

## Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività

[Roberto Mordacci](#)

Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

*Che cosa l'uomo debba fare, quali sono i doveri  
ch'egli deve adempiere per esser virtuoso, è facile a  
dire  
in una comunità etica – non c'è nient'altro da fare,  
da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti  
è tracciato, enunciato e noto.*

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §  
150

La modernità è da tempo un paziente sotto osservazione. Vi è chi ne celebra la maturità, chi la dà per spacciata e chi scorge fra le sue rughe i segni di un crescente disagio, che potrebbe evolvere in meglio, come in peggio. Solitamente, i liberali di varia estrazione condividono la prima diagnosi, mentre i comunitaristi – e alcuni teorici del postmoderno – tendono ad accreditare la seconda. Charles Taylor, spesso accomunato ai secondi, è in realtà un sostenitore – forse il più accurato – della terza diagnosi, formulata grazie ad un'attenta ricostruzione della «storia clinica» che ha condotto l'identità moderna allo stato attuale. La sua analisi non è un semplice esercizio di anamnesi storiografica, poiché è finalizzata alla cura, o quanto meno ad una prognosi che lasci intravedere le possibilità di risanamento dell'identità contemporanea.

In questo saggio, si cercherà di mettere in luce una fonte di tensione nella proposta teorica di Taylor. Tale tensione riguarda in primo luogo il rapporto fra la ricostruzione della crisi dell'identità moderna e la ricerca delle fonti di normatività morale e politica che permettano di evitare le degenerazioni che tale crisi rischia di innescare (perdita di identità, anomia, frammentazione, intolleranza, totalitarismo). Il rapporto qui indicato si dà, in altri termini, fra quella che Taylor chiama «ontologia morale» e l'orizzonte critico della normatività (morale e politica); in un senso più radicale, potremmo dire che il nesso problematico è quello fra storicità e trascendentalità della ragion pratica. Infatti, poiché Taylor sviluppa l'analisi dell'ontologia morale della modernità nella forma di una «genealogia» dell'identità moderna, occorre chiarire la relazione fra la genealogia delle concezioni moderne del bene e la loro pretesa di validità come orizzonti normativi, in grado cioè di *giustificare criticamente* l'azione. Questo nesso appare in Taylor ambiguamente irrisolto, sospeso fra una completa storicizzazione della normatività dei giudizi morali (che comporta la loro relativizzazione) e l'esigenza della loro validità universale, che egli cerca di riscattare dall'astrattezza del formalismo e del proceduralismo. Taylor elabora su questo punto una struttura metaetica di fondo, che puntualmente ricorre nelle sue analisi e proposte teoriche, ma che lascia irrisolto il nodo teoretico del rapporto fra storicità e universalità. Le riflessioni di Taylor su alcune questioni politiche attuali, come la tutela delle minoranze linguistico-culturali negli Stati multiculturali, intendono far valere la sua concezione di questo rapporto fra storicità e norma in vista di una migliore comprensione delle relazioni fra comunità locali, gruppi culturali e Stato democratico. Infatti, gli Stati liberali contemporanei, fortemente

improntati a una concezione proceduralistica della giustizia, mostrano una crescente difficoltà a reggere il peso delle relazioni interculturali all'interno delle proprie frontiere. La soluzione di Taylor, di gran lunga più meditata e articolata di quella di alcuni comunitaristi, presenta tuttavia, come si diceva, alcune insidiose ambiguità teoriche, che intendiamo portare alla luce.

A tal fine, si prenderanno le mosse dalla presa di distanza operata dallo stesso Taylor rispetto al dibattito fra liberali e comunitaristi, in cui la distinzione fra questioni ontologiche e normative gioca un ruolo centrale. Si tratterà poi per sommi capi la concezione metaetica che Taylor elabora nella prima parte di *Radici dell'io* (1), segnalandone alcune implicazioni. Infine, si vedranno i riflessi di questa concezione nelle discussioni sul multiculturalismo, le lotte per il riconoscimento e la critica al paradigma liberale, nelle quali Taylor svolge un ruolo di primo piano e da cui emergono le difficoltà teoriche della sua posizione politica.

### 1. *Ontologia e advocacy*

Gli ideali di libertà (intesa come autonomia), eguaglianza, benevolenza e dignità sono un patrimonio comune della modernità. Su questi valori Taylor ritiene che vi sia, in buona sostanza, una convergenza spontanea fra le varie anime della cultura occidentale moderna. Essa, infatti, si distingue dalla civiltà antica soprattutto in forza della valenza universale assegnata all'ideale dell'*eguale rispetto* per ogni essere umano, che si è tradotta, a partire dal giusnaturalismo seicentesco (Grozio, Pufendorf) nell'uso strategico del linguaggio dei diritti (2). Da questo valore centrale discendono gli altri ideali morali e politici, ad esso connessi in forza della concezione ricca e complessa della soggettività costruitasi in età moderna.

L'idea del rispetto è un «universale umano», essa «sembra essere presente in tutte le società» (3); tuttavia, solo nell'età moderna è stato progressivamente esteso l'ambito degli esseri meritevoli di rispetto, che nell'antichità era limitato ai *cives* ed escludeva perciò donne, schiavi e stranieri. Questa estensione si è realizzata attraverso la formulazione del principio del rispetto in termini di *diritti* naturali e inalienabili di ogni soggetto umano. Ciò comporta, fra l'altro, che il soggetto svolga un ruolo attivo nel far valere il proprio diritto e che, perciò, vi sia una precisa consapevolezza della propria eguaglianza, in quanto semplice essere umano, rispetto a ogni altro: i ruoli gerarchici delle società aristocratiche o castali presupponevano una differenza di valore fra le persone, che giustificava i privilegi, i doveri e le mansioni, assegnati dal fato o dalla stirpe, di cui il singolo non poteva che prendere atto. Che tali differenti trattamenti ci appaiano oggi come discriminazioni inaccettabili è un fenomeno che sarebbe stato incomprensibile prima della costruzione dell'io moderno. In forza di questa consapevolezza, l'esigenza di rispetto significa anzitutto la pretesa di veder rispettata la propria *autonomia*. Infatti, scrive Taylor, "parlare di diritti naturali, universali o umani, significa legare il rispetto per la vita e l'integrità umana alla nozione di autonomia. Significa concepire le persone come attivi fattori di cooperazione nell'azione tesa ad affermare e far valere il rispetto loro dovuto. Ciò costituisce una caratteristica centrale della moderna prospettiva morale dell'Occidente". (4)

Taylor non intende affatto contestare questi valori. Egli ritiene però che il modo in cui essi sono oggi sostenuti, giustificati e applicati, cioè principalmente attraverso il ricorso alle teorie liberali proceduralistiche e alla loro concezione dell'individuo umano, non sia in grado di esprimerne la ricchezza; anzi, tali difese mettono in ombra alcuni aspetti decisivi per la realizzazione di una pratica effettiva del rispetto, fra i quali l'appartenenza a una comunità e la condivisione di una concezione sostanziale del bene. Le analisi di Taylor mirano perciò a mettere a disposizione alla cultura contemporanea una migliore comprensione delle origini storico-culturali del significato del rispetto. In tal modo, egli spera che emergano i riduzionismi impliciti e le surrettizie preclusioni che impediscono di intravedere e praticare soluzioni meno traumatiche ai conflitti sociali, politici ed economici odierni.

Vi è una differenza importante fra una riflessione di questo tipo e la diagnosi sul «fallimento del

progetto illuministico» di Alasdair MacIntyre (5), o la critica di impronta collettivistica di Michael Sandel (6) alla teoria della giustizia come equità di John Rawls (7). Taylor intende riscattare il valore dell'autonomia dalle sue concezioni riduttive e rigorosamente proceduralistiche, ma non sembra voler rinunciare alla comprensione fondamentale del rispetto in termini di diritti individuali (anche se, come vedremo, *non solo* individuali) (8).

### 1.1 Un dibattito fra sordi

Taylor individua criticamente il punto che accomuna i liberali e i comunitaristi (9): entrambi condividono una mancata distinzione di piani del discorso, che fa apparire la loro opposizione come un'alternativa senza terze vie praticabili. In realtà, entrambe le posizioni (la difesa intransigente dell'individuo isolato dal contesto e la nostalgia per le comunità moralmente omogenee e politicamente chiuse) mostrano una rigidità insostenibile, che conduce a un dilemma fittizio. Occorre distinguere, secondo Taylor, fra questioni «ontologiche» e questioni di «*advocacy*», cioè fra il piano della concezione antropologica del soggetto umano, sia pure in chiave politica, e il modello politico propugnato, difeso (*advocated*) come valido per le società multiculturali. Sul piano «ontologico» (nel senso delle «ontologie morali» di cui parla Taylor) l'opposizione è fra *atomismo* e *olismo*, ovvero fra una concezione che rende conto dell'agire sociale in termini di proprietà degli individui e dei beni sociali in termini di insiemi di beni individuali (10), e una concezione che interpreta l'azione politica come realtà distinta dalla somma delle azioni individuali, e il bene comune come uno scopo per la comunità nel suo insieme. Sul piano della *advocacy*, vale a dire sul piano delle concezioni politiche normative, le posizioni estreme dello spettro sono rappresentate dalle forme radicali di *individualismo* (11) e di *collettivismo*, vale a dire fra la priorità assoluta assegnata alla libertà individuale (come nel libertarismo di Robert Nozick (12), Murray Rothbard (13) e altri) e il primato conferito al bene della collettività, anche quando confligge con i diritti individuali (come nel collettivismo delle teorie marxiste). Ora, sostiene Taylor, non vi è una corrispondenza necessaria fra certe concezioni del primo tipo (per esempio, l'atomismo) e certi ideali politici (per esempio, una forma di liberalismo individualistico). Come sottolinea Taylor, "la relazione fra questi due insiemi di temi è complessa. Da un lato si tratta di insiemi distinti, nel senso che prendere posizione rispetto ad un tema non forza la mano riguardo all'altro. Dall'altro lato non sono completamente indipendenti nel senso che la posizione presa a livello ontologico può essere parte dello sfondo essenziale sotteso alla concezione che si sostiene. Entrambe queste relazioni, di distinzione e di connessione, non vengono sufficientemente apprezzate, e questo apporta confusione al dibattito". (14)

Il significato delle concezioni ontologiche è quello di delineare un'immagine delle relazioni sociali, la quale definisce anche un certo rapporto fra l'individuo e la comunità (ai due estremi: in senso atomistico o olistico); su questa base, che ha un carattere descrittivo, si possono innestare tesi normative che propugnano ideali di istituzioni politiche, economiche e sociali che, nella versione individualistica, danno priorità ai diritti individuali, mentre nella versione collettivistica conferiscono netta supremazia ai beni collettivi. Così, esistono concezioni che combinano l'atomismo ontologico con l'individualismo politico (come in Nozick) e altre che uniscono olismo e collettivismo (come il marxismo) (15). Il dibattito fra liberali e comunitaristi è stato per lo più interpretato, dai suoi stessi autori, come un confronto fra queste due alternative: per esempio, l'analisi critica di Sandel è stata per lo più letta come una tesi che contrappone al liberalismo di Rawls una forma larvata di collettivismo. Ciò però costituisce un fraintendimento, poiché le tesi di Sandel, secondo Taylor, riguardano in primo luogo la concezione delle relazioni sociali sottese alla teoria politica di Rawls, non il suo contenuto normativo. Ciò emerge, soprattutto, nella critica rivolta al principio di differenza rawlsiano: quest'ultimo presuppone, sul piano ontologico, una forte coesione solidaristica fra i membri, che può essere ammissibile solo nel contesto di una concezione olistica, nella quale i sé non sono scorporati dalle loro reti

relazionali (*unencumbered*) ma uniti da una concezione condivisa del bene; la tesi critica di Sandel è che, poiché Rawls argomenta in base a un'idea fortemente atomistica degli individui, la sua difesa del secondo principio di giustizia si scontra con l'impraticabilità di fatto di un principio così fortemente solidaristico. Come si vede, ciò non implica il rifiuto del contenuto normativo del principio di differenza, bensì una diversa concezione dei soggetti dell'azione politica.

La contrapposizione liberalismo-comunitarismo è dunque fuorviante, almeno se intesa nei termini dell'opposizione di tesi ad un tempo ontologiche e normative. Sono però possibili altre combinazioni (rispettivamente: olismo-individualismo e atomismo-collettivismo), e Taylor deplora il fatto che non sia stata esplorata a fondo una concezione (i cui precedenti storiografici sono per Taylor in Humboldt e Mill (16)) che, mentre riconosce pienamente il radicamento sociale degli individui, al contempo conferisce un certo primato alla tutela della libertà e delle differenze individuali (vale a dire la combinazione olismo-individualismo). L'idea centrale di Taylor, argomentata pressoché in ogni suo scritto, è che la comprensione dei valori tipici del liberalismo risulta impoverita e minacciata da un'ontologia come quella atomistica, poiché quest'ultima svuota di significato politico le relazioni fra soggetti *dotati di un'identità*, vale a dire impegnati nella ricerca non del semplice autointeresse, ma di un rapporto stabile e convincente con un'idea condivisa del bene. Sotto questo profilo, l'individualismo oggi prevalente rappresenta una degenerazione dell'ideale tipicamente moderno dell'*autenticità*: la giusta istanza di quest'ultimo, vale a dire il richiamo all'ascolto della propria interiorità di contro a ogni ipocrisia e alienazione, si traduce nella negazione della rilevanza decisiva della relazionalità per la realizzazione di sé – un aspetto che deriva dall'assunzione acritica di un'antropologia atomistica. Il nucleo positivo dell'individualismo moderno consiste piuttosto, secondo Taylor, nella ferma rivendicazione della dignità del singolo e, conseguentemente, nell'affermazione del principio dell'eguale rispetto per ciascuno (17).

## 1.2 La procedura irrealistica

Il proceduralismo soggiacente a molte teorie liberali contemporanee (*in primis* quella di Rawls) è quindi per Taylor inaccettabile in quanto presuppone una descrizione delle relazioni sociali molto lontana da quelle effettive: se gli individui si rapportassero reciprocamente nel modo immaginato nella «posizione originaria», essi non avrebbero un'identità personale riconoscibile e la società che ne risulterebbe sarebbe fortemente anomica. Ora, anche se la posizione originaria è, nelle parole dello stesso Rawls, un «artificio espositivo», essa trascura alcuni caratteri imprescindibili delle relazioni sociali, in particolare il fatto che una comunità civile non può costituirsi nella completa assenza di una concezione condivisa della vita buona. Questa lacuna rende «irrealistica ed etnocentrica» (18) la teoria procedurale della giustizia, poiché essa assume come ovvia una tesi assai controversa: che le questioni di giustizia possano essere affrontate in modo equo solo se si prescinde completamente dai temi «ontologici» dell'identità e della comunità, cioè dai modi effettivi in cui gli individui definiscono se stessi e la loro appartenenza a un gruppo sociale. Al contrario, questa autocomprensione dipende in modo cruciale dal modo in cui viene delineato culturalmente il rapporto fra l'io e il bene.

Taylor mette in luce come fenomeni sociali anche molto semplici, come una conversazione (19), implicino l'orientamento dell'azione a beni che non sono semplicemente «convergenti» (cioè fini individuali coordinati), ma beni «immediatamente comuni» (20), cioè voluti in quanto rappresentano un bene per la comunità in quanto tale. Come scrive Taylor, «il legame di solidarietà con i miei compatrioti, in una repubblica che funziona, è basato sul senso di un comune destino, dove il condividere stesso ha valore» (21). In questo contesto, la libertà non è semplicemente assenza di coercizioni (la libertà rigorosamente negativa del proceduralismo), ma è partecipazione attiva agli affari pubblici, è coinvolgimento diretto, almeno morale, nella tutela

dell'identità comunitaria e della sopravvivenza di una forma di vita condivisa. In questo sta il vantaggio, secondo Taylor, della «tesi repubblicana» (22), in cui un valore controverso come il patriottismo (sul quale si scontrano frontalmente liberali e comunitari) è interpretato come l'impegno liberamente assunto di contribuire a far prosperare una forma di vita: ciò sarebbe impensabile, osserva Taylor, in una società concepita atomisticamente, in cui i rapporti istituzionali fra individui hanno un significato esclusivamente strumentale:

Il puro interesse egoistico razionale (*enlightened selfinterest*) non mobiliterà mai abbastanza persone con abbastanza determinazione per costituire una vera minaccia per despoti e golpisti potenziali. Né vi saranno, purtroppo, abbastanza persone mosse da un principio universale, non temperato da identificazioni particolari, cittadini morali della *cosmopolis*, stoici o kantiani, per fermare questi malfattori sul loro cammino. (23)

Secondo Taylor, si possono sostenere pienamente ed efficacemente le tesi normative sul valore dei diritti individuali di libertà soltanto in un contesto che riconosca la pertinenza delle questioni relative al bene *comune*, in cui l'autogoverno è concepito come «una componente essenziale della capacità del cittadino» e «la partecipazione all'autogoverno come essenza della libertà» (24).

È importante notare come Taylor escluda, almeno a questo livello, che un'opzione argomentata a favore dell'olismo in sede di teoria sociale descrittiva comporti l'abbandono dei valori centrali del liberalismo. Questi ultimi sono adeguatamente sostenuti nel contesto di una concezione olistica delle relazioni sociali; in quest'ottica, infatti, le questioni ontologiche dell'identità personale e comunitaria sono esplicitamente parte del progetto di cooperazione politica e rappresentano uno degli aspetti della libertà da tutelare. Al contrario, il proceduralismo, escludendo la pertinenza delle «ontologie morali» per la definizione dei principi di giustizia, genera un'autocomprensione nella quale non trovano spazio alcuni valori essenziali al buon funzionamento di una comunità civile. Almeno per alcuni Stati (il Québec di Taylor, ma anche molte democrazie europee) questa descrizione atomistica di sé rende impraticabile l'autogoverno responsabile e quindi, sul lungo periodo, minaccia la stabilità e l'identità della stessa compagine sociale.

### 1.3 Ontologie morali e genealogia

Taylor rigetta una visione collettivista del bene. Egli si orienta piuttosto alla ricerca di una comprensione dell'identità moderna in cui i valori della libertà, dell'eguaglianza e dei diritti fondamentali possano essere fruttuosamente inquadrati. Sotto questo profilo, è di decisiva importanza comprendere come egli rigetti del pari una versione troppo semplicistica di universalismo, basata su un'antropologia metafisica implicita: l'identità moderna è irreversibilmente diversa dall'autocomprensione antica e medievale dell'uomo, e non vi è alcuna immagine *definitiva* del rapporto fra il sé e il bene, che possa imporsi uniformemente in tutte le epoche. Questa tesi soggiace all'intero percorso tracciato in *Radici dell'io* ed è indubbiamente il punto in cui Taylor si distacca nettamente da Aristotele (e da contemporanei come MacIntyre) per seguire almeno in parte la lezione di Hegel, che resta il principale autore di riferimento del filosofo canadese (25). Della prospettiva hegeliana Taylor riprende innanzi tutto la concezione *storica* della coscienza, dalla quale emerge la nozione peculiare di «ontologia morale»: l'identità personale dipende, secondo Taylor, dalla libera determinazione del proprio rapporto con l'idea del bene; ora, tale rapporto non è mai dato al soggetto senza la mediazione della comunità storica nella quale egli nasce e vive. La concezione della natura del bene per ciascuno è data in modo storico, non attraverso una conoscenza destoricizzata e assoluta del bene; per questo, descrivere l'identità dell'io moderno significa disegnarne l'ontologia morale, ovvero la concezione sostanziale del bene: non c'è identità concreta a prescindere da tale concezione. Ne consegue che la storia dell'identità moderna è anzitutto una *genealogia* della sua concezione di ciò che ha

valore (26): non c'è nulla di più falso, agli occhi di Taylor, dell'immagine tardo-illuministica della modernità come progressivo venire alla luce di un'identità «essenziale» (nel senso di minimale e fondamentale) dell'umano, che sarebbe emersa dall'eliminazione delle sovrastrutture mitico-religiose del retaggio antico e medievale (27). L'idea che la concezione «naturalistica», ovvero scientifico-tecnologica, dell'uomo sia tutto ciò che resta di indiscutibile dopo che ci si è liberati delle illusioni antropo-teologiche e metafisiche è per Taylor un pericoloso fraintendimento di che cosa significhi avere un'identità morale e personale. Quest'ultima dipende dal rapporto fra identità e bene e tale rapporto è concepito da Taylor come fondamentalmente storico, poiché le concezioni (collettive e individuali) del bene possono formularsi soltanto all'interno di comunità storiche, il cui linguaggio contiene i termini essenziali per definire le nozioni condivise di valore, giustizia, libertà e così via.

È questo l'elemento più fortemente hegeliano della concezione di Taylor. Proprio qui si apre la questione del rapporto fra la storicità delle concezioni del bene e la loro pretesa di validità: essendo storiche, esse avranno validità irrimediabilmente locale, oppure alcuni dei loro elementi possono aspirare a valere *universalmente*? La civiltà occidentale moderna trae origine da una certa ontologia morale: come tale, come può essa confrontarsi con ontologie diverse, e quindi con concezioni dell'identità e del valore che contrastano fortemente con essa? Ciò significa non solo impostare il problema del pluralismo nelle società multiculturali, ma anche porre una domanda più radicale: in quale modo è possibile che si dia un rapporto *critico* con la propria tradizione, che non si limiti alla perpetuazione di un dato quadro culturale ma faccia i conti con una rinnovata esigenza di verità?

## 2. L'io e la sfera morale

La metaetica di Taylor dovrebbe porre le basi per rispondere a queste domande. Essa intende definire il rapporto fra l'io e la sfera morale in modo che risulti chiaro in qual senso l'identità personale dipende dalla libera determinazione del proprio rapporto con il bene.

### 2.1 Una metaetica realistica

Il punto di partenza, per Taylor, è costituito dalle nostre «reazioni morali», cioè i nostri giudizi spontanei su ciò che vale, in base ai quali si definisce la nostra identità morale. Sotto questo profilo, Taylor ritiene che alcune esigenze della moralità siano universalmente riconosciute:

Le esigenze più incalzanti e forti che riconosciamo come morali concernono, forse, il rispetto della vita, dell'integrità, del benessere e perfino della prosperità degli altri [...] Queste esigenze sono presenti virtualmente in tutte le persone, e tutte le società umane le riconoscono. (28)

Il fatto che tali esigenze non siano state universalmente riconosciute e praticate dipende dalla diversa estensione della categoria dei soggetti riconosciuti come meritevoli di rispetto nelle varie epoche e culture, ma non dall'assenza di queste esigenze come tali. Ora, le nostre reazioni morali hanno due cespiti originari:

Da un lato, assomigliano molto agli istinti e ricordano da vicino l'amore per le cose dolci, l'avversione per quelle nauseabonde e la paura di cadere; dall'altro sembrano implicare, implicitamente o esplicitamente, certe visioni della natura e dello status degli esseri umani. Sotto quest'ultimo profilo, una reazione morale è un atto di assenso a una certa ontologia dell'umano o un'affermazione di tale ontologia. (29)

Gli oggetti delle nostre reazioni morali non sono casuali: essi *meritano* certe reazioni come appropriate *in base a caratteristiche indipendenti* dalle nostre reazioni di fatto. Questa tesi è affermata in diretta polemica con la tesi «proiettivista» di John L. Mackie (30): questi, analogamente a Taylor, interpreta i giudizi morali come reazioni istintive, ma ritiene al contrario

che essi non avrebbero alcun corrispettivo nella realtà (sono proiezioni dei nostri bisogni), adottando quindi una visione marcatamente antirealistica. Taylor sostiene invece che la natura delle nostre reazioni morali implica il rapporto con oggetti reali, i quali suscitano risposte valutative che possono essere razionalmente giudicate come più o meno appropriate (per esempio: la ripugnanza per la violenza sull'innocente). Le ontologie morali, in questo quadro, sono il modo di articolare una comprensione più ampia di che cosa significhi provare ripugnanza verso l'ingiustizia o la violenza ingiustificata, elaborando una concezione dei beni fondamentali (che Taylor chiama «iperbeni») e un ordine di priorità fra questi e altri beni. Ciò presuppone che alla radice dei giudizi morali non vi sia affatto uno sguardo «neutrale», indifferente alle qualità morali del vissuto:

Non c'è nessuna argomentazione che possa portare una persona da un atteggiamento neutrale verso il mondo – sia esso adottato per esigenze scientifiche o indotto da una patologia – all'adozione di un'ontologia morale. Ma da ciò non segue affatto che l'ontologia morale sia una pura e semplice finzione. (31)

I nostri «istinti morali» sono «il nostro modo di accedere a un mondo [quello dei giudizi morali e politici] in cui le pretese ontologiche sono chiaramente comprensibili e suscettibili di venire argomentate e vagliate razionalmente» (32). Taylor ritiene quindi più giustificata una metaetica *realistica*, che riconosca cioè non solo il carattere cognitivo dei giudizi morali, ma anche la corrispondenza dei nostri giudizi meglio argomentati con reazioni *appropriate* a certi oggetti. Agisce qui in Taylor la nozione di un *ordine* del reale cui corrispondono i nostri giudizi morali autentici, anche se proprio la nozione di ordine appare singolarmente poco sviluppata sotto il profilo strettamente teoretico: il riferimento ad essa compare soltanto nelle pagine conclusive di *Radici dell'io* (33), dove Taylor lascia trasparire alcuni presupposti che egli non intende argomentare. Fra questi sembra esservi l'idea, soltanto accennata, che le «ontologie morali» siano il corrispettivo assiologico di un ordine ontologico, ovvero che esse debbano in ultima analisi essere vagliate nel confronto con un ordine essenziale del reale, in cui alle gerarchie fra i beni corrisponde una gerarchia all'interno dell'essere. Non è un caso che Taylor non sviluppi questi accenni, poiché egli è interessato prioritariamente a reagire all'esclusione proceduralistica di ogni tipo di questione «ontologica», a partire proprio da quella circa la natura del bene. Tuttavia, il chiarimento rapporto fra ontologia e assiologia sarebbe invece essenziale alla *pars construens* del suo discorso, che, sotto questo profilo, rimane fortemente sottodeterminata.

## 2.2 La critica al naturalismo

Le distinzioni qualitative «forti» (fra qualcosa che è sommamente ingiusto e qualcosa che è approvato senza riserve), che Taylor richiama costantemente, costituiscono lo sfondo delle ontologie morali, ma queste ultime sono per natura fenomeni storici, elaborazioni culturalmente sofisticate del nostro rapporto con il mondo dei valori. I nostri giudizi di valore si danno solo a partire dalla prospettiva aperta da una tale ontologia, senza che si possa pretendere di articolare una concezione «assoluta» del mondo, svincolata da ogni punto di vista concreto. Anzi, il sogno di giungere a una descrizione del tutto «neutrale» e impersonale del reale, tale da far apparire la natura dei fenomeni con la chiarezza ed evidenza delle idee cartesiane è la pretesa ingenua del «naturalismo» riduzionistico: in una vena non dissimile dalle osservazioni di Husserl nella *Crisi delle scienze europee* (34), Taylor denuncia la distanza incolmabile dei presupposti naturalistici della scienza moderna dalle nostre reazioni immediate, «dalle descrizioni con cui quotidianamente trattiamo le persone che ci circondano e noi stessi» (35) (potremmo dire, con Husserl, dal nostro vissuto, dal nostro *Lebenswelt*). Proprio Husserl è invece un autore fortemente trascurato da Taylor (36), che non sembra consapevole delle analogie fra la sua critica al naturalismo moderno e la critica husserliana al «naturalismo fisicalistico» o all'«atteggiamento naturalistico» della scienza galileiana.

Il naturalismo è l'atteggiamento che pretende di accedere alla totalità del mondo (compreso il mondo morale) prescindendo dal nostro modo spontaneo di rapportarci ad esso, cioè dalle nostre reazioni istintive. Queste ultime, tuttavia, non vanno intese come mere risposte viscerali a uno stimolo (come pretenderebbe Mackie), bensì come reazioni già da sempre culturalmente mediate nelle forme originarie dell'esperienza. La nozione stessa di esperienza va in questo senso intesa come un evento significativo all'interno di un «quadro di riferimento», senza il quale non è possibile *orientarsi* nel mondo. La metafora spaziale è essenziale per Taylor:

Sapere chi sono vuol dire in un certo senso capire dove sono. La mia identità è definita dagli impegni e dalle identificazioni che costituiscono il quadro o l'orizzonte entro il quale posso cercare di stabilire, caso per caso, che cosa è buono o apprezzabile, che cosa devo fare, che cosa devo avversare o sottoscrivere. (37)

I quadri di riferimento fanno parte delle «condizioni trascendentali» della vita umana (38), poiché nessuna concezione morale può farne a meno: anche l'utilitarista presuppone un quadro di riferimento in cui razionalità e benevolenza sono apprezzate, anche se finge di avere un'immagine dell'agente morale che prescinde proprio da tali schemi valutativi; egli ritiene, ingenuamente, che gli individui siano «per natura» definiti dalla razionalità strumentale e dalla benevolenza limitata, laddove questa concezione è un chiaro segno dell'adozione di un quadro di riferimento niente affatto «neutrale» rispetto alla nostra esperienza morale. Il punto critico di Taylor è che queste valutazioni qualitative sono imprescindibili per definire l'identità degli individui. Ciò è decisivo per comprendere che cosa significhi essere un «io»:

La nozione di io che collega l'io stesso al nostro bisogno di identità mette in evidenza questo tratto cruciale dell'azione umana: che noi non possiamo fare a meno di un orientamento al bene, che ciascuno di noi sostanzialmente si identifica con la posizione che assume a questo riguardo (cioè che siamo definiti, almeno *inter alia*, da questa posizione). [...] Siamo io solo in quanto quando cerchiamo e troviamo un orientamento al bene, ci muoviamo in un certo spazio problematico. (39)

Entro tale quadro problematico ci appaiono alcuni beni che hanno la caratteristica di valere come prioritari e che, al tempo stesso, costituiscono un metro critico degli altri beni. Questi «iperbeni» si impongono come incomparabilmente superiori agli altri, nel corso di una genesi storica che mostra l'inadeguatezza di beni diversi a fungere da criterio fondante per la critica delle concezioni rivali (40). Essi cioè sopravvivono alla riflessione, benché siano fonte di conflitti e tensioni proprio in quanto rimettono in discussione i limiti delle concezioni preesistenti. Un iperbene di questo tipo è il principio dell'eguale rispetto, affermatosi di contro alle concezioni gerarchiche della società antica e in continua evoluzione, come dimostrano i dibattiti sulla parità dei sessi e le difficoltà ad applicarlo nei contesti pluralistici. Taylor sottolinea qui, come in altre occasioni (41), la necessità di evitare la tentazione di ridurre la vita morale a un unico metro di giudizio, tentazione aggravata per lo più, come nel formalismo e nel proceduralismo, dalla pretesa che tale metro di per sé non sia rappresentato da un bene superiore, bensì da un criterio formale o da una strategia procedurale per il consenso: la consapevolezza della pluralità dei beni è invece essenziale per la percezione del contrasto qualitativo, della differenza fra modi di vivere non solo diversi ma migliori o peggiori di altri (42).

Secondo Taylor queste discriminazioni qualitative non sono affatto arbitrarie, ma derivano dalla capacità degli uomini di percepire certe proprietà *reali* che appaiono solo a esseri con facoltà percettive analoghe a quelle umane (43). Il referente di quest'ultima tesi è la teoria «disposizionale» di John McDowell (44), poi sviluppata da David Wiggins e Jonathan Dancy (45), basata sulle tesi di Wittgenstein sul linguaggio e su una particolare lettura di Aristotele: in questa concezione, la valutazione morale dipende da caratteristiche proprie delle situazioni, che all'agente ben educato appaiono nella luce giusta, in modo cioè che il rilievo di alcuni tratti moralmente salienti rispetto ad altri sia adeguatamente percepito. Ciò che Taylor condivide di



questa prospettiva è la tesi che i termini valutativi del nostro linguaggio non possano essere mere proiezioni di bisogni, poiché altrimenti non sapremmo davvero come spiegare le nostre scelte ponderate:

Se in assenza di termini come «coraggio» o «generosità» noi non possiamo deliberare con efficacia, né comprendere e spiegare in modo illuminante l'agire delle persone, allora quei termini colgono caratteristiche reali del nostro mondo. (46)

### 2.3 Il principio della spiegazione migliore

La metaetica di Taylor è quindi una forma di realismo «antinaturalistico», in cui gioca un ruolo centrale, sotto il profilo epistemologico, il *principio della miglior spiegazione*: l'insieme più convincente delle nostre concezioni circa la natura della moralità è quello che rende conto in maniera più comprensiva e realistica delle nostre «reazioni morali», quello cioè in cui i nostri istinti morali non vengono deformati o decurtati in forza di concezioni (come il naturalismo) che limitano la nostra capacità di reagire appropriatamente alle situazioni morali. Uno dei limiti della concezione naturalistica è che essa non sa dar conto dell'impegno e della serietà con cui ci addentriamo nel mondo morale, del fatto cioè che la più potente spinta motivazionale ad agire moralmente è una concezione del bene in cui si crede fermamente, come qualcosa che meriti la nostra dedizione e che è riconosciuta come tale dalla comunità a cui apparteniamo. Privandoci dei termini valutativi, come pretenderebbe di fare il naturalismo, noi ci rendiamo pressoché impossibile formulare giudizi *convincenti* e compiere scelte  *motivate* in vista di ciò che ci appare, nonostante tutto, «degn», «coraggioso» o «brutale». Se noi siamo in grado, e anzi non possiamo fare a meno, di compiere tali deliberazioni, la miglior spiegazione possibile è quella che tiene conto delle nostre reazioni morali, cioè del nostro apprezzamento per ciò che ci appare degno e del nostro disprezzo per ciò che ci sembra inaccettabile – e non quella che considera tali reazioni come mascheramenti o proiezioni di qualcos'altro:

Supponiamo che io riesca a convincermi di poter spiegare da osservatore il comportamento della gente senza usare un termine come «dignità»; che cosa dimostra tutto questo, se si tratta pur sempre di un termine di cui non posso fare a meno nelle mie deliberazioni concernenti le azioni da fare, il comportamento da tenere, il trattamento da riservare agli altri, e negli interrogativi che mi pongo al riguardo delle persone che ammiro o che sento affini a me? (47)

Le nostre discriminazioni qualitative, che travalicano la sfera della semplice moralità e investono quella estetica, politica e assiologica in generale, sono dunque «affidabili» come vie di accesso al valore. Ciò che va vagliato è l'insieme di concetti cui esse si collegano e da cui sono però inestricabili, cioè quelle «ontologie morali» che risultano dai quadri storici di riferimento e che possono impedirci di cogliere aspetti importanti delle nostre reazioni morali: come accadde nell'antichità per la schiavitù, che non fu percepita in contrasto con il riconoscimento della dignità dell'altro a causa dell'esclusione di certi soggetti dal novero dei meritevoli di rispetto, così può accadere al nostro tempo di non comprendere appieno le implicazioni delle nostre percezioni morali (il valore dell'appartenenza, della solidarietà, del patriottismo) in riferimento alla nostra situazione attuale.

### 2.4 I beni e l'identità morale

La concezione dei beni in Taylor si inserisce nel dibattito sulle qualità morali come qualità «secondarie»: l'idea è che vi siano «fatti» morali la cui qualità buona o cattiva è indipendente dal soggetto. Tali qualità hanno dunque un fondamento *in re*, ma si danno soltanto a soggetti in grado di percepirle, cioè dotati delle capacità percettive adatte. Esse sono analoghe a quello che secondo la scienza moderna sono i colori, gli odori e altre caratteristiche che presuppongono un apparato sensoriale ricettivo. Tuttavia, Taylor non adotta esplicitamente l'espressione «qualità

secondarie» e se ne comprende facilmente la ragione: nel contesto della sua critica del naturalismo, la riduzione della realtà «primaria» alle qualità matematizzabili è una forma di riduzionismo che va rifiutata – esattamente come la rifiuta Husserl. Le qualità morali sono aspetti della realtà di cui facciamo esperienza in modo originario, non «applicandole» ad un sostrato «neutro»; di queste qualità ci parlano le nostre reazioni morali, e il modo di esprimere tale esperienza è il linguaggio morale, con le sue distinzioni qualitative forti e le sue discriminazioni fra beni superiori e inferiori. Sotto questo profilo, possiamo dire che per Taylor vi è un'apprensione diretta del bene, che non può essere spiegata efficacemente (secondo il principio della spiegazione migliore) come la semplice proiezione di una realtà soggettiva su un sostrato neutro. Piuttosto, è la realtà che si svela, nei suoi aspetti morali, soltanto ad uno sguardo in grado di coglierla, di esprimerla e di reagirvi in modo appropriato.

Vanno qui evidenziati due aspetti caratteristici della concezione metaetica di Taylor: egli non parla del nostro rapporto con le qualità morali (con gli iperbeni) in termini esclusivamente né prioritariamente conoscitivi. Il rapporto con il bene è anzitutto pratico: esso ci appare attraverso le nostre *reazioni morali*, vale a dire la nostra attitudine pro-attiva nei confronti di ciò che vale. Il bene ci si manifesta come tale anzitutto perché lo *scegliamo*, cioè in quanto attiva le nostre capacità di perseguirlo e di allontanarci da un male manifesto. È per questo che Taylor non sembra voler prendere partito né per una concezione razionalistica né per una sentimentalistica del rapporto al bene: se concepissimo il rapporto del soggetto con il bene come mediato esclusivamente dalla ragione, cadremmo preda di una forma di intellettualismo, che non ci permetterebbe di spiegare *in forza di quale motivazione* noi optiamo effettivamente per il bene. Una delle critiche alla concezione kantiana, nell'ottica di Taylor, è non solo che Kant espunge l'orizzonte qualitativo dal punto di vista della moralità, basandola sulla sola forma della legge morale, ma che egli si priva così della migliore spiegazione possibile del nostro comportamento morale, poiché il mero senso del dovere non è in grado di motivarci, secondo Taylor, in un contesto pubblico in cui ne vada anzitutto del bene comune: se quest'ultimo non ci stesse a cuore al di là del dovere, difficilmente ci asterremmo dal perseguire solo i nostri interessi. D'altra parte, una prospettiva sentimentalistica sarebbe, nell'ottica di Taylor, ugualmente fuori luogo, anzitutto perché essa presuppone una scissione che Taylor rifiuta. Il «sentimento» della morale umana è una facoltà decurtata della capacità sostantiva di apprezzare il bene *in quanto bene*: il sentimento umano *istituisce* le nozioni di virtù e vizio in base a ciò che approva o disapprova, e non rimanda ad alcuna caratteristica intrinseca del reale. Inoltre, le nostre risorse morali non si esauriscono affatto nel «senso morale», come si vede dall'analisi che Taylor riserva a questa fonte della moralità moderna inaugurata da Shaftesbury e Hutcheson (48). L'idea dell'autenticità e del sentimento di sé (*le sentiment de l'existence* di Rousseau) come sorgente originaria dell'individualità e dell'identità morale riguarda l'intero orizzonte personale, investe cioè *in toto* l'identità soggettiva, quella caratteristica irripetibile messa a tema da Herder e variamente ricercata nelle diverse forme di ciò che Taylor chiama l'«espressivismo» moderno. Ora, tale identità si dà, appunto nel rapporto complessivo del sé con il bene, rapporto che non può essere ridotto esclusivamente a quello fra bene e sentimento (né a quello fra ragione e bene).

L'altra caratteristica peculiare della concezione di Taylor, che richiede qualche riflessione, è che, a differenza di una visione marcatamente metafisica, il rapporto del soggetto con il bene non può essere concepito in termini essenziali. Vale a dire: mentre nell'ottica aristotelica e in quella tomista la ricerca del *bonum faciendum et prosequendum* può essere caratterizzata, anche solo a grandi linee, nei termini di un'antropologia metafisicamente impegnata (per cui i beni della conservazione della vita, della famiglia e della ricerca comune della verità dipendono dai tratti caratteristici dell'essenza umana, cioè dell'anima razionale (49)), nell'ottica fortemente storicistica di Taylor l'antropologia dipende essenzialmente dalla comprensione di sé propria della comunità e del tempo in cui il soggetto vive. Per esempio, i valori della libertà, della benevolenza e della vita ordinaria (famiglia e lavoro) sono gli iperbeni che caratterizzano l'epoca moderna e la sua comprensione del soggetto, di contro all'autocomprensione della società antica;

la loro interpretazione varia fortemente a seconda che prevalgano l'orizzonte teistico, quello scientifico-razionalistico o quello romantico-sentimentalistico, e la nostra condizione attuale riflette la combinazione di varie reazioni a queste diverse impostazioni (50). In questo quadro, l'identità del soggetto moderno non può essere semplificata e giudicata in base a un'antropologia metafisica legata a quadri di riferimento, come quelli aristotelici, appartenenti a forme di vita passate. È la nostra esperienza di noi stessi, come ultime epifanie del modernismo (51), a dover essere vagliata nella sua intrinseca coerenza e sostenibilità, senza poter disporre di un metro in qualche modo meta-storico.

Questa prospettiva apre naturalmente la questione di come sia possibile evitare l'autoinganno, l'illusione, la critica compiacente, il cieco tradizionalismo o il semplice conformismo, che elude il confronto critico con un orizzonte veritativo. Come si è già accennato, questo aspetto resta problematico, in Taylor, soprattutto poiché appare chiaro che egli non intenderebbe affatto accedere a una visione storicista *tout court*, in quanto rivendica l'accessibilità di principio ad un livello originario di esperienza, in corrispondenza del quale non sono più le forme storiche a contare ma l'esperienza stessa, il rapporto autentico con il reale. Al tempo stesso, però, Taylor sottolinea fortemente che, anche se ogni forma storica di tale rapporto coglie un aspetto vero del reale, le deformazioni cui siamo costantemente esposti in forza dei nostri quadri di riferimento non sono eradicabili attraverso alcun *metodo* scientifico. Non vi è liberazione da ogni illusione dello sguardo, se non nell'esercizio dello sguardo stesso.

Un confronto può risultare qui interessante. La sua lettura genealogica dell'ontologia morale differenzia sostanzialmente la posizione di Taylor da quella di autori come Germain Grisez e John Finnis (52), fautori di una posizione «neoclassica» (aristotelico-tomista) in cui si rivendica il carattere immediatamente operativo della ragion pratica e si suggerisce che alcuni beni siano immediatamente presenti alla ragione quando non è sviata da qualche condizionamento estrinseco. L'elenco di questi beni costituisce infatti un dato permanente, secondo gli autori, e consente altresì di inferire da essi una concezione antropologica compiuta. Ora, la posizione neoclassica è distinta a sua volta da quella neoscolastica (per esempio quella di Maritain): per quest'ultima l'antropologia metafisica *fonda* la morale, e i beni sono appresi come tali in quanto appropriati alla natura umana come ci appare dalla riflessione sull'azione, le facoltà conoscitive, la libertà, il desiderio ecc. Al contrario, questi autori ritengono che la prima apprensione della ragion pratica sia quella dei beni in quanto orizzonti pratici e che dalla natura di questi si possa comprendere il tipo di esseri che siamo; la morale, quindi, si fonda sulla ragion pratica e non sull'antropologia. Taylor non si inserisce in questo dibattito, ma la sua posizione può chiarirsi in riferimento a queste due: egli infatti, mentre rivendica l'ineludibilità degli orizzonti antropologici e ontologici (in uno spirito genericamente aristotelico-tomista), egli li riferisce prioritariamente ai beni (non a caso, infatti, l'unica ontologia di cui si parla è quella che egli chiama «ontologia morale») e fa dipendere l'identità personale dal rapporto con questi ultimi; così facendo, Taylor si orienta più verso una prospettiva neoclassica, in cui la morale ha la priorità sull'antropologia. Tuttavia, a differenza di entrambi questi approcci, Taylor connette inscindibilmente la concezione dei beni fondamentali ai «quadri di riferimento» storici che ogni sistema culturale elabora proprio per dar conto dell'esperienza originaria delle «reazioni morali», inserendo così l'ontologia (morale) in un orizzonte sensibilmente storicistico. Perciò, anche se Taylor è un sostenitore dell'imprescindibilità dei quadri metafisici per l'articolazione dell'orizzonte morale, egli sfugge a un inquadramento entro una prospettiva aristotelica, essendo preminente l'impronta in senso lato hegeliana.

## 2.5 Storicità e normatività

In questa prospettiva, resta aperto il problema seguente: se non a un metodo, lo sguardo sul mondo dei valori, come su ogni altro aspetto del reale, dovrà prima o dopo affidarsi a un *criterio*

che consenta almeno di liberarsi delle illusioni più perniciose. Occorre cioè che, nel rapporto con il bene, si renda in qualche modo disponibile una forma di valutazione che sia almeno in linea di principio capace di trascendere l'esperienza situata, che sia capace cioè di una qualche *universalità*. Le forme espressive di questo criterio, e i suoi verdeti, saranno bensì inscindibili dalle sue forme storiche, e quindi dalle ontologie morali e dalle concezioni locali del sapere, ma la possibilità di attingere un orizzonte almeno di principio *trascendentale* non può del tutto venir meno. Altrimenti, il nostro quadro di riferimento potrebbe sottrarsi irrimediabilmente ad ogni autentica *critica* dei suoi presupposti e, per esempio, il nostro giudizio morale potrebbe restare invincibilmente etnocentrico, vanificando così ogni nostra pretesa di poter affrontare onestamente il multiculturalismo.

Taylor su questo punto è ambiguo, perché ammette che vi possa essere incommensurabilità fra diversi quadri di riferimento (53), ma non rinuncia a giudizi ultimi di superiorità o inferiorità fra forme di vita concrete e fra ontologie morali differenti: per esempio, egli ritiene, sia pure ammettendo di non aver dimostrato nulla in proposito, che un orizzonte teistico abbia «potenzialità incomparabilmente maggiori» delle fonti naturalistiche (scientiste o espressiviste, ovvero razionalistiche o sentimentalistiche) nel sostenere le nostre visioni della giustizia e della benevolenza (54); e non vi è dubbio che tali valori costituiscano per Taylor il fondamento di una forma di vita sociale e culturale superiore a quella di un regime discriminatorio (razzista, sessista, castale), cioè che non assegni priorità al principio dell'eguale rispetto. Il suo giudizio sulle forme storiche di cultura ammette quindi una discriminazione oggettiva fra forme superiori e inferiori.

Tuttavia, egli non mette in chiaro quale sia il *suo* criterio discriminante, al di là del riferimento all'esperienza diretta, all'esercizio dello sguardo di cui si diceva. Quest'ultimo, tuttavia, mette a punto da sé un insieme di criteri impliciti per giudicare ciò che è visto: l'esercizio della visione richiede continue correzioni, che si richiamano reciprocamente e formano almeno un abbozzo di *regole razionali di orientamento*. Cercare di rendere esplicite quest'ultime, con tutte le cautele del caso, significa quanto meno tentare di sfuggire all'illusione che le facoltà conoscitive nel loro esercizio non possano restare preda di pregiudizi. Il lavoro cui qui si allude ci rimanda al progetto kantiano di filosofia *critica*, che considera la ragione (teoretica, pratica, estetica) il luogo d'origine, sia pure limitato, degli unici criteri disponibili per la ricerca umana del vero e del giusto. Certo, la questione soggiacente diviene qui quella di delineare una concezione non riduttiva della ragione medesima: al rigoroso formalismo kantiano (anticamera del proceduralismo per Taylor (55)) si oppone una concezione *sostantiva* della ragione, vale a dire una concezione che non esclude l'accesso *razionale* diretto almeno a certi beni o aspetti del bene, sul quale poggiano le distinzioni qualitative in campo assiologico. Tuttavia, Taylor non sembra offrire, a questo proposito, un'immagine alternativa chiara della razionalità pratica o almeno del ragionamento morale, in cui la sostanza dei quadri di riferimento storici circa il bene sia messa in rapporto con un criterio, sia pure limitato, di validità universale. Non è chiaro, cioè, se le reazioni morali, derivando dai due cespiti dell'istintività e del quadro culturale di riferimento, siano dotate di una certa universalità o se dipendano radicalmente dal contesto. Come già i «vissuti» di Husserl, esse non sono considerabili in astratto rispetto alla soggettività che le esperisce, ma – e qui sta una differenza cruciale – Husserl ha un metodo (l'*epoché* e l'analisi fenomenologica, che conducono all'intuizione eidetica) per portarli alla luce nella loro essenzialità, mentre Taylor sembra sostituire alla fenomenologia la genealogia, seguendo in ciò più Nietzsche che lo stesso Hegel. Per questa ragione, ad esempio, la asserita superiorità del quadro teistico rispetto al naturalismo e all'espressivismo è affermata o presupposta ma non argomentata.

Ciò rende la proposta di Taylor, sul piano metaetico, più vulnerabile rispetto a un approccio che, senza escludere del tutto le distinzioni qualitative (per esempio, quella fra le *persone*, in quanto degne di rispetto, e le *cose*, passibili di un uso solo strumentale - l'unica che Kant, non a caso, ammetta esplicitamente), le riconduca a un'origine in linea di principio *trascendentale* (la

ragione, anche nel senso del *lògos* aristotelico e della *ratio* medioevale), rintracciabile cioè all'origine stessa delle forme culturali storiche. Il problema è qui quello del rapporto fra la genealogia delle ontologie morali e la trascendentalità della ragion pratica: Taylor sembra escludere che quest'ultima, al di là di un'interpretazione proceduralistica di Kant (sulla quale occorrerebbe discutere, in particolare in ambito morale e politico), possa offrire un appiglio visibile per superare l'incommensurabilità delle prospettive storiche; ma se è così, non si vede su quale base possa davvero fondarsi il giudizio di superiorità assiologica di un'ontologia morale rispetto a un'altra, ad esempio fra quelle disponibili alla modernità (teismo, naturalismo, espressivismo).

Occorre qui distinguere nettamente le ontologie morali, che rimandano a quadri antropologici, metafisici e teologici, dal *fondamento normativo* dell'agire. Perché quest'ultimo non potrebbe essere razionalmente ricondotto al riconoscimento della dignità di ogni persona come ad un «trascendentale pratico», cioè a un requisito ineliminabile di ogni norma che voglia valere come tale, all'interno di qualsivoglia ontologia morale di ogni tempo e luogo? Se un tale fondamento normativo è presupposto, come sostiene Kant, dalla struttura originaria dell'agire morale in quanto orientato a un fine in sé (cioè alla persona), l'orizzonte dei beni può ben dipendere dalle interpretazioni storiche di quale sia una vita buona senza che ciò possa mai giustificare la violazione del *rispetto* per l'altro. Se, come sostiene lo stesso Taylor, il principio di eguale rispetto è un universale umano, ciò non ha alcun valore normativo se è soltanto un fatto, mentre ne ha se è una condizione trascendentale dell'agire morale.

## 2.6 Lotte per il riconoscimento e democrazie liberali

Le tematiche di tipo più strettamente politico offrono a Taylor l'opportunità di mettere in gioco i suoi strumenti di analisi e le sue tesi normative. Forse il principale di questi temi è quello riguardante le lotte per il riconoscimento nelle odierne società multiculturali. Ad esso è specificamente dedicato un saggio che ha avuto una certa eco nel dibattito sul multiculturalismo (56). Tali lotte coinvolgono sia individui che cercano di far valere i propri diritti sia gruppi o comunità che si sentono minacciati nella loro identità culturale, o cercano di inserirsi in un contesto sociale preesistente senza perdere del tutto i loro tratti caratteristici. Il tema dell'identità personale torna in queste lotte in chiave collettiva ed è impiegato da Taylor nell'ottica della tutela delle identità culturali di gruppo; queste ultime, infatti, sono le sole che consentano ai membri di riconoscersi come individui e, al contempo, come parte di una comunità più ampia.

La questione ha un importante rilievo nel dibattito odierno, poiché le richieste di riconoscimento da parte di gruppi che si identificano attraverso caratteri etnici, culturali, sessuali, linguistici o religiosi sono sempre più pressanti e le democrazie liberali mostrano una certa difficoltà a gestire tali richieste. Il problema nasce dal fatto che le politiche basate sui diritti individuali tendono ad affrontare queste esigenze di riconoscimento in termini di libertà personali, escludendo però al contempo che lo Stato possa impegnarsi a sostenere, in una qualsiasi forma, la vita e la prosperità di queste comunità particolari, soprattutto se ciò comporta l'ammissione di diritti «collettivi» che possano prevalere, in certe circostanze, sulle libertà individuali. In questo modo, obiettano alcuni comunitaristi e, questa volta in accordo con loro, lo stesso Taylor, l'esigenza di una comunità di vedersi riconosciuti spazi di tutela della propria sopravvivenza culturale rischia di essere trascurata, semplicemente perché non rientra nello schema dei diritti individuali. Di qui viene, almeno in parte, la dura critica all'atomismo delle concezioni liberali procedurali, che disconoscono il legame originario dell'individuo con la comunità di appartenenza e, così facendo, tendono a cancellare le differenze, a rendere tutti gli individui omogenei fra loro e, perciò, a privarli della loro identità d'origine.

In questa chiave, ad esempio, viene letta la tendenza all'omologazione degli immigrati da parte di società liberali fortemente proceduralistiche (come quella statunitense), in cui le culture

tendono a perdere la loro identità; e allo stesso modo si interpreta il crescente disagio di quei gruppi culturali caratterizzati da una marcata «diversità» dal gruppo dominante, i quali tendono a reagire alla minaccia di omologazione irrigidendosi in posizioni oltranziste, integraliste o fortemente localiste. Le democrazie liberali, si dice, devono trovare il modo di far posto ad un pieno riconoscimento delle differenze di identità culturale fra cittadini, senza forme sottili di omologazione e promuovendo gli spazi vitali (e gli strumenti giuridici) per la tutela delle culture. L'esempio intorno al quale è costruito il saggio citato è assai significativo in proposito: in Québec sono state adottate alcune leggi miranti alla tutela della sopravvivenza della comunità francofona. Una di queste leggi proibisce espressamente ai francofoni e agli immigrati di iscrivere i propri figli a una scuola inglese, al fine di preservare l'uso del francese come madrelingua nelle generazioni future (57); l'espressione linguistica viene infatti considerata essenziale per l'identità culturale della comunità, che si estinguerebbe rapidamente qualora divenisse anglofona. Leggi come questa suonano a molti come antiliberali, ma esse cercano in qualche modo di corrispondere alle richieste di riconoscimento che provengono non da individui isolati ma da gruppi che chiedono di veder tutelata la loro differenza specifica in un contesto tendenzialmente omologante.

### 3.1 Dialogicità e politica del riconoscimento

La tesi di Taylor, assai circostanziata, è svolta a partire dal bisogno di riconoscimento come costitutivo dell'identità personale: un tema di origine hegeliana che, questa volta, Taylor sfrutta a fondo. Secondo Taylor,

La nostra identità è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, dal *mis*conoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o *mis*conoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito. (58)

L'idea del riconoscimento come essenziale all'identità personale nasce in età moderna, secondo Taylor, in concomitanza con due mutamenti culturali: da un lato, la progressiva sostituzione dell'etica antica dell'onore, basata sulle gerarchie di valore fra gli uomini, con un'etica della eguale *dignità*, prima del cittadino e poi di ogni uomo; dall'altro, l'emergere di quella che Taylor chiama l'«etica dell'autenticità», vale a dire la concezione che rintraccia l'origine della moralità in una voce interiore *individualizzata*, una «fonte di moralità» non impersonale o trascendente bensì inseparabilmente connessa con il cespite originario del sé, con l'identità profonda e inespressa della soggettività individuale (59).

Il tema è notoriamente di derivazione agostiniana, ma il filosofo che ha maggiormente indotto questa trasformazione nella cultura europea moderna è Rousseau, che dà a questo contatto intimo con sé il nome di «*sentiment de l'existence*» (60): questo rapporto con il nucleo originario di sé è fonte di gioia e di iniziativa, ma al contempo rappresenta la scoperta di una fonte di moralità che, a differenza dell'identità agostiniana che connette originariamente l'io e Dio, può essere pensata anzitutto come «naturale», in un senso più vicino alla sensibilità moderna. L'identità originaria (appunto «naturale») subisce numerose trasformazioni, la più significativa delle quali si riscontra per Taylor in Herder, in particolare nella sua enfasi su un «modo di essere» assolutamente personale:

C'è un certo modo di essere uomo che è il *mio*, e io sono chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non a imitazione della vita di un altro. Ora, questo concetto dà un'importanza tutta nuova alla fedeltà a se stessi: se non sono fedele a me stesso perdo lo scopo della mia vita, perdo ciò che essere uomo è *per me*. (61)

Tuttavia, osserva Taylor, il mio modo d'essere originale non può generarsi per via *monologica*, poiché un «aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente dialogico» (62). Il linguaggio in quanto modo di espressione presuppone uno scambio significativo con altre persone, attraverso il quale soltanto è possibile sviluppare l'originario sentimento di sé in un'identità compiuta. Ora, tale struttura dialogica non riguarda affatto soltanto la genesi del sé, come tutti riconoscono, ma è altrettanto essenziale per la definizione del libero rapporto con il bene durante tutta l'esistenza. Ciò comporta che il riconoscimento è un bisogno mai sopito, che non può ridursi alla sola assegnazione di un ruolo sociale (come nell'età premoderna) ma richiede uno sforzo costante per il suo ottenimento: l'eguale riconoscimento è, per la coscienza moderna, un'esigenza che sporge oltre la suddivisione dei ruoli (reggitore, guardiano o commerciante, come nella *Repubblica* platonica) perché riguarda un senso più radicale dell'individualità personale, un livello più profondo del sé.

L'argomento di Taylor si basa qui sulla distinzione fra due livelli del riconoscimento: quello della sfera intima, legato al rapporto con gli altri significativi, e quello della sfera pubblica, in cui le lotte per il riconoscimento riguardano identità culturali collettive. Il secondo livello è ovviamente connesso al primo, e la sua rilevanza è oggi più fortemente riconosciuta che in passato. Il tema dell'identità politica si interseca qui con quello dei diritti individuali: poiché questi ultimi rispondono a una forte esigenza di eguaglianza e di universalità, la questione è come si possa, in tale quadro, riconoscere adeguatamente la *differenza* di gruppi e individui; se tale differenza non è riconosciuta, infatti, il riconoscimento politico è soltanto «impersonale», cioè generico e relativo a un'immagine astratta dell'agente razionale. Al contrario, l'esigenza di riconoscimento solleva il problema di politiche che, per essere autenticamente non discriminatorie, formulino distinzioni che permettano di giustificare un trattamento differenziato. Solo così si potrà accedere a un effettivo *riconoscimento* dell'altro nella sua specificità, la quale dipende strettamente, come si diceva, dal rapporto con il bene definito dai quadri di riferimento della cultura cui appartiene. La neutralità liberale non sembra in grado di affrontare sensibilmente questo problema, poiché non può ammettere difformità di trattamento in base a criteri non procedurali di giustizia, ovvero in base a concezioni sostanziali del bene. In questo senso, Taylor si unisce alla denuncia comunitarista contro un liberalismo «cieco alle differenze», che diventa sottilmente discriminatorio in forza del mancato riconoscimento dell'identità culturale delle persone.

Il principio dell'eguale rispetto esige quindi una più articolata politica del riconoscimento. Qui Taylor fa valere anche un'altra istanza, vale a dire l'interpretazione repubblicana della libertà come partecipazione all'autogoverno: un'autentica libertà politica non è la semplice tutela di spazi d'azione individuali, ma la possibilità effettiva di partecipare alla conduzione della *res publica*. In questo quadro, il riconoscimento implica la possibilità di un'autentica partecipazione: esso deve cioè divenire un reciproco riconoscimento fra uguali, che permetta il passaggio a ciò che Hegel chiama «un 'noi' che è un 'io', e un 'io' che è un 'noi'» (63).

### 3.2 Differenze e diritti

Il difetto cruciale del liberalismo degli uguali diritti (intesi in senso proceduralistico) è quello di non poter ammettere politiche differenziali in base a fini culturali che richiedono una tutela specifica, tale da giustificare una «diseguaglianza» di trattamento fra gruppi diversi. È in questo senso che è pertinente il riferimento alle leggi del Québec sulla lingua francese. In contrasto con la priorità assoluta assegnata dai teorici liberali (in particolare da Dworkin) ai diritti individuali sui diritti collettivi, Taylor ritiene che la tutela dell'identità culturale possa precedere la difesa dei diritti individuali almeno in quei casi in cui è la *sopravvivenza* di una forma di vita culturale ad essere minacciata dal mancato riconoscimento della sua specificità. Certi beni, come l'identità linguistica e culturale, sono una condizione per la definizione dell'identità personale e, come tali,

costituiscono un interesse decisivo dei membri del gruppo in questione. In uno Stato di diritto, ciò comporta riconoscere l'importanza di tutelare certe forme di vita di contro al rischio di una perdita progressiva di sé. Il tema della *survivance* diviene qui decisivo:

Si deve anche garantire che qui, in futuro, esista una comunità di persone che vorranno sfruttare questa possibilità di usare la lingua francese. Le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone. (64)

Una società che tutela la propria identità in questo modo, secondo Taylor, rimane liberale, ma interpreta il liberalismo in un modo che non esclude certi scopi comuni (la propria identità linguistica) come beni distinti da quelli individuali e, almeno quando è in gioco la sopravvivenza della comunità come tale, prioritari: «Una società con fini collettivi forti può essere liberale purché sappia rispettare la diversità, soprattutto quando ha a che fare con persone che non condividono i suoi fini comuni, e sappia salvaguardare in modo adeguato i diritti fondamentali» (65). Perciò, possiamo concludere, il Canada può ammettere la legittimità di norme come quelle del Québec sull'uso del francese in quanto costituiscono modi del riconoscimento della diversità culturale della comunità francofona, la cui sopravvivenza esse mirano a garantire. Questo è quello che Taylor chiama una forma di liberalismo «ospitale verso la differenza» (66), che non pretende di rimanere completamente neutrale verso la specificità culturale di un popolo ma anzi fa dell'identità di tale popolo uno dei suoi fini costitutivi.

Taylor sostiene quindi la necessità di riconoscere l'esistenza di diritti collettivi e la possibilità che questi ultimi abbiano talvolta la priorità sui diritti individuali. Tali diritti collettivi non possono ovviamente essere qualunque pretesa elevata da un gruppo o comunità a difesa dei propri interessi: ciò comporterebbe un insanabile conflitto sociale e metterebbe radicalmente a repentaglio le libertà fondamentali degli individui. Tuttavia, Taylor afferma che le culture (o meglio, i gruppi che si identificano in una forma di vita culturale) dovrebbero godere di un diritto di eguaglianza presuntiva, quello che Taylor chiama la *presunzione di egual valore*: «come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, così per tutti si dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore» (67). Ciò non esclude che si possa nondimeno articolare un giudizio conclusivo che riconosca la superiorità di certe forme di vita rispetto ad altre, ma un tale giudizio richiede una profonda «fusione di orizzonti», che non lascia affatto immutati i criteri di giudizio con cui due culture inizialmente si avvicinano: «Un vero giudizio di valore presuppone [...] la fusione degli orizzonti dei criteri; presuppone che lo studio dell'altro ci abbia trasformato al punto che non giudichiamo più solo coi nostri criteri originari» (68). Il principio di egual valore giustifica perciò delle politiche che, senza violare i diritti individuali di chi non appartiene al gruppo in questione, cercano di porre le condizioni perché una certa forma di cultura permanga e fiorisca. All'interno di comunità omogenee, la rinuncia a certe porzioni di diritti individuali (come la possibilità di mandare i propri figli a una scuola inglese) può essere democraticamente scelta al fine di conservare la comunità di appartenenza.

### 3.3 Diritti individuali e intersoggettività

Taylor intende così prendere sul serio il problema del multiculturalismo, pur restando all'interno di un quadro di tipo liberale. Tuttavia, la sua soluzione intacca direttamente uno dei cardini della teoria liberale normativa, vale a dire l'interpretazione individualistica dei diritti. Ciò appare in contrasto con la posizione tracciata dallo stesso Taylor nella disputa fra liberali e comunitaristi: la combinazione olismo-individualismo, che come abbiamo visto egli favorisce, non sembra compatibile con l'idea di diritti collettivi. Questi ultimi, infatti, non riguardano la concezione descrittiva della natura dell'agente morale (come il sé irrelato dell'atomismo e la persona relazionale dell'olismo), ma propriamente la sfera normativa, cioè il piano di ciò che ha valore



prioritario nel contesto sociale. Taylor ha una via di uscita da questo imbarazzo, che egli lascia in larga parte implicita: l'enfasi sulla partecipazione attiva al governo, cioè sulla concezione repubblicana della libertà politica, lascia intravedere la soluzione, chiaramente derivata da Rousseau, della scelta *democratica* dei beni comuni da tutelare. In altri termini, Taylor può sostenere che i diritti individuali non sono violati se i cittadini decidono *liberamente* di rinunciare a certe libertà secondarie (scegliere il tipo di scuola) per tutelare un bene (come la sopravvivenza della comunità francofona) che essi ritengono essenziale per la loro identità personale. La tesi critica di Taylor è che, mentre un liberalismo permeabile alle concezioni del bene può farlo, un liberalismo meramente proceduralistico non può corrispondere a queste esigenze; esso infatti, essendo cieco al bene, è cieco alle differenze che dipendono dalle concezioni del bene, e perciò non può ammettere che le libertà individuali possano essere tutelate in modo differenziale in base a fini culturalmente stabiliti.

Tuttavia, probabilmente la tesi di Taylor si spinge più in là del necessario: il bisogno di riconoscimento, da cui Taylor prende giustamente le mosse, è un fatto anzitutto individuale e la sua estensione dal soggetto concreto al gruppo o comunità genera notevoli ambiguità. L'idea che lo Stato di diritto debba riconoscere i gruppi come destinatari e attori del riconoscimento rischia di occultare il fatto che, anche nel più omogeneo dei gruppi, gli individui hanno spesso identità culturali differenziate o in rapido mutamento; non solo, il riconoscimento accordato a un gruppo in un determinato momento storico della sua evoluzione può divenire, nel giro di pochi anni, una «gabbia di ferro», un vero e proprio stereotipo, di cui i membri resterebbero ben presto vittime loro malgrado, non potendo deviare dai comportamenti culturali sanciti per legge. Sotto questo profilo, anzi, la critica può essere condotta un poco oltre: l'idea di «creare» continuamente nuovi membri futuri di una comunità affinché questa possa sopravvivere non soggiace forse a un'immagine *museale* della cultura, o peggio ancora a un'immagine *ecologica* dei gruppi culturali come di specie rare che occorre ripopolare periodicamente? La presunzione di egual valore delle culture, ammesso che non implichi l'impossibilità di formulare giudizi di meglio o peggio, non costringe comunque alla tesi che in *ogni* forma di cultura c'è un valore (almeno la propria sopravvivenza come forma di vita) da tutelare? E se così fosse, non dovremmo sostenere che il reduce nazista avrebbe un diritto/dovere di educare i propri figli in scuole ariane? Naturalmente, Taylor esclude che le culture radicalmente intolleranti possano esigere tutele collettive in uno Stato liberale. Ma come argomentare tale esclusione se tali comunità rinunciassero democraticamente a porzioni di libertà individuali al loro interno (come se tutti i neonazisti scegliessero democraticamente di vietare alle proprie famiglie l'iscrizione dei figli a scuole ebraiche)?

Il punto critico, sotto il profilo teoretico, è stato lucidamente messo in luce da Jürgen Habermas:

L'equiparazione giuridica dei diversi gruppi etnici – e delle loro forme di vita culturali – non deve necessariamente essere tutelata da diritti collettivi, cioè da quel tipo di diritti che finirebbero per sovraccaricare una teoria dei diritti [come quella liberale] modellata su soggetti giuridici individuali [...] Infatti, la tutela di tradizioni e forme di vita formanti l'identità deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei suoi membri; essa non può avere il senso di una tutela amministrativa della specie. Il punto di vista ecologico della conservazione delle specie non può essere trasferito alle culture. (69)

Uno Stato di diritto può al massimo riconoscere che fra le condizioni per lo sviluppo dell'identità personale vi è l'appartenenza a una comunità vitale, e può cercare di rendere possibile la vita di tali comunità al proprio interno, ma non può imporre la permanenza o la istituzionalizzazione di una forma di vita culturale. Al contrario, l'intrinseca dinamicità delle culture sarebbe piuttosto danneggiata che favorita dal tentativo di cristallizzarne i caratteri tipici di un certo periodo e contesto, vincolando i comportamenti ad essi legati. Anche se si tratta della scelta democratica di una comunità su aspetti specifici della propria cultura (come sembra nel caso delle leggi del Québec sulla lingua francese), essa ha tutta l'aria di essere un'arma a doppio taglio: per ottenere

il riconoscimento della propria specificità culturale nel Canada a maggioranza anglofona, il Québec sembra scegliere la strada di imporre una forma di vita culturale (linguistica) determinata ai propri membri. Ma, come ricorda ancora Habermas, «persino quando non si sente minacciata, una cultura maggioritaria conserva la sua vitalità solo attraverso uno sfrenato revisionismo, progettando alternative all'esistente oppure assimilando impulsi esterni: in certi casi spingendosi fino alla rottura con le proprie tradizioni» (70). Come sarebbe stato altrimenti possibile il lungo racconto di *Radici dell'io*, in cui la capacità di autotrasformazione dell'io moderno si dispiega proprio in forza di fratture, discontinuità e revisioni critiche?

Riemerge qui la medesima fragilità segnalata in sede metaetica: il versante storicistico o contestuali per della teoria normativa di Taylor rende assai ardua la ricerca di un orizzonte radicalmente critico, di criteri non locali vagliare l'accettabilità minima di una forma culturale. Non avendo chiarito il rapporto fra «istinti morali» e forme culturali, Taylor si trova a non poter distinguere fra il riconoscimento delle persone (o meglio, il riconoscimento fra persone) all'interno di reti relazionali e il riconoscimento di gruppi e culture; sul piano morale, non meno che su quello politico, il primo fonda e orienta il secondo, e non viceversa. Per essere autenticamente ospitale, il liberalismo non ha affatto bisogno di cedere quote di sovranità a forme più o meno larvate di collettivismo. Piuttosto, esso deve aprirsi seriamente all'*intersoggettività*, ovvero al riconoscimento reciproco di sé come «una persona fra le altre» (71), come fonte della morale e del diritto in quanto individuo relazionale, piuttosto che come semplice membro di un gruppo.

◦

◦

## Note

(1) C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1994; d'ora in poi citeremo da questa edizione con la sigla R. [back](#)

(2) Cfr. R, pp. 24-25. [back](#)

(3) R, p. 24. [back](#)

(4) R, p. 25. [back](#)

(5) A.C. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; tr. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 69-81. [back](#)

(6) M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. di S. D'Amico, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994. [back](#)

(7) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. [back](#)

(8) Una posizione, questa, non condivisa da autori come MacIntyre, secondo il quale il linguaggio dei diritti è talmente confuso e contraddittorio che dar credito ad esso è come credere alle streghe e agli unicorni. Cfr. A. C. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 90. [back](#)

(9) C. Taylor, "Cross-purposes: the Liberal-Communitarian debate", in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 159-182; tr. it. "Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 137-167. [back](#)

(10) Cfr. C. Taylor, 'Atomism', in Id., *Philosophical Papers. Vol. II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210. [back](#)

- (11) Questo concetto di «individualismo», che possiamo chiamare «normativo», va tenuto distinto dall'«individualismo metodologico» che Taylor associa espressamente all'atomismo e che consiste nel considerare i fenomeni sociali anzitutto come un insieme di azioni individuali autointeressate. L'individualismo «normativo» rimanda invece alla tesi etico-politica che le libertà individuali vadano tutelate in modo prioritario. [back](#)
- (12) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; tr. it. di G. Ferranti, *Anarchia, Stato, Utopia. I fondamenti dello Stato minimo*, Il Saggiatore, Milano 1999. [back](#)
- (13) M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*. Humanities Press, Atlantic Highlands 1982; tr. it. *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996. [back](#)
- (14) C. Taylor, 'Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi', cit., p. 138. [back](#)
- (15) Cfr. *ivi*, p. 142. [back](#)
- (16) Cfr. *ivi*, p. 143. [back](#)
- (17) Sottolinea opportunamente questa duplice lettura dell'individualismo S. Cremaschi, "Charles Taylor e le due facce dell'individualismo", *Iride* 9 (1996), pp. 466-472. [back](#)
- (18) *Ivi*, p. 145. [back](#)
- (19) Cfr. *ivi*, pp. 148-150. [back](#)
- (20) *Ivi*, p. 149. [back](#)
- (21) *Ivi*, p. 151. [back](#)
- (22) *Ivi*, p. 153. [back](#)
- (23) *Ivi*, p. 158. [back](#)
- (24) *Ivi*, p. 163. [back](#)
- (25) Ciò resta vero nonostante la mancanza di una trattazione estesa del pensiero di Hegel in *Radici dell'io*, dove sarebbe stato lecito attendersi più delle rapide citazioni riservate al filosofo tedesco (cui lo stesso Taylor ha dedicato due studi: *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 e *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984). [back](#)
- (26) «La genealogia va al cuore della logica del ragionamento pratico. La sola difesa possibile di un iperbene è una certa lettura della sua genesi» *R*, p. 101. [back](#)
- (27) Cfr. C. Taylor, 'Two theories of modernity', *Hastings Centre Report* 25 (1995), n. 2, pp. 24-33. [back](#)
- (28) *R*, pp. 16-17. [back](#)
- (29) *R*, pp. 17-18. [back](#)
- (30) Cfr. J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977; tr. it. di B. De Mori, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001. [back](#)
- (31) *R*, p. 21. [back](#)
- (32) *Ibidem*. [back](#)
- (33) Cfr. *R*, pp. 619-620. Taylor deplora che, nella concezione procedurale (qui considerata nella versione datane da Habermas), non vi sia spazio per «un'esplorazione dell'ordine in cui siamo posti inteso come luogo di fonti di moralità» (p. 620). Tuttavia, questa esplorazione non riguarda un presunto ordine «oggettivo» della realtà, poiché «l'ordine è accessibile solo tramite la risonanza personale e quindi "soggettiva"» (*ibidem*). Anche in questo punto, dunque, Taylor sottolinea la storicità dei contenuti della nozione metafisica (qui soltanto allusa) di ordine. [back](#)
- (34) Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il

Saggiatore, Milano 1987, soprattutto la seconda (pp. 310-327) e la terza dissertazione (328-360). [back](#)

(35) *R*, p. 20. [back](#)

(36) Due sole citazioni estrinseche (p. 214 e p. 561) nelle ben 634 pp. di *R*, la prima con riferimento alla nozione di «autoresponsabilità» suggerita nelle *Meditazioni cartesiane*, la seconda con riferimento generico e assai rapido all'idea di fenomenologia come una delle propaggini novecentesche dell'«espressivismo» moderno. [back](#)

(37) *R*, p. 43. «Orientarsi nello spazio morale» è il problema centrale nella definizione della propria identità personale (p. 44) e «non è concepibile una forma di vita umana in cui questo problema non sia già presente e non richieda una soluzione» (p. 48). Poiché la risposta a tale problema è costituita da un'ontologia morale, pretendere di articolare una concezione del giusto facendone a meno (la pretesa del proceduralismo rawlsiano e delle varie forme di naturalismo riduzionistico) è semplicemente irrealistica. [back](#)

(38) L'espressione ricorre in *R*, p. 49. [back](#)

(39) *R*, pp. 51-52. [back](#)

(40) Cfr. *R*, p. 92. [back](#)

(41) Cfr. C. Taylor, 'The diversity of goods', in Sen A., Williams B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. di A. Besussi, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984, pp. 165-185. [back](#)

(42) «Dovrebbe esser chiaro da ciò che nessuna procedura basata su un singolo tipo di considerazioni, siano esse quelle dell'utilitarismo o di una teoria della giustizia basata su un contratto ideale, può render giustizia alla diversità dei beni che dobbiamo valutare insieme nella riflessione politica normativa», ivi, pp. 182-183. [back](#)

(43) «Naturalmente è chiaro che una condizione essenziale dell'esistenza di queste proprietà [le differenze qualitative] è che nel mondo esistano degli esseri umani caratterizzati da una certa forma di vita, da certi tipi di consapevolezza e da certi modelli di interessamento. Ma queste proprietà sono caratteristiche reali del mondo che contiene gli umani al pari di tutte le altre proprietà 'neutrali'» *R*, pp. 96-97. [back](#)

(44) Cfr. i saggi ora raccolti in J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998. [back](#)

(45) Cfr. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Blackwell, Oxford 1987, 1997<sup>3</sup>; J. Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford 1993. [back](#)

(46) *R*, p. 97. [back](#)

(47) *R*, p. 83. [back](#)

(48) *R*, pp. 310-356. [back](#)

(49) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I - II, q. 94 a. 2. [back](#)

(50) Cfr. su questo punto il capitolo conclusivo di *R*, pp. 603-634 [back](#)

(51) L'espressione dà il titolo al penultimo capitolo di *R*, pp. 557-632. Va qui osservato che Taylor non ricorre all'espressione «postmoderno» se non per sostenere che «la postmodernità è il prolungamento del lato meno appariscente del modernismo» (*R*, p. 592). La condizione dell'età contemporanea non ha affatto abbandonato le forme di vita rese possibili dalla modernità, né ha esaurito la sua spinta ideale e le sue trasformazioni possibili. Anzi, proprio i profeti del postmoderno (Foucault, Derrida, Lyotard) sono in realtà eco di un'ennesima reazione «espressivistica» al predominio della ragione strumentale; la differenza rispetto a Rousseau e Herder (cioè al tema moderno dell'autenticità) è che le teorie neonietzscheane di Foucault e

Derrida pretendono di svuotare di ogni senso veritativo i giudizi soggettivi di valore, in forza della loro dipendenza dalle strutture di potere o da un'incessante gioco di costruzione e decostruzione. Essi tuttavia non rinunciano a celebrare come liberatrice la stessa decostruzione o l'attività estetica dell'io, offrendo così una ulteriore utopia della liberazione di taglio tipicamente «moderno». Cfr. *R*, pp. 591-593. [back](#)

(52) G. Grisez, 'The first principle of practical reason: a commentary on the *Summa Theologiae* I-II, question 94, article 2', *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168-201; G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, 'Practical principles, moral truth, and ultimate ends', *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), pp. 99-151; J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, 1992<sup>7</sup>; tr. it. di F. Di Blasi, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996. [back](#)

(53) Cfr. *R*, p. 87: «Forse le varie società sono del tutto incommensurabili e, come riconosciamo in generale che l'esistenza di certi beni dipende dall'esistenza degli umani, potremmo dover riconoscere anche che certi beni sono tali solo in quanto esistono umani dotati di una certa forma culturale. Diversamente da quello che direi di altri tentativi precedentemente discussi di relativizzare il bene, penso che quella appena presentata costituisca una possibilità reale. Effettivamente possono esserci tipi di realizzazione umana realmente incommensurabili tra loro». La tesi è ripresa a p. 95. Questa tesi, come precisa Taylor a p. 88, non comporta una completa relativizzazione, perché presuppone che, in linea di principio, noi possiamo comprendere i beni di un'altra forma di cultura come beni reali, anche se ciò può esserci di fatto impraticabile. Taylor conclude che «Nulla ci garantisce che i beni universalmente validi possano combinarsi perfettamente tra loro, e men che meno che possano combinarsi in tutte le situazioni» (*ibidem*). [back](#)

(54) *R*, p. 628; la tesi è suggerita nel corso delle pp. 627-629. [back](#)

(55) Cfr. *R*, pp. 116-117. [back](#)

(56) C. Taylor, 'The politics of recognition', in Id., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992; tr. it. Di G. Rigamonti, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103. [back](#)

(57) Altri due gli esempi citati da Taylor: nelle aziende con più di cinquanta dipendenti è prescritto l'uso del francese sul lavoro e le insegne commerciali in lingua inglese sono vietate. Cfr. *ivi*, p. 76. [back](#)

(58) *Ivi*, pp. 41-42. [back](#)

(59) Cfr. *ivi*, pp. 45-50. Il tema dell'autenticità è sviluppato particolarmente in C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, ripubblicato come *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma - Bari 1999. [back](#)

(60) Cfr. J.J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 'Cinquième promenade', in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, 1, 1047. [back](#)

(61) C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 35-36; vari passi del capitolo 3 ("Le fonti dell'autenticità", pp. 31-36) di questo volume sono ripresi *verbatim* in "La politica del riconoscimento", cit., pp. 45-50. [back](#)

(62) C. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 50. [back](#)

(63) Cfr. C. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 73; la citazione è tratta da G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, vol. I, p. 152, passo che prelude alla dialettica servo-padrone (pp. 153-164). [back](#)

(64) *Ivi*, p. 84. [back](#)

(65) Ivi, p. 85. [back](#)

(66) Cfr. ivi, pp. 86-87. [back](#)

(67) Ivi, p. 96. [back](#)

(68) Ivi, p. 100. [back](#)

(69) J. Habermas, "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", pubblicato nell'edizione tedesca di C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, pp. 147-196; tr. it. di L. Ceppa in *Ragion pratica II* (1994), pp. 132-165, p. 151. [back](#)

(70) Ivi, p. 152. [back](#)

(71) T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford 1970; tr. it. di R. Scognamiglio, *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna 1994. [back](#)