, 25). In altre parole, Wiggins risponderebbe affermativamente alla summenzionata questione della subordinazione normativa delle forme non universalistiche di solidarietà alla solidarietà umanitaria. Sotto questo aspetto, anche la concezione di Wiggins sembra soggetta all'obiezione di indebita «moralizzazione» della solidarietà avanzata

da Kolers agli approcci teleologici. In terzo e ultimo luogo, le richieste categoriche della solidarietà morale sono *innanzitutto negative* (ivi, 12), ovvero espresse in forma di doveri negativi o divieti, e riferite all'inviolabilità di un «kind of moral space, a space which others are not allowed to invade» (Foot 1985, 103-104). A questo riguardo, occorre sottolineare che l'obiettivo polemico comune a Foot e Wiggins è il modello consequenzialistico della valutazione morale, il quale non è contraddistinto dall'assegnare importanza alle conseguenze, dal momento che nessuno ne negherebbe seriamente la rilevanza morale, bensì dall'assumere una concezione della razionalità che giudicherebbe irrazionale non acconsentire la violazione di un divieto categorico per prevenirne più occorrenze. Sotto questo aspetto, Wiggins intende subordinare la benevolenza e la massimizzazione della felicità a un principio di solidarietà che consiste innanzitutto nel rifiuto della possibilità di giustificare certi torti in virtù del perseguimento di un bene superiore, come drammaticamente esemplificato dalla politica del terrore giacobina. Tuttavia, Wiggins non sembra in grado di indicare alcun dovere *positivo* associato al principio di solidarietà morale, che sembra costituire una condizione necessaria di ogni forma di solidarietà (Scholz 2015, 725)¹⁷; a questo proposito, mi pare significativo che Wiggins assegni la cura e l'interesse verso particolari gruppi o individui al

power of something that lies outside the innermost core, and is no less important for lying there [...]. In more everyday cases [such care or other-regarding concern] will depend on local obligations, duties or loyalties which are no less exigent for being local - or depend, as some say, on more specific or local solidarities coexisting with the totally general solidarity of the party of humankind (Wiggins 2008, 15)¹⁸.

¹⁷ Bayertz suggerisce che la distinzione tra doveri positivi e negativi potrebbe rendere meno onerose le richieste di una solidarietà universale per cui «ogni individuo è obbligato moralmente ad aiutare indistintamente *tutti* gli altri individui» (Bayertz 2002, 16). Assumendo una formulazione così largamente irrealistica e supererogatoria della solidarietà morale, tuttavia, Bayertz ha gioco facile nel negarla. Non è chiaro, inoltre, se Bayertz intenda proporre una concezione della solidarietà morale riferita a doveri esclusivamente negativi – nel qual caso, andando incontro alle stesse difficoltà di Wiggins –, o se intenda più modestamente rilevare che «l'alternativa all'universale umanitarismo non consiste in una morale atavica dell'orda, che consideri libera preda chiunque non sia “uno di noi”» (ivi, p. 17).

¹⁸ Mi pare, invece, meramente tautologica l'osservazione secondo cui «once we understand “forbidden”, we can define that which one categorically must do as that which it is categorically forbidden not to do» (Wiggins 2008, 24).

D'altro canto, secondo Rorty (1989), Heyd (2015) e Derpmann (2014) l'idea di solidarietà umanitaria o morale è, nella più ottimistica delle ipotesi, intuitivamente comprensibile, ma analiticamente inutile.

Sulla base di premesse e argomenti distinti, questi autori approdano alla conclusione che una condizione necessaria della solidarietà è il riferimento alla prospettiva di un collettivo il cui dominio sia ovviamente più ampio di un singolo individuo, ma non coestensivo all'intera umanità. In altre parole, la solidarietà implica la capacità di categorizzare gli altri come compagni in virtù della condivisione di comunanze significative (*meaningful commonalities*) e *irriducibilmente particolari*, come una storia comune, una lotta congiunta, o un ideale di vita buona (Derpmann 2014, 117). Inoltre, Derpmann sostiene che la nozione di solidarietà umanitaria non sia in grado di catturare alcuna comunanza *intrinsecamente* apprezzabile, poiché il riconoscimento morale tra due individui richiede che essi esibiscano un certo insieme di proprietà agenziali, prioritariamente alla circostanza che tali proprietà siano comuni; in altre parole, il riconoscimento dell'altro basato su determinate caratteristiche comuni non implica che tale comunanza sia dotata di valore intrinseco.

Un argomento in difesa della solidarietà umanitaria potrebbe rinunciare al suo carattere esclusivo, qualificandola come complemento necessario di ogni principio di universalizzazione che ambisca a valutare la modalità morale di mezzi e fini perseguiti da gruppi internamente ed eventualmente solidali, indipendentemente dalla circostanza che categorizzino i beneficiari delle proprie azioni *innanzitutto* come esseri umani. Tuttavia, affinché questo principio morale sia ancora qualificabile come solidale, e perciò distinto dalla giustizia, è necessario poter identificare una comunanza che pertenga agli agenti morali in quanto membri di una comunità morale.

BIBLIOGRAFIA

- Banting K. e Kymlicka W. (2017), "Introduction", in Id. (a cura di), *Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 1-58
- Bayertz K. (1999), "Four uses of 'solidarity'", in Id. (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1999, pp. 3-28
- Bayertz K. e Baurmann M. (2002), *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Edizioni Comunità, 2002
- Benhabib S. (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge; ed. it. a cura di S. De Petris, *I diritti degli altri*, Milano, Cortina, 2006
- Blais M.C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard
- Brunkhorst H. (2005), *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge (Ma), The MIT Press
- (2007), "Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public", in *Journal of Social Philosophy*, vol. 38, n. 1, pp. 93-111
- Carter I. (2001), *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli.
- Carter I, Kramer M.H. e Steiner H. (2007), *Freedom: A Philosophical Antology*, Oxford, Blackwell
- Cladis M. (2003), *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy*, Oxford, Oxford University Press
- Derpmann S. (2014), "Solidarity, moral recognition and commonality", in A. Laitinen e A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lanham - Boulder - New York - Toronto - Plymouth, Lexington Books, 2014, pp. 105-125
- Durkheim É. (1984), *The Division of Labour in Society* [1893], a cura di W.D. Halls, Basingstoke-London, MacMillan
- Ferrara A. e Rosati M. (2005), *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Roma, Carocci
- Ferrara A. (2008), *La forza dell'esempio: il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli.
- Foot P. (1985), *Morality, Action, and Outcome*, in Id., *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 88-105
- Fraser N. (1986), "Toward a discourse ethic of solidarity", *Praxis International*, vol. 4, pp. 425-429
- Gambetta D. (2009), *Codes of the Underworld. How Criminals Communicate*, Princeton, Princeton University Press, Princeton

- Geary A. (2012), *Justice as Welfare: Equity and Solidarity*, New York, Bloomsbury
- Giddens A., (1978), *Durkheim*, London, HarperCollins; ed. it. a cura di R. Falcioni, *Durkheim*, Bologna, il Mulino, 1998
- Giubboni S. (2012), “Solidarietà”, in *Politica del diritto*, vol. 43, n. 4, pp. 525-553
- Gould C. e Scholz S. (2007), “Introduction”, in *Journal of Social Philosophy*, vol. 38, n. 1, pp. 3-6
- Habermas J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza 2009
- (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di V.-E. Tota, *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994
- (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996
- (1996a), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 2008
- (1996b), *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Lotte per il riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-110
- (1998), “Die postnationale Konstellation”, in *Politische Essays*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 5-101
- (2012), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2015
- (2013), *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; ed. it. a cura di L. Ceppa, *Nella spirale tecnocratica: un'arringa per la solidarietà europea*, Roma-Bari, Laterza, 2014
- Heyd D. (2015), “Solidarity. A local, partial and reflective emotion”, in *Diametros*, vol. 43, pp. 55-64
- Honneth A. (1995), “The other of justice: Habermas and the philosophical challenge of Postmodernism”, in S.K. White (a cura di), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 289-323
- Kolers A. (2014), “The priority of solidarity to justice”, in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, n. 4, pp. 420-433
- (2016), *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford, Oxford University Press
- Laitinen A. e Pessi A.B. (2014), “Introduction” in Id. (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lanham - Boulder - New York - Toronto - Plymouth, Lexington Books, 2014, pp. 1-29

- Lecaldano E. (2013), *Simpatia*, Milano, Cortina
- Liedman S.E. (2002), *Solidarity*, www.eurozine.com
- Lupo S. e Savatteri G. (2010), *Potere criminale. Intervista sulla storia della mafia*, Roma-Bari, Laterza
- Miller S. (2014), Review of M. Gilbert, “Joint commitment. How we make the social world”, in *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/joint-commitment-how-we-make-the-social-world/>
- Monroe K.R. (2014), “Empathy and our relations to others”, in A. Laitinen e A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lanham - Boulder - New York - Toronto - Plymouth, Lexington Books, 2014, pp. 88-104
- Munoz-Dardé V. (1999), “Fraternity and justice”, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1999, pp. 81-97
- Murphy Mark C. (2005), “The common good”, *Review of Metaphysics*, vol. 59, n. 1, pp. 133-164
- Pensky M. (2008), *The Ends of Solidarity*, Albany, State University of New York Press
- Petruciani S. (2003), *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi
- Platone (1990), *Repubblica*, Milano, Mondadori
- Prainsack B. e Buyx A. (2012), “Solidarity in contemporary bioethics. Towards a new approach”, *Bioethics*, vol. 26, n. 7, pp. 343-350
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press; ed. it. a cura di S. Maffettone, *Una Teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2010
- Rehg W. (1994), *Insight and Solidarity: a Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, London, University of California Press
- (2007), “Solidarity and the common good: An analytic framework”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 38, n. 1, pp. 7-21
- Rorty R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press
- Rosati M. (2001), “La solidarietà nelle società complesse”, in Crespi F. e Moscovici S. (a cura di), *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 9-81
- Sangiovanni A. (2015), “Solidarity as joint action”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, n. 4, pp. 340-359
- Scholz S. (2008), *Political Solidarity*, Pennsylvania State University Press
- (2015), “Seeking solidarity”, *Philosophy Compass*, vol. 10, n. 10, pp. 725-735
- Singer P. (2015), *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*, London, Yale University Press
- Smith N.H. (2014), “Solidarity and work: A reassessment”, in A. Laitinen e A.B. Pessi (a cura di), *Solidarity. Theory and Practice*, Lanham - Boulder - New York - Toronto - Plymouth, Lexington Books, 2014, pp. 155-177

- Stjerno S. (2004), *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press
- Taylor C. (1990), “Irreducibly social goods”, in Id., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 127-145
- Ter Meulen R. (2015), “Solidarity and justice in health care. A critical analysis of their relationship”, *Diametros*, vol. 43, pp. 1-20
- Tuomela R. (2013), *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford, Oxford University Press
- Wiggins D. (2008), *Solidarity and the Root of the Ethical, Lindley Lecture*, Lawrence, University of Kansas
- Wildt A. (1999), “Solidarity: Its history and contemporary definition”, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1999, pp. 209-222
- (2007), “Solidarität als Strukturbegriff politisch-sozialer Gerechtigkeit”, *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, vol. 48, pp. 39-60