

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2019



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Morlacchi Editore

## Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,  
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022*

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

*Nota per i collaboratori*

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

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

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2019

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

Copyright © 2019 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>.

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

## Sommario

### SAGGI

VANNI CODELUPPI	
<i>Pubblicità e choc: la lezione di Walter Benjamin</i>	9
LUCA CORCHIA	
<i>Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas</i>	27
VANESSA LAMATTINA	
<i>La libertà "materialista" (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza</i>	53
ANDREA MILLEFIORINI	
<i>Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer</i>	77
MASSIMO PENDENZA	
<i>Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim</i>	103
ALESSANDRO PRATESI	
<i>Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future</i>	127
ENRICO CANIGLIA, ANDREA SPREAFICO	
<i>Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica</i>	153
DARIO MINERVINI, IVANO SCOTTI	
<i>Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth</i>	177

EMANUELA SUSCA	
<i>Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l'opera di Luc Boltanski</i>	201

#### NOTA CRITICA

MARCO BONTEMPI	
<i>Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy</i>	221

#### RECENSIONI

FRANCESCA BIANCHI	
Richard Sennett, <i>Costruire e abitare. Etica per la città</i> , Milano, Feltrinelli, 2018, 366 pp.	239

MASSIMO CERULO	
Elena Pulcini, Sophie Bourgault (a cura di), <i>Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa</i> , Bologna, il Mulino, 2018, 302 pp.	245

RAFFAELE RAUTY	
Andrew Abbott, <i>Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago</i> , Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 242 pp.	249

MATTEO SANTARELLI	
Rahel Jaeggi, Robin Celikates, <i>Filosofia sociale. Una introduzione</i> (cura, introduzione e traduzione di Marco Solinas), Milano, Le Monnier Università, 2018, 134 pp.	255

\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	261
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	267
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	271
<i>Avvertenze per Curatori e Autori</i>	273

MASSIMO PENDENZA

## Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim<sup>1</sup>

### *Premessa*

È risaputo che ad un certo punto della stesura della *Prefazione alla seconda edizione* delle *Regole del metodo sociologico*, Durkheim sentisse la necessità di chiarire, a fronte delle critiche che gli erano pervenute, che «il potere coercitivo [del 'fatto sociale'] costituisce così poco la totalità che esso può presentare ugualmente il carattere opposto» e che, per quanto le obbligazioni morali si imponessero come forze esterne e coercitive capaci di imprimere modi di agire, di pensare e di sentire, le stesse non dovrebbero essere intese come soltanto imperative, ma anche come «qualcosa di più interno e di più intimo del dovere» [Durkheim 2001a, 18, nota], propriamente riferito al 'bene', il quale esprime piuttosto consenso volontario alla società, dall'individuo innalzata a superiore 'autorità morale'. Giudizi ribaditi qualche anno dopo, allorquando affermerà con convinzione che: «non possiamo compiere un atto che non ci dice nulla, unicamente perché ci è stato comandato. [...] Occorre, che, a parte il suo carattere vincolante, lo scopo morale sia desiderato e desiderabile» [Durkheim 2001b, 174]. Si tratta di un chiarimento che Durkheim sentiva come opportuno, convinto che la sopravvivenza di una società dipendesse da una comprensione interiorizzata

---

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

del bene comune. Il *problema*, tuttavia, sta nel fatto che, parlando dell'“intimo sentire del bene interiorizzato” dagli individui, egli vi si riferisce in un modo teoricamente improprio e metodologicamente insoddisfacente. Metodologicamente insoddisfacente perché mentre da un lato dà ragione del funzionamento della solidarietà meccanica con un ‘fatto’ che è morale, la ‘coscienza collettiva’, dall'altra individua la causa della solidarietà organica in un fattore, la ‘divisione del lavoro sociale’, che più che un ‘fatto morale’ è un *meccanismo funzionale di natura socio-economica*. Se la prima solidarietà si esprime per mezzo di un sistema di credenze comuni interiorizzate da individui indifferenziati, la seconda si risolve in un concorso di motivazioni per lo più esteriori. Da qui segue il problema teorico. Durkheim manca di indicare la *fonte* delle obbligazioni morali condivise che in una società moderna e individualizzata è in grado di alimentare il comune sentire. Ammette che tale vincolo è un prodotto dall'auto-comprensione della dipendenza funzionale che la differenziazione del lavoro sociale impone agli individui, ma non delinea con precisione da dove si originano quelle credenze comuni, ovvero quel ‘fatto morale’ che sostiene eticamente la cooperazione tra gli individui oltre i loro meri interessi utilitaristici.

Obiettivo di questo articolo è mostrare il modo con cui Durkheim ha cercato di rimediare a queste incongruenze e di come egli lo abbia fatto nell'unico modo ritenuto possibile. Ovvero ricorrendo ancora alla nozione di ‘coscienza collettiva’, distinguendola però in *particolare*, generata dalle corporazioni professionali, e *universale*, tipica invece delle ‘credenze morali condivise’ e riferita all'idealità della persona. Come cercheremo di mostrare, si tratta di una soluzione che Durkheim svilupperà pian piano nel corso della sua ricerca nei confronti del malessere della società, e tuttavia mai articolata compiutamente. Sebbene in ordine sparso, sarà infatti questa una riflessione sempre presente nei suoi testi, alla ricerca costante di una risposta al problema spinoso della regolamentazione delle società individualizzate. Durkheim ne avrà piena coscienza gradualmente, quando, da una iniziale concezione patologica dell'individualismo egoistico, *contra* gli utilitaristi inglesi, per la quale l'individuo «non costituisce un autentico vincolo sociale» ed è anzi pericoloso perché può «dissolvere la società» [Durkheim 1989, 183], arriverà alla piena convinzione che l'idealità della persona è il fattore integrativo essenziale della società moderna [Durkheim 1972b]. Un fattore rappresentativo di una cer-

ta idea di 'individuo' e di 'libertà', e tuttavia limitato dalle forme di 'ingiustizia' sociale [Callegaro 2012, 2016; Callegaro, Marcucci 2016], che oggi potrebbe essere utilmente impiegato per contrastare la nozione di libertà 'assoluta' diffusa dal pensiero neoliberale [Pendenza, Lamattina, 2019].

### 1. Aporie della solidarietà

Come è noto, per Durkheim i fenomeni morali non si prestano ad un'osservazione immediata. Tanto che, per studiarli, si deve ricorrere a dei 'segni' esterni, visibili. Il 'diritto', ad esempio, è l'indicatore che «riproduce le forme principali della solidarietà sociale» [Durkheim 1989, 89]. Più precisamente, è attraverso il modo in cui esso 'sanziona' il reato in occasione di comportamenti devianti che per Durkheim si comprende il tipo di solidarietà rappresentato, espressione del carattere vincolante dei codici morali. Ecco allora il diritto a sanzione *repressiva* (quasi tutto 'diritto penale'), quando si obbliga il deviante ad espiare la colpa per il reato commesso, mentre avremo il diritto a sanzione *restitutiva* ('diritto civile e commerciale') quando si impone a colui che ha violato la regola di riparare il danno causato. Per Durkheim, ciò che li caratterizza è però soprattutto il modo con cui ciascuno di essi vincola gli individui tra loro e alla società, creando con ciò *solidarietà*.<sup>2</sup> Durkheim ne individua due tipi: «la prima vincola direttamente l'individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l'individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono» [*ivi*, 144]. Nella società del primo tipo, la solidarietà che la governa «non può essere forte che nella misura in cui le idee e le tendenze comuni a tutti i membri della società oltrepassano in numero e in intensità le idee e le tendenze che appartengono personalmente a ciascuno di essi». Si tratta – afferma Durkheim – di una solidarietà che «può aumentare soltanto in ragione inversa alla nostra personalità» [*Ib.*]. Viceversa, nella società del secondo tipo non ci sono credenze e valori comuni a tenere uniti gli individui e la solidarietà è invece prodotta dalla specializzazione

---

2. Durkheim si riferirà a questa solidarietà definendola 'positiva' in quanto genera vincoli sociali tra persone, e la distinguerà da quella che regola propriamente i rapporti tra persone e cose, da lui appellata invece come 'negativa' [Durkheim 1989, 133 e succ.]

dei compiti derivanti dalla progressiva individualizzazione («sistema di funzioni differenti»). Così che:

mentre la precedente implica una somiglianza tra gli individui, questa presuppone la loro differenza. La prima è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva; la seconda è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo di azione, e di conseguenza una personalità [ivi, 145].

I due tipi di solidarietà saranno poi denominati da Durkheim rispettivamente *solidarietà meccanica* e *solidarietà organica*, con la seconda che emerge man mano che l'altra si affievolisce e le società si sviluppano. Entrambe vincolano gli individui, una direttamente per mezzo delle uniformità di valori e credenze, e questa è la *coscienza collettiva*, l'altra per difformità, semplicemente perché l'individuo specializzandosi viene a dipendere dagli altri. In questo secondo caso abbiamo il meccanismo funzionale della *divisione del lavoro sociale*, che induce gli individui a cooperare tra loro per il proprio e il comune bene. Ai due tipi di solidarietà, Durkheim farà poi corrispondere altrettanti tipi di società, l'una *pre-industriale*, l'altra *moderna*; una a carattere *segmentato* l'altra *differenziato*.

Fin qui nulla di nuovo. Ricordare questi passaggi ci serve però a constatare che per Durkheim le due forme di solidarietà sono espressione di *fonti* alternative di autorità morale, entrambe tali perché al servizio della coesione della società. Queste fonti morali sono, una la *coscienza collettiva*, l'altra la *divisione del lavoro sociale*. Il problema con questa proposta risiede tuttavia nel fatto che la concezione dello scambio come legame invisibile coercitivo e morale insieme, che genera solidarietà, disegna nel pensiero di Durkheim un'*aporia* insanabile, di cui egli stesso è a tratti consapevole, e che alcuni suoi interpreti non hanno mancato di far notare [Parsons 1987, 366; Nisbet 1965, 37; Giddens 1971, 213; Santambrogio 2002, 119]. È vero infatti che se lo scambio presuppone la divisione del lavoro, è altrettanto vero che la sua legittimazione e l'integrazione dei soggetti coinvolti richiedono tuttavia una 'cornice morale' entro cui ricondurre l'accettazione della dipendenza. Durkheim stesso lo dice, come quando afferma che non può esserci divisione del lavoro se non tra elementi che partecipano in qualche misura 'alla stessa vita collettiva' [Durkheim 1989, 210]. Nella sua tesi, la solidarietà organica non riposa infatti né sull'interesse reciproco, come vorrebbe

l'utilitarismo, né sul meccanismo di fusione tra società e individui, come nella coscienza collettiva. Mentre infatti quest'ultima indica un sistema di sentimenti e di credenze condivise e interiorizzate dagli individui, la divisione del lavoro segnala piuttosto una reciprocità funzionale. L'una è cioè un 'fatto morale' perché vincola e obbliga gli individui, l'altra, pur legando questi ultimi tra loro, non lo è. È piuttosto un meccanismo funzionale la cui attività integrativa è semmai pensata come latente. Nel primo caso, la solidarietà è ottenuta tramite l'interiorizzazione dei valori e delle credenze comuni raggiunta con la fusione tra coscienza collettiva e coscienza individuale, il cui effetto è sì la soppressione dell'individuo ma anche la coesione sociale; nel secondo, se di interiorizzazione possiamo parlare, questa è piuttosto fondata sull'accettazione dell'interdipendenza e delle differenze, accompagnata da un vago se non assente consenso morale. Il legame è cioè prodotto da un meccanismo mediatore e funzionale che non necessita di obblighi morali se non quelli di una sottomissione attiva al meccanismo collaborativo per fini pratici. L'esito è una cooperazione e una dipendenza funzionali *non* di tipo normativo, ma ottenute per mezzo di un meccanismo socio-economico, nel quale è la 'funzione' a «contraddistinguere il posto che ciascuno occupa» [Durkheim 1989, 192]. Il risultato è un'*aporia* teorica e metodologica riferita alla 'fonte morale della solidarietà' che tradisce il criterio di classificazione dualistico scelto da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale*, riassunto nella tabella seguente e da noi evidenziato in *corsivo*.

	<b>Società pre-industriali</b>	<b>Società moderne</b>
<b>Struttura delle società</b>	Segmentata	Differenziata
<b>Tipo legame sociale</b>	Somiglianza (valori comuni)	Differenza (funzioni specializzate)
<b>Solidarietà sociale</b>	Meccanica	Organica
<b>Coscienza prevalente</b>	Collettiva	Individuale
<b>Indicatori della solidarietà</b>	Diritto a 'sanzione repressiva'	Diritto a 'sanzione restitutiva'
<b>Fonte morale della solidarietà</b>	Coscienza collettiva	<i>Divisione del lavoro sociale</i>

Tab. 1 - Struttura dualistica ne *La divisione del lavoro sociale*

Non è certo che Durkheim avesse chiare queste aporie. Percepisce che nella società moderna non vi è affatto inter-dipendenza *eticizzata*, ma non se ne preoccupa molto e si accontenta della soluzione funzionalista. Di fronte ha il problema di che cosa possa favorire quel consenso ‘avvolgente’ che deve colmare i ‘vuoti morali’ che nelle società differenziate segnano gli scambi tra gli individui, le famiglie e tra i gruppi sociali. Ne abbozza delle visioni, ma non va a fondo. Nota certamente che le società moderne hanno bisogno di una forte regolamentazione morale, tanto che – rileva – l’anomia, che si correla positivamente alla divisione del lavoro sociale e al processo di ‘accrescimento dell’individuazione’, si manifesta soprattutto negli scambi come deficit di solidarietà. Durkheim insegue la fonte della regolamentazione, ma non la cerca ancora nella *morale individuale*, dove la troverà in futuro. Nel momento in cui scrive *La divisione del lavoro sociale* non vede l’individualismo come qualcosa capace di riempire tale ‘vuoto normativo’, perché in fondo ne teme la deriva egoistica. Eppure non gli nega quell’intima forza sociale che lui percepisce emergere progressivamente come un ‘culto’. Anzi, come una religione secolarizzata, descritta come nettamente differente dalle forme tradizionali della *conscience collective*, perché centrata sul valore e sulla dignità dell’individuo piuttosto che su quelli della collettività. Solo più tardi questa ‘religione’ diverrà per Durkheim la soluzione al suo problema, e sempre con più consapevolezza la riconoscerà come la vera corrispondente morale all’espansione della divisione del lavoro. Un codice morale il cui contenuto è diverso da quello della coscienza collettiva tradizionale, ma che in questo frangente è sminuito nella sua funzione, in quanto – come si legge nel lungo passo che segue – nelle società contemporanee l’individualismo (o ‘culto dell’individuo’) «non costituisce un autentico vincolo sociale»:

a misura che le altre credenze e le altre pratiche assumono un carattere sempre meno religioso, l’individuo diventa oggetto di una specie di religione. Abbiamo per la dignità della persona un culto che – come ogni culto fortemente sentito – ha già le sue superstizioni. Si tratta quindi, se vogliamo, di una fede comune; ma, in primo luogo, essa non è possibile se non in virtù del crollo delle altre, e di conseguenza non può produrre gli effetti che producevano le svariate credenze estinte. Non vi è compensazione. Inoltre, anche se comune in quanto condivisa dalla comunità, essa è tuttavia individuale dal punto di vista del suo oggetto. Anche se essa volge tutte le volontà verso il medesimo scopo, *questo*

*scopo non è sociale*. La sua è quindi una situazione del tutto eccezionale nella coscienza collettiva. Trae sì dalla società tutta la propria forza, ma non ci collega alla società, bensì a noi stessi. Pertanto essa *non costituisce un autentico vincolo sociale* [ivi, 183, corsivo nostro].

In questa fase dello sviluppo del suo pensiero, per Durkheim la fonte della moralità non può dunque risiedere nell'individuo, in quanto lo scopo del suo culto «non è sociale» e comunque lo «è ben poco» [ivi, 390-391]. Viceversa, la morale è cercata o tra le righe della divisione del lavoro sociale – come quando afferma che «la cooperazione ha una moralità intrinseca» [ivi, 233] – oppure in essa stessa, come quando asserisce che, «diventando la fonte eminente della solidarietà sociale, la divisione del lavoro diventa anche la base dell'ordine morale [...] perché crea tra gli uomini un sistema di diritti e di doveri che li vincola reciprocamente in modo duraturo» [ivi, 391 e 396]. Durkheim è cioè attento alle condizioni che fanno della divisione del lavoro la maggior fonte della solidarietà e di coesione interna della società. E gli pare di averla individuata nello stato di reciproca dipendenza che caratterizza la situazione degli uomini nella società divisa.

È questo un momento di snodo dell'analisi durkheimiana sulla solidarietà nelle società altamente differenziate. A causa dell'aporia di cui è vittima, Durkheim non riesce a riempire il 'vuoto normativo' di cui necessita la soluzione della divisione del lavoro. Tra l'altro, col tempo non la userà nemmeno più come fonte morale delle società moderne. In questo frangente, egli è però ancora convinto che l'individualismo non possa essere la soluzione del problema. Eppure, lo ha detto, considera l'individualizzazione un processo continuo ed inevitabile nello sviluppo storico delle società. La vede in azione, ma allo stesso tempo la teme. Ne teme soprattutto la versione 'egoistica'. Quando la esalta è solo per mostrarne l'inevitabilità. All'individualismo egoistico egli contrappone piuttosto la divisione del lavoro sociale, la sola ritenuta capace di rendere cooperativi gli spiriti soggettivi, per quanto soltanto in virtù di un meccanismo funzionale. In altre parole, nei primi tempi, per Durkheim l'individualismo non può generare quel consenso volontario su valori interiorizzati e coesivi della società che egli andava cercando. Ma allora, quale risposta al suo quesito? Dove collocare la fonte morale della solidarietà capace di tenere insieme un sistema di valori e credenze condivise e allo stesso tempo rispettoso della individualità e avulso dal principio della mera convenienza economica? Lo sforzo per determinare il fondamento

della coesione nelle società altamente differenziate condurrà presto Durkheim a sviluppare un doppio ordine di fondamenti e dunque una doppia risposta alla domanda. La soluzione sarà da una parte il riferimento alla fedeltà ad un corpo comune di regole e di valori di gruppo che egli individuerà ben presto nelle corporazioni professionali, dall'altra, nella raggiunta consapevolezza dell'esistenza di due tipi di individualismo, 'egoistico' il primo, radicato nella filosofia di Spencer e degli utilitaristi e da lui combattuto tenacemente perché ritenuto essere causa di disgregazione, 'morale' l'altro, che affonda le sue radici nel cristianesimo, nella filosofia di Rousseau e Kant e caratterizzato da un'enfasi su quei diritti umani universali ispirati dalla Rivoluzione Francese: giustizia, uguaglianza e rispetto per gli individui. Sarà poi quest'ultimo tipo di individualismo che egli sceglierà come cifra teorica del suo interrogativo, i cui risvolti sono importanti – come vedremo – sul piano dei diritti umani e della libertà individuale e che altri hanno sviluppato in funzione di ciò che egli pensava dovesse essere la 'società giusta' del futuro [Callegaro 2016; Callegaro, Marcucci, 2016].

## 2. *La coscienza collettiva particolare: la soluzione corporativa*

Oltre che in una fugace allusione ne *La divisione del lavoro sociale* [Durkheim 1989, 192-9 e 225), Durkheim tratta estesamente delle corporazioni e della loro funzione di organismo regolatore in due momenti precisi della sua produzione scientifica. In un testo che riproduce le lezioni sulla *Fisica del diritto e dei costumi*, tenute a Bordeaux negli anni 1898-1900 e intitolato postumo *Lezioni di sociologia* [Durkheim 2016], ma soprattutto nella *Prefazione alla seconda edizione* [Durkheim 1989] del volume sulla divisione del lavoro, in cui esprime la sua idea chiave circa «l'importanza che gli aggruppamenti professionali sono destinati ad avere nell'organizzazione sociale dei popoli contemporanei» [ivi, 9].

In entrambi i casi, punto di partenza è l'osservazione dello stato di anomia in cui si trova la vita sociale del suo tempo, causato da un eccessivo e troppo rapido sviluppo delle funzioni economiche e da una loro carenza di regolamentazione. Cosa però c'è di nuovo nella seconda *Prefazione* è il fatto di ritenere la divisione del lavoro sociale, che lui aveva reputato essere la fonte della solidarietà, non più in grado di

arginare il fenomeno dell'anomia. Almeno fino a quando, ecco la novità, ad essa non è associata una regola di condotta accettata come obbligatoria e socialmente determinata. Una regola, o sistema di regole, che per Durkheim può costituirsi solo in seno a dei gruppi organizzati, mediani tra lo Stato e l'individuo, che lui individua nelle corporazioni professionali. Grazie alla loro posizione e alla loro necessità funzionale, solo queste associazioni possono infatti riuscire nell'intento di creare regole di tale genere, non possibile invece per lo Stato né per l'individuo. Il primo perché troppo lontano dalla vita quotidiana delle persone, il secondo perché troppo soggiogato dagli interessi privati. «Nel gruppo professionale – afferma invece Durkheim – vediamo anzitutto un potere morale capace di contenere gli egoismi individuali, di alimentare nel cuore dei lavoratori un sentimento più vivo della loro comune solidarietà, di impedire alla legge del più forte di essere applicata brutalmente alle relazioni industriali e commerciali» [*ivi*, 17]. Tali organismi emanano un carattere morale perché inducono ad una vita uniforme fatta di idee, sentimenti e interessi comuni, indotti dalla pratica di condivisi esercizi e interessi quotidiani, che molto ricorda la definizione di coscienza collettiva usata per indicare la fonte della solidarietà nelle società tradizionali. Di una *coscienza collettiva particolare* però, in quanto esclusiva e specifica del gruppo professionale e perché da questo «deriva una forma di vita morale che reca naturalmente l'impronta delle condizioni particolari nelle quali si è elaborata» [*ivi*, 21]. Quello proprio delle associazioni di mestiere, dirà altrove, è un «particolarismo morale» perché nasce «al di fuori della coscienza comune» [Durkheim 2016, 87 e 88].

Qui però Durkheim adotta ancora una prospettiva funzionalista. Per lui i gruppi professionali non sono tanto importanti per il servizio economico che servono quanto per l'influenza morale che essi esercitano sugli individui. Grazie alla loro forza essi sono in grado di «contenere gli egoismi individuali, di alimentare nel cuore dei lavoratori un sentimento più vivo della loro comune solidarietà, di impedire alla legge del più forte di essere applicata brutalmente alle relazioni industriali e commerciali» (Durkheim 1989, 17). Durkheim spiega inoltre che le corporazioni hanno sempre svolto questo ruolo. È stato così per i romani quanto per le gilde medievali. Mediante l'istituzione di regole e di riti e simboli condivisi, anche di natura religiosa, il loro compito era infatti quello di fissare – per ogni mestiere – i doveri reciproci dei loro membri. La cosa che le accomuna è

poi il fatto che «tali regolamenti sono tutti ispirati dalla preoccupazione non di questi o quegli interessi individuali, ma dall'interesse corporativo, [... il quale] ha sempre carattere morale» [ivi, 20]. Il perché poi la corporazione sia scomparsa, prosegue Durkheim, va ricercato nel fatto che essa «non ebbe la duttilità necessaria per riformarsi in tempo» [ivi, 29]. Le mutate condizioni industriali sono state cioè troppo repentine e tali da non permetterle di adattarsi nella giusta misura. Questo non significa però – conclude – che essa non possa e non debba riproporsi in un modo appropriato ai tempi e continuare così a svolgere quel ruolo di regolamentazione che sempre ha svolto. Con le sue parole:

l'assenza totale di istituzioni corporative crea dunque – nell'organizzazione di un popolo come il nostro – un vuoto del quale è difficile esagerare l'importanza: ci manca un intero sistema di organi necessari al funzionamento normale della vita comune [ivi, 34].

Nelle società capitalistiche, questo in definitiva l'insegnamento pratico e politico che Durkheim sviluppa in queste pagine, la rinascita della vita associativa di tipo professionale è necessaria perché aiuta a ridurre sia la centralizzazione burocratica che l'individualismo egoista. Il compito a lei affidato da Durkheim è di fornire una vita di gruppo più intensa e più significativa di quella individuale e anomica, attraverso attività ricreative, educative e di mutualità, oltre che giuridiche e propriamente regolative. In fondo, questo era perché egli credeva veramente all'autorità morale del gruppo e gli affidava pienamente il ruolo di domatore degli istinti egoistici, mediante l'influenza delle sue attività 'uniformi' [ivi, 21]. A questo doveva servire la *coscienza collettiva particolare*, che Durkheim tuttavia non poneva in concorrenza con quella *universale* espressa dalla religione laica dell'individuo e dal suo culto.

### 3. *La coscienza collettiva universale: la religione dell'individuo*

Secondo Giddens, la cosa che Durkheim non ha veramente chiarito ne *La divisione del lavoro sociale* «non è la natura stessa della solidarietà organica, ma la relazione tra la 'moralità della specializzazione' generata dalla solidarietà organica e la moralità della coscienza collettiva che si focalizza sul 'culto dell'individuo'»

[Giddens 1971, 213]. Con ciò egli voleva dire che Durkheim è stato certamente abile nel mostrare cosa fosse la solidarietà organica e quale ruolo giocasse la cooperazione, pensata come un mezzo funzionale alla vita collettiva. Ma anche che ha mancato di specificare quale morale vi fosse veramente sottintesa. La solidarietà organica è infatti spiegata da Durkheim osservando innanzitutto come l'attaccamento dell'individuo alla coscienza collettiva sia mediato dal legame con i gruppi sociali, in particolare con quelli professionali. D'altra parte, nel mostrare quanto «più debole e vaga» [Durkheim 1989, 166] fosse diventata la coscienza collettiva – che rappresenta il più profondo livello di consenso alla società – egli ha anche affermato implicitamente che essa non è scomparsa del tutto ma si è trasformata in qualcos'altro. Questa cosa 'nuova', nelle società industriali, ha per Durkheim una specifica forma creata proprio dalla divisione del lavoro. Questa forma è il 'culto dell'individuo', o della dignità della persona. Un fatto che lo induce inoltre a non parlare più di uno ma di due tipi di individualismo, il primo è 'egoista', negativo e deleterio per la società, l'altro è 'morale', positivo ed etico. Sarà poi su quest'ultimo che egli rivolgerà l'attenzione per precisare ciò che per lui è la vera *fonte morale della solidarietà della moderna società*, non antagonista a quella prodotta dall'attaccamento ai gruppi professionali.

Sebbene gli elementi principali di questa tesi fossero già presenti ne *La divisione del lavoro sociale*, gli stessi non emergeranno chiaramente che solo più tardi, nel contesto della sua analisi sull'autorità morale e sulla religione. Cioè quando, specificando meglio la realtà *sui generis* dei fatti morali, Durkheim comincerà a trattarli come dei fenomeni a parte e come delle autonome espressioni delle rappresentazioni collettive. Con relativa presa di distanza dalla morfologia sociale di stampo positivisticò. In particolar modo, un'esposizione netta e chiara di questi elementi è contenuta nel saggio su *L'individualismo e gli intellettuali* [Durkheim 1972b), redatto in occasione dell'*affaire* Dreyfus e assai prima di quella *Prefazione alla seconda edizione* del 1902 a *La divisione del lavoro sociale* in cui Durkheim tratterà della *coscienza collettiva particolare* delle associazioni professionali. Ed è in questa occasione che egli dichiara per la prima volta che «non solo l'individualismo non è l'anarchia, ma che è ormai *il solo sistema di credenze che possa assicurare l'unità morale del paese* [ivi, 289, corsivo nostro]. Tracce di queste intuizioni, è vero, se ne trovano anche prima. Abbiamo già ampiamente detto de *La divisione*

*del lavoro sociale*, ma ciò vale per *Il suicidio*, dove si afferma che «l'uomo si è impregnato di religiosità, ed è diventato un dio per gli uomini [Durkheim 1969a, 397], o per le *Lezioni di sociologia*, quando viene dichiarato con più decisione che «più si avanza e più la dignità della persona aumenta» [Durkheim 2016, 138]. Così è anche ne *I principi del 1789 e la sociologia*, uno dei suoi primi scritti, nel quale i principi della Rivoluzione francese sono già presentati come una specie di religione [Durkheim 1972a, 228]. Ma è nel saggio sugli intellettuali che la convinzione di Durkheim raggiunge il suo culmine. Nuova è soprattutto la mutata e matura consapevolezza della necessità di ricorrere all'individualismo morale per le società moderne, tanto che, sottolinea Durkheim,

chiunque attenti alla vita dell'uomo, alla libertà di un uomo, all'onore di un uomo, ci ispira un sentimento di orrore, da ogni punto di vista analogo a quello provato dal credente che vede profanare il proprio idolo. Una simile morale non è dunque semplicemente una disciplina igienica o una saggia economia dell'esistenza: è una religione in cui l'uomo è, contemporaneamente, il fedele e il Dio [1972b, 284].

Testimone del rischio moderno di un individualismo egoistico e anomico derivante dalla mancanza di norme sovraindividuali, e temendo le sue conseguenze, incluso un aumento del suicidio, Durkheim arriva quindi alla conclusione che sia necessaria una nuova fondazione morale della società che sostituisca l'indebolimento della fede religiosa tradizionale, perché – come egli scrive – «è fin troppo chiaro che ogni vita in comune è impossibile se non sussistono interessi superiori agli interessi individuali» [*ivi*, 282]. Con l'*individualistic turn* operata nel saggio sugli intellettuali, inizia però a concettualizzare l'individualismo, e in particolare la sua forma di 'culto dell'individuo', non più come un fattore potenzialmente disintegrante nella società ma come base di una nuova religione, una religione dell'umanità o della morale secolare [Marske 1987, 10; Marra 2006, 9; Callegaro 2012, 454]. A partire dal 1897 circa (e sicuramente dal 1895, anno del corso sulla religione tenuto da Durkheim a Bordeaux, segnato in particolare dal confronto con l'opera di Robertson Smith), egli si convince cioè che la maggiore autonomia che viene richiesta agli individui non li distacca dalla società, ma aumenta effettivamente la forza del legame reciproco tra di loro. Comincia cioè a dare risposta, per riprendere il quesito posto da Giddens, alla domanda che lo interrogava sul

rapporto che c'è tra la 'moralità della specializzazione', quella associata alla solidarietà organica, e la 'moralità della coscienza collettiva', che si focalizza sul culto dell'individuo. Se la coscienza collettiva nelle società tradizionali rappresentava il regno della tirannia del gruppo sull'individuo, nelle società moderne la trasformazione del loro rapporto – del rapporto tra autonomia individuale e coercizione – non è data dalla dissoluzione del primo e dunque dalla fine della morale collettiva, ma da un cambiamento sociale associato allo sviluppo della morale individuale [Giddens 1971, 214; Marske 1987, 11].

Scompare ogni ambiguità e il culto dell'individuo così definito, o 'individualismo morale', è ora indicato come una delle fonti più autorevoli del legame sociale nelle società moderne:

è la società che ci assegna questo ideale [della persona], come l'unico fine comune che possa attualmente riunire le volontà. Abbandonarlo, quando non possiamo sostituirlo con altri, significa precipitarci proprio in quella anarchia morale che si vuole combattere [Durkheim 1972b, 294].

Ormai consapevole e pienamente convinto della forza morale dell'individualismo, Durkheim fa di quest'ultimo il tratto morale distintivo delle società moderne e tuttavia connesso ad una *metamorfosi del sacro*, per cui a credenze e valori tipicamente religiosi si sostituiscono credenze e valori dal volto umano. Sente però anche la necessità di non abbandonare la funzionalità coesiva del gruppo, quella ricercata nelle corporazioni professionali qualche anno dopo. Come mai? La risposta va individuata nella supposta forza morale del gruppo, credenza che egli non abbandonerà mai, nella convinzione che i gruppi intermedi siano una necessità strutturale (e politica) affinché l'individualismo da morale non diventi egoistico. È convinto cioè che nelle società moderne vi sia bisogno di entrambi, del *particolarismo morale* delle corporazioni professionali come dell'*individualismo morale* del culto dell'individuo. Entrambi sono necessari perché ciascuno – questa la conclusione – è una fonte morale specifica della solidarietà nelle società moderne. Ecco dunque come, secondo noi, dovrebbe allora essere riformulata l'ultima riga della Tab. 1.

	Società pre-industriali	Società moderne
Fonte morale della solidarietà	Coscienza collettiva	Particolarismo morale (Coscienza collettiva particolare)  Individualismo morale (Coscienza collettiva universale)

Tab. 2 – Le fonti morali della solidarietà

Durkheim sa che l'estensione del gruppo è condizione di possibilità di realizzazione dell'individuo, ciò che lo difende dalla tirannia del gruppo particolare. Sa anche però che man a mano che la società si estende c'è il rischio che la libertà dell'individuo possa diventare anomica, cioè deregolamentata. Da qui, lo abbiamo visto, il compito delle corporazioni: tenere uniti gli individui, intensificare la loro vita in comune, creare regole, fare in modo che gli interessi egoistici siano trattenuti per innalzare quelli comuni a maggiore gloria ed utilità di tutti. Un compito che oggi potrebbe essere tranquillamente svolto dalle tante associazioni/gruppi intermedi tra l'individuo e lo Stato. Eppure ciò potrebbe non bastare ed essere addirittura pericoloso per l'autonomia individuale, che va dunque difesa e tutelata. Il particolarismo morale potrebbe infatti sviluppare ancora la tirannia del gruppo ed essere controproducente per l'individuo. Per questo le associazioni (professionali) sono sia utili che deleterie per Durkheim e il solo mezzo per governarle «è fare in modo che un organo speciale sia incaricato di rappresentare presso queste collettività particolari la collettività totale, i suoi diritti e i suoi interessi [...] interessi [che] si confondono con quelli dell'individuo» [Durkheim 2016, 144]. Questo organo – dirà – è lo Stato, «la cui funzione essenziale [...] è di liberare le personalità individuali» [*Ib.*] nonché di organizzarne il culto. Per Durkheim, lo Stato è, e deve essere, l'autorità sociale che dà concretezza alle aspirazioni della coscienza comune per un ordine fondato sul culto dell'individuo trasformato in diritti. Il suo potere, e questa è una condizione fondamentale, deve però essere a sua volta limitato da quello delle associazioni secondarie affinché nessuno di essi, quando lasciato solo, abbia la meglio sull'emancipazione individuale.

Inoltre, sviluppi teorici rilevanti a partire da queste riflessioni si possono ottenere se applicate al tema della tenuta coesiva delle società moderne e plurali-

ste. Santambrogio [2002, 127 e succ.], ad esempio, ha utilizzato queste stesse premesse durkheimiane per formulare la proposta teorica di una solidarietà per *differenziazione*. È questa una solidarietà che supera cronologicamente quelle per 'uniformità' e per 'divisione', tipiche delle società pre- e moderne, e descrittiva di una società postmoderna capace invece di de-radicalizzare il conflitto identitario grazie ad un'aumentata abilità riflessiva dell'individuo e di superare la logica comunitarista dell'esclusività. Si tratta di opinioni ampiamente condivisibili. Pensare infatti alle tante coscienze collettive particolari come a delle realtà altrettanto esclusive è pericoloso. Da questo punto di vista, solo una società capace di gestire il rapporto tra l'emancipazione individuale e le varie e spesso contraddittorie appartenenze collettive personali può avere una qualche *chance* di sopravvivenza, perché sollevata dal conflitto distruttivo che una competizione tra mondi simbolici esclusivi necessariamente comporta. Cosa possibile, noi crediamo, solo se si eleva la dignità umana (o di ridurne la sofferenza, che è poi il suo rovescio) a universale cornice di riferimento dei tanti particolarismi.<sup>3</sup> Allo stesso tempo, come vedremo a breve, *contra* Santambrogio non pensiamo al culto dell'individuo come ad una forma di 'teologia sociale', che ne sminuisce piuttosto la portata normativa. Si tratta di una presa di posizione, questa, che ci serve inoltre a meglio risaltare la tesi durkheimiana della libertà come fatto 'socialmente regolamentato'.

#### *4. Elevare la dignità dell'uomo a universale cornice di riferimento morale*

'Teologia sociale' è l'espressione usata da Santambrogio per indicare l'ordine sociale disegnato da Durkheim e motivata dal fatto che – per quest'ultimo, spiega – «tutto ciò che è sociale è sacro» [Santambrogio 2017, 37]. Si tratta di una idea che Santambrogio rende affine alla 'teologia politica', che nella tradizione che parte da Hobbes arriva sino a Schmitt, con la differenza fondamentale, chiarisce, che mentre per quest'ultimo filone di pensiero l'ordine è essenzialmente politico, in Durkheim è di natura sociale ed essenzialmente religioso nell'autorità.

---

3. Altrove ci siamo riferiti a questo equilibrio designandolo con il concetto di 'cosmopolitismo sociale' [Pendenza 2015].

‘Stato sacralizzato’ e ‘sacralizzazione della società’ sono cioè per Santambrogio i tratti caratterizzanti dell’ordine costituito disegnato rispettivamente da Schmitt e da Durkheim. Con diverse argomentazioni, ma con risultati analoghi, è quanto espresso da Bowring [2016, 25 e succ.], per il quale Durkheim avrebbe una visione contraddittoria dell’individuo in quanto vi si alternano la libertà d’azione e la ‘soluzione mistica’ delle patologie dell’individualismo, che Durkheim – continua – associava alla perniciosa influenza di Hegel e ai socialisti che volevano rianimare «in una forma nuova il culto della Città» (Durkheim, citato da Bowring). Una posizione avversata radicalmente dal sociologo francese e che dimostrerebbe appunto, per Bowring, l’antinomia evidente tra un individuo più forte ma anche maggiormente assoggettato al determinismo sociale della società.

Sia Santambrogio che Bowring toccano un punto dolente dell’analisi durkheimiana, relativo al riconoscimento nelle società moderne dell’individualismo morale quale equivalente funzionale delle religioni tradizionali. E tuttavia, ci chiediamo, le loro argomentazioni sono sufficienti per dimostrare che col ‘culto dell’individuo’ Durkheim esprimesse esattamente una teologia sociale o lo confondesse con la soluzione mistica dello ‘Stato etico’ di hegeliana memoria? La risposta potrebbe essere affermativa se interpretassimo l’aura sacrale dell’individuo come un dogma religioso o come effetto di una speculazione astratta generati entrambi dalla consacrazione della società come soggetto/oggetto della nuova religione; potrebbe essere il contrario, se ritenessimo invece tale ‘sacralità’ il frutto di una rappresentazione della centralità dell’individuo nella società, emersa progressivamente insieme all’emersione storica di quest’ultimo e sostenuta – questo è importante – da una opinione pubblica razionalmente costituita, sempre in bilico e suscettibile di sviluppo. In questa accezione, l’individuo sarebbe importante non perché dettato da un qualche principio autoevidente ma perché pensato come tale razionalmente nella pubblica argomentazione con il concorso delle istituzioni e grazie al fatto che si è emancipato dalla collettività. Il riconoscimento e l’accettazione della sua dignità apparirebbero cioè più come una forma del ‘credere’ tra le altre, quindi non dogmatica ma argomentata razionalmente, che non come un precetto religioso esito di un sillogismo tra società e sacro.<sup>4</sup> Vediamo di chiarire meglio quanto affermato.

---

4. È noto, ad esempio, come Habermas sviluppi queste riflessioni di Durkheim per affermare la natura comunicativa dell’unità del collettivo. Con le sue parole: «A mano a mano

Per Durkheim, è bene intanto ricordarlo, «l'individualismo [morale] non è una teoria: [perché] appartiene all'ordine della pratica» [Durkheim 2016, 141]. Non si istituisce per dichiarazione o per volontà, ma solo dopo che la società è organizzata in modo da renderlo stabile e durevole. In altre parole, esso non è altro che un *desideratum*, il quale rimane tale fino a quando non ci sono le condizioni affinché diventi una realtà. In fondo, Durkheim l'ha sempre detto, «l'uomo è uomo solo perché vive in società» [ivi, 142]. Questo significa che per Durkheim lo sviluppo dell'individuo, dell'individualismo e dunque dell'individualismo morale, seguono fasi di successione cronologica e non sono il frutto di una definizione a priori e dogmatica. L'individuo prima emerge dal declino della 'sorveglianza collettiva' grazie alla crescente densità e diversità delle interazioni sociali, poi, dopo questa iniziale liberazione, «la sfera di azione libera di ogni individuo si estende di fatto, e a poco a poco il fatto diventa diritto» [Durkheim 1989, 297], fino a che, ad un certo punto, le esigenze della personalità individuale «finiscono col ricevere la consacrazione dei costumi» [ivi, 298]. In questo modo, ciò che originariamente era vissuto come una libertà negativa dai vincoli della coscienza collettiva si cristallizza in un obbligo morale positivo e in una 'libertà di'. Si trasforma, in altre parole, in «un ben vivo sentimento di rispetto per la dignità umana, al quale siamo tenuti di conformare la nostra condotta sia nelle nostre relazioni con noi stessi che nei rapporti con gli altri» [ivi, 390]. E, afferma Durkheim, «nessuno [più] contesta al giorno d'oggi il carattere vincolante della regola che ci ordina di essere, e di essere sempre di più, una persona» [ivi, 394]. L'*ethos* di questa regola è ovviamente la 'religione dell'individuo', un individualismo etico formalizzato nei diritti umani e fondato su una fede collettiva nella sacralità della persona umana che non contrappone più l'individuo alla società [Callegaro 2012, 472].

Per il sociologo francese, dunque, l'individuo emerge dalla società come un'entità autonoma e morale, oggi tradotta nella espansione dei diritti umani, via via che la società si fa più complessa e avanza la divisione del lavoro. Tali diritti non

---

che si dissolve il consenso religioso di fondo e il potere statale perde la sua copertura sacra, l'*unità del collettivo* si può stabilire e mantenere come *unità di una comunità di comunicazione*, vale a dire attraverso un consenso raggiunto in modo comunicativo nella sfera pubblica politica» [Habermas 1986, 655].

sono innati nell'individuo, ma ricevuti dalla società stessa o, come lui dice, «strappati dallo Stato alle resistenze del particolarismo collettivo» [Durkheim 2016, 75]. Durkheim è cioè dell'idea che sia stata la società a consacrare l'individuo e a renderlo un dio, artefice lo Stato, perché è essa che «gli attribuisce un certo valore e assegna un prezzo più o meno elevato a ciò che lo riguarda» [ivi, 76]. È questa idea di persona che lo Stato è chiamato poi a decodificare riflessivamente con le sue leggi. Con la sua attività, esso svolge non solo un compito di salvaguardia di questi diritti mediante consacrazione giuridica dell'individuo, ma addirittura di funzione essenzialmente liberatrice nei suoi confronti. Così che, per Durkheim, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato» [ivi, 69]. La sua presenza è cioè condizione di possibilità dell'individualità sociale, perché, ricorda Durkheim, «è grazie allo Stato e a nient'altro che [gli individui] esistono moralmente» [ivi, 74]. Ad un patto, però, e questo lo abbiamo già visto, che tale potere sia equilibrato da quello dei gruppi secondari, a loro volta tenuti a freno dallo Stato affinché si compia alla fine l'emancipazione individuale.

Si capisce dunque che per Durkheim «questi diritti e queste libertà non sono cose inerenti alla natura dell'individuo in quanto tale» [Durkheim 2001d, 199]. L'emancipazione di quest'ultimo è piuttosto storicamente determinata ed è soprattutto una volontà di sottomissione. L'individuo, scrive Durkheim,

si sottomette alla società, e questa sottomissione è la condizione della sua liberazione. Liberarsi significa per l'uomo svincolarsi dalle forze fisiche, cieche, inintelligenti; ma egli può riuscirci soltanto se oppone a queste forze una grande potenza intelligente, ponendosi sotto la sua protezione – la società. Mettendosi nella sua ombra, egli si pone in una certa misura alle sue dipendenze; ma è una dipendenza liberatrice. In ciò non c'è contraddizione [*Ib.*]

Già nella *Prefazione alla seconda edizione* de *La divisione del lavoro sociale*, Durkheim aveva fatto notare che la libertà non è un dato antropologico elementare, quanto piuttosto una creazione sociale perché sempre «il prodotto di una regolamentazione» [Durkheim 1989, 11]. Per lui, la libertà non risiede nel sottrarsi alla costrizione esercitata dalle forze e dai vincoli sociali, come vorrebbe il pensiero liberale, ma *dall'autonomia d'azione resa possibile proprio dall'appartenenza alla società*. L'auto-limitazione reciproca degli individui presuppone, in

altre parole, il riconoscimento positivo dell'appartenenza a una stessa realtà oggettiva [Callegaro, Marcucci 2016, 59]. Nelle società semplici, il predominio della coscienza collettiva limitava il raggio d'azione individuale. Questa situazione cambia grazie al processo di sviluppo sociale: non con la distruzione dell'autorità morale, bensì mutandone la forma. Durkheim riconosce agli utilitaristi e agli economisti di aver visto bene che il vecchio tipo di solidarietà morale sarebbe finito minato nel corso dello sviluppo sociale. Li contesta però per non aver saputo cogliere che pure il nuovo tipo di solidarietà avrebbe presupposto l'autorità morale della società per funzionare. Il loro errore è di aver trattato la libertà come un 'attributo costitutivo dell'uomo'. Ma la libertà, l'uomo, la sua coscienza individuale, questa la sua opinione, sono un prodotto storico, sono il risultato di una lenta e travagliata evoluzione, sorretta dalle rappresentazioni sociali e promossa dallo Stato. Fino al punto che, asserisce, tutto ciò che intacca la libertà – una violenza, una pressione, una limitazione ecc. – è vissuto dall'individuo e da tutta la collettività come una violazione di una credenza ormai diffusa. Questo, ad esempio, Durkheim lo vede bene espresso nel contratto e nel diritto moderni, con quest'ultimo che, ricordiamolo, rappresenta pur sempre per lui il segno esteriore del tipo di legame sociale diffuso in una società. Ecco allora affacciarsi prima il *contratto consensuale*, espressione di una morale individuale che riconosce i diritti dell'individuo nelle società moderne e che contiene il rispetto sociale dovuto alla persona umana. Esso sostituisce il *contratto solenne* – arcaico, che aveva bisogno di un ancoraggio esterno per funzionare, normalmente gli dei – e si appoggia piuttosto ad una coscienza pubblica che elabora riflessioni normative, espressione allo stesso tempo della volizione individuale e della sua regolamentazione collettiva [Marra 1986, 144]. E tuttavia immaginato da Durkheim come destinato anch'esso ad essere sostituito da un nuovo tipo ancor di più corrispondente – perché lo radicalizza – ai tempi ormai maturi dell'individualismo morale, il *contratto equo* [Durkheim 2016, 287 e succ.]. Questo implica una concezione della libertà svincolata completamente dalla natura, e perciò da quel diritto naturale e liberale che postula lo scardinamento totale dell'individuo da ogni legame sociale, per ricollocarla in quell'ambito di determinazioni collettive che sono il frutto della stessa emancipazione dell'individuo. Con il contratto equo la *giustizia* prende il posto del *consenso*. Equo è il contratto non perché libero da condizionamenti –

come voleva il contratto consensuale – ma *perché sottoposto alla volontà generale che pretende di valutare le conseguenze oggettive degli impegni assunti*. Si tratta di un ideale che non guarda più alla libertà dell'azione dell'individuo ma all'effetto che quell'azione può avere sui suoi interessi materiali e immateriali. Per questo l'annullamento del contratto equo è da considerare valido per Durkheim non tanto quando l'individuo è costretto ad agire in un certo modo (perché in fondo, «c'è sempre una parte di costrizione negli atti che compiamo»), ma quando «lede il contraente che è stato oggetto di questa costrizione». Con le sue parole,

un contratto giusto non è semplicemente un contratto cui si è acconsentito liberamente, cioè senza coercizione formale: è un contratto in cui le cose e i servizi sono scambiati al loro valore reale e normale, cioè, insomma al loro valore giusto [*ivi*, 289-290].

Giungiamo così ad una considerazione finale di ciò che per Durkheim è la libertà individuale. Questa esiste solo quel tanto che si configura come una libertà sociale, e questa si realizza pienamente solo in quanto è anche e soprattutto una 'libertà giusta' (Callegaro, Marcucci 2016, 54). Una libertà che – dichiarava ne *La divisione del lavoro sociale* – 'la società ha il dovere di far rispettare'. Purtroppo, per quanto egli ritenesse che la linea evolutiva della società fosse ormai incanalata nel solco di un ideale espresso dal «sentimento di simpatia che l'uomo ha per l'uomo» [Durkheim 2016, 298], e quindi dalla giustizia sociale, rimaneva comunque dell'avviso che il momento di un suo pieno sviluppo non fosse ancora giunto a compimento e che anzi molto ancora c'era da fare sul piano soprattutto delle istituzioni.

### *Conclusioni*

Con l'analisi funzionale e causale della divisione del lavoro, Durkheim aveva solo creduto di aver dato una risposta ai problemi che costituivano lo stimolo originario della sua opera. In tal senso, la domanda posta alla fine della *Prefazione alla prima edizione de La divisione del lavoro sociale*, su «come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla

società» [Durkheim 1989, 8], sembrava aver trovato definitiva soluzione nella certezza che la specializzazione nella divisione del lavoro avrebbe determinato necessariamente, alla lunga e se ben dispiegata, una diminuzione del grado di diffusione della *coscienza collettiva* nella società. Durkheim credeva certamente che lo sviluppo dell'individualismo fosse un fenomeno inevitabilmente concomitante all'espansione della divisione del lavoro e alla riduzione dell'intensità delle credenze e dei sentimenti comuni. Egli era anche ben cosciente del fatto che la divisione del lavoro sociale avesse una forma 'normale' e una 'patologica' e che il problema semmai era come favorire la prima e scongiurare la seconda. Allo stesso tempo, considerava l'individualismo una verità fattuale, ma sapeva anche che quello 'egoistico' e la mancanza di regolamentazione erano un pericolo incombente per le società. Eppure, sosteneva un certo sviluppo dell'individuo perché era convinto che questo fosse la tendenza 'naturale' del progresso storico delle società. Sapeva infine che il funzionamento della solidarietà organica non poteva essere interpretato secondo i criteri della teoria utilitaristica e che la società contemporanea conservava in ogni caso un assetto morale. Un assetto che, come abbiamo cercato di mostrare, egli individuerà ancora una volta nella *coscienza collettiva*. Non più quella tradizionale delle società semplici, ma costituita da una combinazione di elementi morali *particolari*, prodotti dalle organizzazioni professionali, e *universali*, propri invece dell'individuo morale. È un convincimento il suo, quello della necessità morale dell'individuo, che Durkheim acquisirà gradualmente, ma che, una volta realizzato, diverrà definitivo. Ad ogni modo, quello dell'aspetto dell'idealità della persona, questa almeno la nostra tesi, va certamente visto come la cifra della sua proposta concreta per una società moderna, attenta allo stesso tempo alle esigenze dell'individuo, alle sue libertà, ai suoi diritti e alla giustizia che rivendica. Una proposta, anche teorica, che attende oggi solo di essere 'rivitalizzata'.

*Riferimenti bibliografici*

BOWRING, F.

2016, *The individual and society in Durkheim: Unpicking the contradictions*, European Journal of Social Theory, 19(1), pp. 21-38.

CALLEGARO, F.

2012, *The ideal of the person: recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part I: The idea of society and its relation to the individual*, Journal of Classical Sociology, 12(3-4), pp. 449-278.

2016, *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part II: Modern society, the cult of the person, and the sociological project*, Journal of Classical Sociology, 16(1), pp. 37-52.

CALLEGARO, F., MARCUCCI, N.

2016, *Dalla Fisica dei costumi alla Morale. La costruzione di una nuova scienza politica* in É. Durkheim, *Lezioni di Sociologia. Per una società giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 7-80.

DURKHEIM, É.

1969a, *Il suicidio*, Utet, Torino (1897).

1969b, *L'educazione morale*, Utet, Torino (1925).

1972a, *I principi del 1789 e la sociologia*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 227-237 (1890).

1972b, *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 281-298 (1898).

1989, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (1893, 1902<sup>2</sup>).

2001a, *Le regole del metodo sociologico*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 1-133 (1895, 1901<sup>2</sup>).

2001b, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 137-164 (1898b).

2001c, *La determinazione del fatto morale*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 165-189 (1906a).

2001d, *Risposta alle obiezioni*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 191-221 (1906b).

2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma (1912).

2016, *Lezioni di sociologia. Per una società giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno (1950).

FILLOUX, J.-C.

1993, *Individualisme et education aux droits de l'homme chez Émile Durkheim*, in W.S.F. Pickering, W. Watts Miller, eds., *Individualism and human rights in the durkheimian tradition*, British Centre for Durkheimian Studies, Oxford, pp. 32-50.

GIDDENS, A.

1971, *The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim*, *European Journal of Sociology*, 12, pp. 210-228.

HABERMAS, J.

1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna (1981).

MARRA R.

2001, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino.

MARSKE, E.C.

1987, *Durkheim's 'cult of the individual and the moral reconstitution of society'*, *Sociological Theory*, 5, pp. 1-14.

NISBET R.A.

1965 *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, New Jersey.

PARSONS T.

1987 *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.

PENDENZA M.

2015, *Radicare il cosmopolitismo. La nozione di 'cosmopolitismo sociale'*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, pp. 265-287.

PENDENZA, M., INGLIS, D. (a cura)

2015, *Durkheim cosmopolita*, Perugia, Morlacchi.

PENDENZA, M., LAMATTINA, V.

2019, *Rethinking Self-responsibility. An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom*, *American Behavioral Scientist*, 1(63), pp. 100-115.

SANTAMBROGIO, A.

2002, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati, A. Santambrogio, a cura, *Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma, pp. 111-140.

2017, *Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim*, *Società Mutamento Politica*, 8(16), pp. 35-52.

WATTS MILLER, W.

1996, *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.