

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE E SOCIALI

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE DEI SISTEMI CULTURALI

INDIRIZZO: FILOSOFIA, PSICOLOGIA, PEDAGOGIA

CICLO XXVII

Direttore: Prof. Massimo Onofri

CHARLES TAYLOR E LA POLITICA DEL RICONOSCIMENTO.
OLTRE IL COMUNITARISMO, NEL RISPETTO DEI DIRITTI
INDIVIDUALI.

Tutores

Prof. Antonio Delogu

Prof. Andrea Vargiu

Dottoranda

Giovanna Maria Pileci

Anno Accademico 2013/2014

Indice

| | |
|---|--------|
| Introduzione | p. 1 |
| Capitolo 1 | |
| Il Comunitarismo contemporaneo | |
| 1.1. Il Comunitarismo contemporaneo: genesi e principi | p. 6 |
| 1.2. La critica comunitarista del Liberalismo | p. 18 |
| 1.2.1. La critica della concezione liberale del sé | p. 19 |
| 1.2.2. La critica della nozione di neutralità della giustizia e delle istituzioni: la priorità del giusto sul bene | p. 23 |
| 1.2.3. La critica della centralità dei diritti | p. 33 |
| 1.2.4. La critica del valore liberale della tolleranza | p. 40 |
| Capitolo 2 | |
| Charles Taylor e 'la politica del riconoscimento' | |
| 2.1. La natura dialogica del sé | p. 47 |
| 2.2. Identità e contesto | p. 52 |
| 2.3. Identità e riconoscimento | p. 60 |
| 2.4. Politica dell'uguale dignità e politica della differenza | p. 64 |
| 2.5. Taylor sulla richiesta di riconoscimento dell'uguale valore di tutte le culture | p. 80 |
| 2.6. Sul superamento dell'incommensurabilità | p. 91 |
| 2.6.1. Taylor sull'argomento interculturale' | p. 98 |
| 2.6.2. L'argomento <i>from the human condition</i> e l'argomento della transizione' | p. 102 |
| 2.6.3. L'argomento dell'unidirezionalità' | p. 111 |
| Capitolo 3 | |
| I riferimenti teorici di Taylor. | |
| 3.1. Tra Fenomenologia e Filosofia Analitica: l'influenza di Wittgenstein et Merleau-Ponty in Charles Taylor | p. 116 |
| 3.2. Taylor interprete di Hegel | p. 125 |
| 3.3. Oltre il Comunitarismo: Taylor sulla scia della tradizione liberale di Alexis de Tocqueville e Isaiah Berlin? | p. 132 |
| Conclusioni | p. 146 |
| Bibliografia | p. 149 |

Introduzione

La mia tesi è dedicata a Charles Taylor (Montréal, 1931), uno dei filosofi contemporanei più discussi e influenti.

Dal momento che uno dei requisiti essenziali richiesti a un lavoro di ricerca è la circoscrizione dell'argomento, ho scelto di attribuirle il titolo "Charles Taylor e la politica del riconoscimento. Oltre il Comunitarismo, nel rispetto dei diritti individuali", concentrando gran parte del lavoro di ricerca sulla difesa della politica della differenza promossa dal filosofo canadese.

Come argomenterò diffusamente in uno dei prossimi capitoli, la politica che si batte per la salvaguardia e la sopravvivenza delle identità culturali trae origine da quella delle pari dignità. Tuttavia, se ne discosta in modo essenziale, poiché, se la seconda fonda se stessa su diritti universali, la prima si appella al riconoscimento di un'identità particolare, in virtù dell'aspirazione che questa non vada mai perduta.

La questione del riconoscimento, come si vedrà, si articola attraverso due dimensioni: una più intima, individuale, e un'altra pubblica. In ogni caso, il riconoscimento è sempre strettamente legato all'identità, che, secondo la tesi di Taylor e degli altri filosofi solitamente ascritti al movimento comunitarista, è sempre radicata in contesto socio-culturale. È un dato di fatto che fin dalla nascita cerchiamo di costruirla e affermarla attraverso un continuo scambio, talvolta uno scontro, con gli altri sé significativi. Un simile dialogo/scontro con i nostri genitori, i sé significativi per eccellenza, non cessa neanche dopo la loro morte, ci segue e ci segna per tutta la vita. Un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una

distorsione nella costruzione della propria identità, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o lo sminuisce o lo umilia. Negli scritti dedicati al tema del riconoscimento, Taylor si sofferma sulla dimensione pubblica, politica della questione. Laddove il riconoscimento o il misconoscimento riguarda etnie, minoranze unite da una cultura, da una storia e da una lingua.

Attraverso l'analisi del caso della provincia canadese del Québec, di cui è originario, illustrerò il modello di società auspicato da Taylor, e come questo possa rappresentare una valida alternativa alla versione 'ristretta', in quanto non contempla il diritto a vedere riconosciuta la propria identità e diversità, della politica dell'uguaglianza dei diritti. Secondo tale modello, una società può organizzarsi intorno alla definizione di una vita buona, senza per questo sminuire o discriminare coloro che non la condividono. Coniugando rispetto per i diritti individuali e attenzione alle istanze comunitarie e ai 'diritti culturali', il filosofo canadese afferma che una società liberale è tale in base ai diritti che accorda a ciascuno dei suoi membri, nonché per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la visione pubblica del bene.

È ormai evidente che oggi non sono più gli stati ma le culture, il terreno di scontro fra i popoli. Viviamo all'interno di società multiculturali, e non possiamo ignorare che esiste un problema di riconoscimento e di incommensurabilità fra culture differenti.

Ovunque esista una asimmetria che porta con sé una limitazione, una discriminazione, un misconoscimento di alcune culture rispetto ad altre, inevitabilmente verranno inaspriti i conflitti che animano la politica internazionale, spesso con risvolti drammatici. L'urgenza e l'attualità di queste problematiche mi hanno indotto ad

approfondire il tema dell'incommensurabilità fra 'tradizioni di pensiero' differenti. Attraverso l'esposizione e la valutazione degli argomenti proposti da Taylor, che presentano alcuni spunti interessanti, verranno evidenziati soprattutto i limiti con i quali inevitabilmente si scontra ogni teoria che tenti di formulare un qualche criterio neutrale, accettabile da tutte le parti, che possa dimostrare la superiorità di una cultura su un'altra o di un sistema etico su un altro.

Forse non esiste un antidoto contro il pericolo dell'integralismo, del fanatismo e dell'oscurantismo. Dobbiamo rassegnarci al fatto che fattori non-razionali, che riguardano cioè la sfera dei pregiudizi culturali, o fattori irriducibilmente soggettivi, esercitano un ruolo decisivo sul fallimento della risoluzione delle controversie fra modelli culturali differenti.

Tuttavia, la via suggerita da Taylor, concedere presuntivamente un valore ad ogni cultura (che passa necessariamente attraverso una politica di riconoscimento), può rappresentare un primo passo per evitare il rischio che le società multiculturali vadano in pezzi, con esiti disastrosi. Il liberalismo, per lo meno il liberalismo nella forma proposta da Dworkin, non può essere un terreno di incontro, dal momento gli islamici lo considerano una "filiazione" del cristianesimo.

A questo proposito, allo scopo di chiarire le ragioni che hanno portato le cosiddette 'filosofie della comunità' a mettere in discussione il modello liberale imperante nel mondo anglosassone, mi è sembrato opportuno dedicare un prima parte della tesi al movimento filosofico-politico comunemente noto con il nome di Comunitarismo contemporaneo, di cui Taylor è tuttora considerato

uno dei massimi esponenti, e alle istanze che ne hanno ispirato la genesi.

Oggi la tradizionale contrapposizione Liberalismo/Comunitarismo appare un po' superata, o quantomeno affrontata in molti casi in modo semplicistico e approssimativo. E' preferibile parlare di affiancamento e non di contrapposizione, perché, a parte significative differenze, liberali e comunitaristi presentano più di qualche elemento in comune; non è raro che nello stesso autore compaiano e si confondano elementi ascrivibili a entrambe le tradizioni di pensiero. Lo stesso Taylor, come dimostrano le pagine dedicate alla critica del cosiddetto liberalismo 'procedurale', coniuga profonda attenzione alle problematiche sociali e uguale considerazione e rispetto per il singolo individuo, in quanto portatore di diritti fondamentali.

Ho anche ritenuto imprescindibile ricostruire i riferimenti teorici che hanno ispirato Charles Taylor, nell'intento di rendere più chiara l'evoluzione del suo pensiero e decodificare la complessità della sua prospettiva. Vi convergono: ermeneutica filosofica, filosofia analitica, fenomenologia, la filosofia dell'esistenza di Heidegger, filosofia pratica aristotelica, filosofia hegeliana. Inoltre, non mi sembra un'eresia ritenere che, nel suo tentativo di conciliare contro l'individualismo atomistico di un certo liberalismo (John Locke), dimensione sociale del sé e rispetto dei diritti individuali, Taylor possa essere ascritto alla tradizione liberale, di ascendenza francese, cui aderisce anche Isaiah Berlin, con il quale il filosofo canadese conseguì il Dottorato di Ricerca a Oxford.

-Il presente lavoro è frutto di una minuziosa ricerca bibliografica, proseguita e considerevolmente ampliata alla McGill University, in cui Charles Taylor è Professore Emerito, e all'Université de Montréal. Testi e articoli, in lingua francese e inglese, poco conosciuti o del tutto ignoti in Italia, hanno richiesto un lavoro di traduzione al quale ho provveduto in prima persona.

Una parte del progetto è stata finanziata dal Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali: ringrazio sentitamente l'allora Direttore, il Prof. Aldo Maria Morace.

Giovanna Maria Pileci

Capitolo 1

Il Comunitarismo contemporaneo

1.1. Il Comunitarismo contemporaneo: genesi e principii.

Il termine comunità, spesso oggetto di una pluralità di significati e interpretazioni di senso¹, ha una natura piuttosto ambigua e controversa. Esso affonda le sue radici nelle origini stesse della cultura politica: «Chi non è in grado di entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla bastando a se stesso, non è parte di una città, e di conseguenza è o una bestia o un dio», affermava Aristotele nel IV sec a. C.²

In questo capitolo, in particolare, viene presa in esame la prospettiva dei comunitaristi contemporanei, tra i quali viene comunemente annoverato Charles Taylor, tuttavia, dall'etica della comunicazione di Habermas e Apel, al decostruttivismo francese di

¹ Per esempio, Roberto Esposito, in *Communitas. Origine e destino della comunità*, ne fornisce un'originalissima interpretazione, opposta e alternativa rispetto a quella comunitarista. A partire dal suo originario significato etimologico (*cum munus*), Esposito ne capovolge le comuni interpretazioni, ritenendola «l'esatto contrario delle piccole patrie cui guardano nostalgicamente vecchi e nuovi comunitari». Essa non è una proprietà o un'appartenenza, un pieno, un territorio da separare e difendere rispetto a coloro che non ne fanno parte, ma un vuoto, un debito, un dono-da-dare (significati di *munus*) agli altri, che rimanda alla costitutiva alterità anche da noi stessi. Attraverso un complesso intreccio concettuale, che comprende Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger, ma anche Nietzsche, Freud, Arendt e Sartre, Esposito sottolinea l'aspetto della reciprocità, o 'mutualità' (*munus-mutuus*), del dare, che consegna l'uno all'altro in un impegno, finanche in un giuramento, comune: *iurare communiam o communionem* nel vincolo sacrale della *coniuratio* (Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, ed. 2006). E ancora: «Se la comunità non è null'altro che la relazione - il 'con' o il 'fra'- che lega più soggetti, significa che essa non può essere a sua volta un soggetto, né individuale né collettivo. Che essa non è un ente ma un ni-ente, un non-ente che precede e taglia ogni soggetto sottraendolo alla identità con se stesso e consegnandolo a una alterità irriducibile» (Cfr. R. ESPOSITO, *La legge della comunità*, in *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2008, cit., p. 81).

² Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a, 27-30, Laterza, Roma-Bari, 1993, cit., p.7.

Derrida e Nancy, da Roberto Esposito a Zygmunt Bauman, solo per citarne alcuni, sono numerosi i filosofi che nel corso degli ultimi decenni si sono occupati del tema in questione.³

Il Comunitarismo contemporaneo è un movimento filosofico-politico di cui fanno parte tutti filosofi, sociologi, politologi che, a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, hanno denunciato l'inadeguatezza del modello liberale a rispondere alle sfide etiche lanciate dalle società contemporanee e il fallimento e gli esiti negativi delle filosofie razionaliste e costruttiviste di derivazione illuminista, di cui la società moderna è espressione. Mentre il costruttivismo e il liberalismo concepiscono l'individuo come un *unencumbered self* (un sé libero, capace di autodeterminarsi), e le sue relazioni sociali come il risultato di un artificio consapevole, la filosofia della comunità difende l'idea di un sé 'pieno e situato'; enfatizza il valore dell'appartenenza, e insiste sulla questione dell'identità, sul richiamo alla continuità delle radici e sul bisogno irrinunciabile di riconoscimento da parte degli altri, con chiaro riferimento ad Hegel.

Alasdair MacIntyre e Charles Taylor⁴ ne hanno definito i principi filosofici, Michael Sandel e Michael Walzer hanno proposto

³ Rimando, in relazione ai loro scritti sulla comunità, ai seguenti testi, nelle edizioni tradotte in italiano: J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1980, e *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985; K.-O. APEL, *Comunità e comunicazione*, ed. Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, e *Etica della comunicazione*, Jaca Book ed., Milano, 1992; J. DERRIDA(1993), *Spettri di Marx*, Cortina, Milano, 1994; J. L. NANCY (1986), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2003; Z. Bauman, *Voglia di comunità*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2007.

⁴ Con un'ottica un po' semplicistica e approssimativa in Italia si tende tuttora a considerare Taylor un comunitarista alla stregua di un MacIntyre o di un Sandel. Alla luce dei miei studi, posso considerare la prospettiva di Taylor, nella sua evoluzione, un tentativo di mediare fra liberalismo e quella filosofia della comunità che cerca nell'ancoraggio a valori identitari e comunitari, nel recupero della solidarietà contro l'individualismo atomistico, una possibile soluzione ai 'guasti' provocati dalla modernità, in certi suoi aspetti. A tale proposito, si veda, per esempio: C. TAYLOR, "Can Liberalism be Communitarian?" *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 8, no. 2 (Mar., 1994), 257-262; "Solidarity in a Pluralist Age", *Project Syndicate* (27 September, 2010);

visioni di società politica e di giustizia alternative a quella di John Rawls.⁵

Le teorie comunitariste rappresentano in ultima analisi una reazione all'individualismo esasperato, all'egoismo, ai criteri esteriori e manipolativi che caratterizzano i rapporti intersoggettivi nelle odierne società sempre più povere di contatti umani.

Nel tentativo di porre rimedio al senso di disagio e di spaesamento, i comunitaristi, recuperando il pensiero di Aristotele e di Hegel, antepongono, nei casi più radicali, la comunità e il bene comune all'individuo, il quale è legato alla comunità di riferimento da un dovere di 'lealtà', implicante l'impegno a promuoverne e a tramandarne attivamente il particolare stile di vita.

Se il liberalismo nelle sua accezione originaria si reggeva su un insieme di regole universali che astraggono dagli individui concreti, plasmati da tradizioni e narrazioni, per i comunitaristi la comunità è il tessuto imprescindibile di ogni individuo «Che lo vogliamo o no - afferma MacIntyre - noi siamo il prodotto del passato, e non possiamo estirpare da noi stessi quelle parti di noi che sono costituite dalla nostra relazione con ciascuna fase formativa della nostra storia».⁶

Fin dalla seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento e oltre, diversi i filosofi e i sociologi, per teorizzare una società *al-di-qua* del diritto, si sono ispirati a modelli di comunità che postulano una convivenza pacifica fondata su un tacito accordo e non su codici di comportamento prestabiliti; su legami concreti e affettivi e non su regole impersonali.

⁵ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Harvard University Press, 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008.

⁶ Cfr. A. MACINTYRE (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame; trad. it., *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Feltrinelli, Milano, 1993, cit., p. 47.

Per esempio, il filosofo tedesco Helmuth Plessner (1892-1985) identificava nell'*ethos* della comunità ciò che porta tendenzialmente al superamento dell'artificialità e dell'impersonale (inteso come ciò che necessita e richiede la mediazione della tecnica e di strumenti artificiali).⁷

All'opposto, l'ordinamento societario cerca di configurare in modo impersonale le sue relazioni: esso coltiva tutto ciò che porta dall'intimità alla distanza, dalla mancanza di ritegno al contegno, dalla concretezza individuale all'astrattezza generale.

Per Plessner, alla radice di tutte le filosofie della comunità c'è la ricerca della trasparenza, della sincerità, della fratellanza; il rifiuto della violenza, dell'inganno, dell'artificio.

La vita in società porta al massimo a una conoscenza superficiale e si basa sul rispetto della forma, su un gioco sottile di ruoli e di maschere che preserva dal pericolo più temuto: la caduta nel ridicolo, cui si espone colui che svela "senza ritegno" il proprio sé.

Distinzioni in qualche modo analoghe vengono delineate negli scritti dell'antropologo americano Victor Turner⁸ (1920-1973), il quale considera la *communitas* come la dimensione in cui i soggetti si incontrano senza mediazioni nella loro singolarità e concretezza. Nella società, invece, le persone, mediante vari processi di astrazione, vengono investite di significati sovraindividuali, e classificate in base ai diversi ruoli, status, classi, connotazioni culturali.

Ancora prima, il sociologo Ferdinand Tönnies (1855-1936) tratteggiava, nella sua opera più significativa, *Comunità e società* (1887),

⁷ Cfr. H. PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma, 2001.

⁸ Cfr. V. TURNER, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (1982), Performing Arts Journal Publications, New York; trad.it, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986.

una netta distinzione fra comunità e società: la società (*Gesellschaft*) è una struttura fondata su regole impersonali e formali; al contrario, la comunità (*Gemeinschaft*) è il luogo delle relazioni dirette, autentiche, che dotano di senso la vita delle persone; si fonda su un rapporto reciproco sentito dai partecipanti, su una convivenza durevole, intima ed esclusiva (la vita comunitaria implica comprensione, *consensus*).⁹

A partire da Tönnies, per comunità si intende prevalentemente una forma di associazione tra individui regolata da un diritto analogo a quello familiare; un sistema giuridico in cui gli uomini sono tra loro come i membri naturali di un “tutto”, il prodotto della volontà organica che dà spontaneamente vita ai rapporti naturali e originari della famiglia e della vita comunitaria, fondata su legami sentimentali e su valori profondi quanto inconsapevoli (autorità, pietà, lealtà, etc.). Questo sistema è distinto e contrapposto a quello in cui gli uomini, assolutamente indipendenti in quanto individui, entrano in rapporto tra loro soltanto in virtù della propria volontà arbitraria, e viene definito tramite l'espressione comunità etica, perché ciò che lo tiene insieme è un *ethos* più o meno esplicitamente condiviso. Non norme scritte, ma neanche semplici sentimenti di amicizia e simpatia, piuttosto, la condivisione di una storia, una cultura, un insieme di valori assorbiti e condivisi fin dalla nascita, tanto da risultare determinanti nel plasmare l'identità degli individui. Un donare se stessi all'altro in un rapporto di immediata e diretta reciprocità. La comunità è fondata sulla comprensione, cioè su un modo di sentire comune e reciproco, associativo e di spontanea collaborazione, che tiene insieme gli uomini; ad essa si appartiene per nascita o per tacito

⁹ Cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887); trad. it., *Comunità e società*, Laterza, Roma, 2011.

accordo, mentre la società è, per definizione, artificiale e si regge su vincoli contrattuali.

Questa distinzione, condivisa da Edith Stein (1891-1942) in *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*¹⁰ (dove l'autrice, con un'originalissima applicazione della fenomenologia alla psicologia, indaga la persona sia come singolo individuo sia in relazione ai legami intersoggettivi che trovano la loro espressione più naturale nella comunità), è stata ripresa dai comunitaristi contemporanei.

Se lungo tutto l'Ottocento le filosofie della comunità si ripresentano nei momenti di crisi, come risposta ai sommovimenti sociali e ai "danni" provocati dalla modernizzazione, denunciando la crescente solitudine degli individui, e il venir meno della solidarietà e di orizzonti di senso condivisi, il comunitarismo come specifica corrente filosofico-politica nasce intorno alla fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta del XX secolo.

Ne rappresentano 'il manifesto' *After Virtue* di Alasdair MacIntyre (1981), *Liberalism and The Limits of Justice* (1982) di Michael

¹⁰ Cfr. E. STEIN, *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1970), Max Niemeyer Verlag, Tübingen; trad. it., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1996 (in particolare, il capitolo intitolato Individuo e comunità, pp. 159-309). Edith Stein vi tratteggia un parallelismo tra le possibilità di congiunzione di uno Stato e la comunità giuridica a statuto empatico, dettato dallo spirito della relazione interpersonale. La vita associativa si manifesta pienamente nella comunità, che costituisce il momento centrale di ogni ulteriore aggregazione. L'espressione «personalità», che nel testo l'autrice attribuisce alla comunità, non deve essere intesa nel senso che il singolo viene assorbito in un'entità sovraindividuale, che, in modo particolare nell'idealismo tedesco, affonda le sue radici in una sfera metafisica 'onninglobante'. Si tratta piuttosto della connessione profonda proveniente dalla forza psichica e spirituale del singolo, il quale interagisce con gli altri, pur mantenendo sempre la sua individualità; dalla qualità dell'interazione nasce o meno la comunità, che può essere sempre minacciata dalla disgregazione. Rispetto alle filosofie della comunità, la Stein tende a rivendicare la singolarità della persona, la sua centralità e irriducibilità a qualsiasi forma associativa.

Sandel e i celebri *Philosophical Papers*, raccolti in due volumi e pubblicati nel 1985, di Charles Taylor.

La dissoluzione dei legami sociali, lo sradicamento delle identità collettive che hanno privato l'individuo di riferimenti e ancoraggi essenziali, la crescita degli egoismi e della competizione, caratteristici di un'epoca in cui il benessere economico non sembra conferire senso all'esistenza, hanno determinato una molteplicità di frammenti di sistemi etici e una pluralità disarmonica di principi morali, privi di quella struttura basilare, dalla quale derivavano la loro intelleggibilità e autorità.

In opposizione al paradigma morale della società liberale, nel quale le diversità sono mortificate dall'astratto universalismo della regola, e alla sua concezione di individuo separato, atomo in una società di atomi, volto al soddisfacimento del proprio utile, i comunitaristi sostengono il primato del 'noi' sul 'sé', la forza del legame e il richiamo alla continuità delle radici.

Taylor e MacIntyre hanno usato il termine "comunità" in senso alternativo a quello di "associazione" per denotare un mondo di valori esistente indipendentemente dalla volontà e dalla scelta razionale degli individui.

Per i comunitaristi l'identità individuale è sempre radicata in un contesto socio-culturale.

Per comunità essi intendono corpi di tradizioni etniche, linguistiche, religiose e culturali all'interno dei quali l'individuo è situato e acquista coscienza di sé, dei propri doveri e dei fini ai quali conformare le proprie scelte, poiché è soltanto all'interno di un gruppo, come afferma anche Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, che l'individuo riesce a dare senso ai suoi valori e a dotarsi di fini. Come nel caso del parlare, che sussiste solo in relazione ad una comunità di

parlanti, anche l'agire esiste solo in relazione ad una comunità di agenti.

Fuori della comunità non ci sono che individui astratti, entità impersonali dello stato di diritto, "fruitori" dello stato sociale e operatori del mercato.

L'agire, ma anche la nostra attività concettuale, mediante la quale categorizziamo il mondo, ha senso soltanto all'interno di un contesto sociale. L'uso dei concetti, così come del linguaggio, sorge e si sviluppa solo in un ambiente comunicativo. Mentre la realtà naturale intrattiene con il mondo dei concetti una relazione di tipo causale, tale relazione, assunta di per sé, non spiega nulla se si prescinde dal ruolo di mediazione svolto dal gruppo sociale nel rapporto soggetto-mondo. In altre parole, il mondo in quanto tale non è in grado di infondere direttamente nell'individuo la capacità di pensare utilizzando i concetti. Spetta indubbiamente a Hegel il merito di aver sottolineato questa essenziale funzione di mediazione svolta dal contesto sociale, attraverso il linguaggio, nonché la funzione di superamento dei limiti dell'individuo -che esiste solo in un contesto comunicativo- esercitata dal gruppo.

L'individuo, inteso come entità in grado di usare i concetti e di comunicare, trova definizione non in isolamento, ma in quanto membro di un gruppo sociale nel quale è stato educato ad utilizzare concetti e parole. E un gruppo, a sua volta, è tale solo nella misura in cui esistono tanti 'io' in grado di concepire se stessi in relazione ad altri 'io'. Il soggetto isolato che comunica solo con se stesso e tiene conto unicamente dei propri scopi e dei propri desideri è pura finzione e astrazione. L'autosufficienza di cui teorizzano i liberali è solo un'illusione.

Le tesi di Taylor, del quale si approfondirà nei prossimi capitoli la complessa prospettiva filosofica, sono rivolte a illuminare il legame tra individuo, comunità e contesti culturali di appartenenza, dalla cui tensione interattiva dipende la formazione dell'identità.

Mentre la modernità si fondava sulla necessità di eliminare ogni riferimento alla differenza, per rendere l'individuo libero "di essere e di fare", attraverso la rimozione dei vincoli della tradizione e delle appartenenze, i comunitaristi si propongono di individuare i fondamenti teorici della morale comunitaria (l'etica è possibile solo all'interno di una comunità) nel suo stretto legame con la tradizione.

In contrapposizione al formalismo, all'universalismo e all'anti-tradizionalismo liberali (Locke, Kant, Rawls), i *communitarians*, ispirandosi in parte alla visione hegeliana, negano la possibilità di pervenire a principi, regole e norme universali, che non siano radicate in alcuna esperienza storica concreta.

Il filosofo Michael Walzer, che si colloca a metà strada fra comunitarismo e liberalismo, di cui sostanzialmente propone un correttivo, riassume con queste parole la prospettiva filosofico-procedurale di Rawls, il massimo esponente del liberalismo contemporaneo:

«Negli ultimi anni l'argomentazione filosofica ha privilegiato spesso lo stile procedurale: il filosofo immagina di trovarsi in una posizione originaria, o in una situazione di dialogo ideale. Ognuna delle situazioni immaginate è costituita da un insieme di vincoli o, se si preferisce, di regole contrattuali comuni alle parti coinvolte, che poi rappresentano tutti noi: si ragiona, si tratta e si discute all'interno dei vincoli percepiti per imporre i criteri formali di ogni moralità, in particolare l'imparzialità assoluta o qualche suo equivalente funzionale. Se l'imposizione ha successo, le conclusioni raggiunte

dalle parti possono plausibilmente considerarsi autorevoli sul piano morale. A questo punto [secondo i liberali] disponiamo di principi regolativi per ogni nostro ragionare, trattare e parlare effettivo -ossia per ogni nostra attività politica, sociale ed economica- nella realtà concreta del mondo»¹¹

Da parte sua, Charles Taylor critica l'individualismo liberale, affermando che esso ha smarrito il senso della concezione di comunità e, quindi, dei valori morali insiti nella tradizione storica di ogni specifica comunità¹². La scomparsa di valori identitari, seguita alla sostituzione delle fonti etiche e religiose dell'autorità con quelle giuridiche, ha lasciato il posto a una vita sociale anonima e "malata" di individualismo. Il prossimo diventa l'altro, con il quale non è possibile la comunicazione; nella quale l'autentica, spontanea socialità viene meno.

Il liberalismo di Rawls viene accusato di presumere implicitamente una metafisica individualistica. La società giusta che egli teorizza si regge su principi che tutti sarebbero in teoria disposti a

¹¹ Cfr. M. WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997; trad. it.: *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998, cit. p. 3.

In *Una teoria della giustizia* (1971), John Rawls formula in maniera compiuta e matura la nozione che lo ha reso noto: la concezione di posizione originaria (a cui Walzer fa riferimento nel passo selezionato).

Rawls immagina che un gruppo di individui, privati di qualsiasi conoscenza circa il proprio ruolo nella società (i propri talenti, il proprio livello intellettuale e culturale, le proprie caratteristiche psicologiche e i propri valori), debba scegliere in base a quali principi di fondo deve essere gestita la società in cui essi vivono. Dietro un *velo d'ignoranza*, anche se fossero totalmente disinteressati gli uni rispetto alla sorte degli altri, gli individui sarebbero costretti dalla situazione a scegliere una società gestita secondo principi di giustizia equi. Dice Rawls: «ogni persona ha un uguale diritto alla più estesa libertà fondamentale, compatibilmente con una simile libertà per gli altri ed in secondo luogo che le ineguaglianze economiche e sociali sono ammissibili soltanto se sono per il beneficio dei meno avvantaggiati.» (1971, trad. it., cit. p. 144). Ciò porterebbe ad un risultato equo: nella società nessuno avrebbe né troppo né troppo poco.

Il tentativo rawlsiano di giungere a principi di giustizia attraverso una formulazione deduttiva ha suscitato grande ammirazione, ma anche molte critiche. I comunitaristi, per esempio, sostengono l'impossibilità di concepire gli individui come astrattamente sradicati dai loro valori, dalle loro tradizioni e dall'appartenenza a una comunità.

¹² Cfr. C. TAYLOR, *Philosophical Papers* (2 voll.), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

sottoscrivere perché garantiscono a tutti lo stesso trattamento giuridico e le stesse opportunità di scelta, a prescindere dalla posizione sociale e dall'identità culturale e di genere di ciascuno. Il “velo di ignoranza” è un paradigma di giudizio che «non ha alcuna specifica implicazione circa la natura dell'Io» e che tutti possono applicare «in qualsiasi momento semplicemente ragionando secondo i principi di giustizia».¹³

Sebbene Rawls abbia dichiarato che il liberalismo è autonomo da visioni “comprehensive” del mondo e non è una metafisica fra le altre, Taylor obietta che esso presuppone in realtà individui autosufficienti che stanno prima e fuori della società, senza memoria e senza storia (“non gravati da nulla”). Quindi si traduce in una visione metafisica che nega di fatto ciò che pretende di difendere, cioè la libertà individuale, poiché non riesce a spiegare l'azione morale, la quale è sempre contestuale. Contrariamente all'ipotesi di Rawls, secondo i comunitaristi l'individuo fa scelte perché “valuta”, ovvero applica alla propria esperienza criteri di giudizio che appartengono alla propria cultura.

Persino la figura dell'ideologo utilitarista che presume di poter scegliere di non dover accettare i quadri di riferimento tradizionali, secondo Taylor: «è profondamente legata a un certo legame di razionalità e di benevolenza: ammira le persone che vi si attengono, condanna quelle che lo respingono o che semplicemente hanno le idee troppo confuse per accettarlo.»¹⁴

Secondo le filosofie della comunità, un'idea pre-sociale dell'Io è sbagliata: l'Io viene scoperto più che scelto, dal momento che ogni

¹³ Cfr. J. RAWLS (1971), trad. it., cit., p. 27.

¹⁴ Cfr. C. TAYLOR, *Sources of The Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; trad. it., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 49.

individualità è costituita da una serie di circostanze naturali e sociali date, che in parte determinano anche i suoi valori.

Alcuni autori¹⁵ sono soliti distinguere fra due tipi di comunitarismo:

- 1) un comunitarismo *debole*, che solleva problemi di fondazione filosofica, ma accetta nella sostanza, pur con alcune significative varianti, le istituzioni liberali dello stato laico e di diritto. Più moderato e incline al compromesso rispetto al secondo, annovera fra i suoi rappresentanti: Charles Taylor, Michael Walzer, Will Kymlicka, Robert Bellah, Philip Selznick, Amitai Etzioni.

- 2) un comunitarismo che esprime posizioni più radicali e che si profila come un'aperta contestazione dei valori e delle istituzioni liberali. Appartengono a questa corrente: Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, nonché il primo Unger.

¹⁵ Si veda per esempio: A. BESUSSI, *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori, Napoli, 1996.

1.2. La critica comunitaria al liberalismo.

Se le origini de comunitarismo contemporaneo sono, come si è visto, abbastanza recenti, l'antiliberalismo dei *communitarians* viene da lontano, e si configura come la rappresentazione di istanze e tematiche che periodicamente riaffiorano nella storia del pensiero. Non a caso, il comunitarismo viene definito ricorrendo a concetti preceduti dal prefisso -neo: ora come una forma di neo-tomismo, ora di neo-aristotelismo, ora di neo-hegelismo.

Il principale bersaglio polemico dei comunitaristi è John Rawls, che con *A Theory of Justice* (1971) ha impresso alla filosofia politica anglosassone una significativa svolta in senso normativo. Le sue tesi si fondano sostanzialmente sul primato del 'giusto' sul 'bene' e sulla priorità dell'*Io* sui propri 'fini'. Taylor, Sandel e MacIntyre partono dal rovesciamento di queste due tesi, nel tentativo di elaborare una concezione alternativa dell'uomo e della società, al tempo stesso antindividualistica e antiuniversalistica.

Le varie argomentazioni riconducibili alla critica comunitaria del liberalismo possono essere riassunti in quattro punti principali:

- a) La critica della nozione di *sé* (presupposta dal liberalismo), con particolare riferimento al rapporto fra il *sé* e la società e il *sé* e i propri fini;
- b) La critica alla nozione di neutralità della giustizia e delle istituzioni e, quella ad essa collegata, della priorità del giusto sul bene;
- c) La critica della centralità dei diritti in alcune concezioni liberali;
- d) La critica del valore liberale della tolleranza.

1.2.1. La critica del concetto liberale di sé

In *Theory of Justice*, Rawls, attraverso una concezione di tipo contrattualistico, ipotizza che la scelta dei principi sui quali modellare le istituzioni fondamentali della società appartenga a individui liberi e uguali, collocato in una sorta di stato di natura (Rawls usa l'espressione 'posizione originaria', che rappresenta la condizione pre-giuridica e pre-politica della società civile).

Le parti contraenti si trovano dietro un 'velo di ignoranza', ignare non solo della propria collocazione ma anche della propria identità sociale (gusti, capacità, valori, concezioni del bene). 'Costrette' a comportarsi come soggetti morali e ad adottare l'atteggiamento imparziale richiesto da un'etica di tipo kantiano, devono pronunciarsi su principi di giustizia rimanendo all'oscuro di tutte le informazioni che potrebbero indurre ciascuna di esse a favorire un ordinamento collettivo che vada a proprio esclusivo vantaggio. Proprio la caratterizzazione che Rawls fa dei soggetti nella 'posizione originaria', la quale dovrebbe garantire una scelta razionale e disposta secondo equità, secondo Michael Sandel evidenzia i limiti e le contraddizioni dell'antropologia liberale. Gli individui, nello stato di natura postulato da Rawls, sono infatti soggetti 'vuoti', liberi da vincoli e impegni, in grado di prendere le distanze da qualsiasi convinzione e legame senza che questo implichi una ridefinizione della loro identità. La visione di Rawls presuppone che l'*Io* venga sempre prima dei *fini* che persegue, che sia sempre in grado di esaminare con spirito critico le proprie credenze, lealtà, affiliazioni, sottoponendole al tribunale della ragione: se io so o posso sapere chi sono prima e indipendentemente dal sapere cosa voglio, allora in

quanto soggetto, sono una sorta di ‘puro essere razionale’, impermeabile a qualsiasi determinazione storica e sociale. Il sé possiede un’unità e un’identità prima di entrare in una qualsiasi comunità storica particolare e prima di essere associato a qualsiasi fine specifico. Ciò che lo caratterizza non è uno specifico insieme di fini o affiliazioni, ma semplicemente la sua capacità di scegliere. In questo modo il sé si rapporta ai suoi fini come a un ‘sistema di desideri’, che possono essere forse razionalmente ordinati secondo la loro relativa intensità, ma non determinano in modo essenziale l’identità del sé. Gli attori morali, secondo la significativa definizione di MacIntyre, «sono diventati fantasmi».¹⁶

Sandel considera una rappresentazione di questo tipo non psicologicamente possibile e, al tempo stesso, non accettabile dal punto di vista morale. «Un sé che esiste prima dei suoi fini è un sé totalmente senza personalità, totalmente senza profondità morale, e quindi incapace di autoconoscenza in qualsiasi senso moralmente serio».¹⁷

Esistono valori, fini, legami avvertiti dai soggetti come ‘costitutivi’ della propria identità e che quindi non possono essere rimossi e messi tra parentesi, quando si tratta di deliberare collettivamente su un modello di società giusta (come nel caso della ‘posizione originaria’ di Rawls). Al sé vuoto e impersonale del liberalismo, Sandel contrappone l’*encumbered self*, un sé ‘pieno’ e ‘situato’, incapace di concepirsi separato dalle credenze e dalle ‘affiliazioni’ assorbite fin dalla nascita nel proprio ambiente sociale, unitamente a un’idea di comunità intesa non come una semplice

¹⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *How Moral Agents Have Become Ghosts*, in «Syntese», 53, (1982) November, pp. 195-312, p. 295.

¹⁷ Cfr. M. SANDEL (1982); trad. it., cit., p. 180.

associazione tra soggetti dall'identità pre-definita, ma come il contesto in cui ciascuna trova e 'scopre' una componente essenziale di sé. Nella concezione di Sandel, condivisa anche da Taylor, gli esseri umani sono concepiti come animali che si auto-interpretano, la cui relazione con i desideri non è quella di un «semplice soppesatore di preferenze»: il processo di interpretazione e valutazione di quei desideri è costitutivo di quel che siamo. «La nostra partecipazione a comunità storiche specifiche 'informa' anche i nostri tentativi di autocomprenderci e plasma la nostra identità, perciò siamo sé dotati di spessore, nel senso che esistiamo soltanto nelle nostre auto-rappresentazioni individuali e collettive».¹⁸

L'accusa di astrattismo e individualismo esasperato, rivolta da Sandel alla concezione liberale della natura umana, appartiene a tutti gli autori riconducibili in qualche modo al comunitarismo: da MacIntyre a Taylor, da Selznick a Etzioni, da Unger a Burber.

Nella visione di Taylor -che estende questa critica sia alle prospettive di tipo utilitaristico sia a quelle che difendono la priorità dei diritti individuali- il singolo (*the self*) prende decisioni e plasma se stesso all'interno di una comunità, in un contesto storico-culturale, e le questioni sul bene e sulla scelta morale si inseriscono in un ambito dinamico e problematico.

Viviamo in una società che sembra essere relativistica in un doppio senso: con l'empirismo ha preso il sopravvento la considerazione della sensibilità, compresa la percezione del bene, come una questione puramente soggettiva; poi il relativismo è diventato storico, e con Nietzsche la considerazione del bene è diventata una questione di "interpretazione" di un mondo moralmente neutro.

¹⁸ *Ibidem*, cit., p. 179.

Di fronte a questa sorta di ‘inerzia storica’, Taylor propone un rinnovamento della *phrònesis* aristotelica, nella consapevolezza che la pluralità di beni e di opinioni su di essi non sono indifferenti. Le potenzialità di una razionalità aperta come quella aristotelica, nella quale si fa un uso continuo della dialettica per cercare di distinguere fra beni inferiori e superiori, deve servire al singolo per costituire la sua identità. Taylor introduce le nozioni di super-beni (*hypergoods*), o punti di riferimento stabili e imprescindibili, e le valutazioni forti (*strong evaluations*), cioè i confronti seri, importanti per trarre delle conclusioni valide e produttive riguardanti i beni e la propria vita. L’ambito sociale e storico è la cornice irrinunciabile (*inescapable framework*) all’interno della quale viene determinato il proprio agire: siamo sempre immersi in una rete di interlocutori (*web of interlocutions*). I confronti fra i membri della comunità sono animati dal contrasto intelligente di opinioni (la dialettica), che, contro la concezione atomistica della persona, favorisce lo sviluppo della capacità di dialogo. In questo senso, vengono rivalutate le proposte agostiniana e rousseauiana relative all’impegno personale nelle scelte morali, alla ricerca dell’autenticità, in nome di un agire autonomo responsabile. Contrariamente però alla posizione di Rousseau, Taylor dà grande importanza all’articolazione nella scelta dei beni: la valutazione della scelta non è determinata solo dalla libertà con cui la si opera, ma soprattutto dalle ripercussioni benefiche o nocive sulla vita delle persone.

1.2.2. La critica alla nozione di neutralità della giustizia e delle istituzioni: la priorità del *giusto* sul *bene*.

Il primato dell'*io* sui 'fini' è strettamente associato, nella critica comunitaria al liberalismo, a quello del 'giusto' sul 'bene'. Ciò che sta alla base dello stato liberale è la tesi secondo cui non esiste un'unica concezione etica condivisa, ma un insieme di regole procedurali e di principi che garantiscano ai singoli le stesse possibilità di seguire e di promuovere ciascuno la propria concezione della 'vita buona'. Mentre la giustizia come virtù è una concezione etica, la giustizia come giustizia delle istituzioni e delle procedure è una concezione politica.

I liberali difendono la priorità del giusto sul bene in base al presupposto secondo cui non esiste una concezione del bene non controversa, «riconosciuta da tutti i cittadini come terreno comune per definire i termini della cooperazione sociale».¹⁹

Le convinzioni della maggioranza semplicemente riflettono concezioni particolari del bene, le quali non possono, per questa ragione, pretendere di essere corrette da un punto di vista filosofico, ma soltanto di essere preferite da un punto di vista maggioritario, e nessuna semplice preferenza può valere di più della giustizia. Dal momento che le concezioni individuali del bene sono particolari e diverse, non sono adeguate a giustificare i principi che definiscono i termini fondamentali per la cooperazione sociale. Quindi, secondo i liberali, il concetto di giusto deve essere definito precedentemente e indipendentemente da una concezione del bene, in relazione alle considerazioni di utilità sociale o in relazione al bene comune.

In questo modo verrebbe assicurato agli individui un ambito di pensiero e di azione libero da intrusioni esterne, e garantito il diritto di sviluppare liberamente le proprie identità e di partecipare al

¹⁹ Cfr. K. BAYNES, *La controversia liberalismo-comunitarismo*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, cit., p. 116.

processo democratico come cittadini autonomi, che sono da un punto di vista morale arbitrarie.

Mentre il giusto è immune da tale arbitrarietà, il bene, sia esso individuale o collettivo, include fra i suoi elementi costitutivi varie contingenze.

Per questa ragione le questioni di giustizia dovrebbero essere neutrali rispetto alle concezioni alternative del bene, e lo stato, in nome del valore individualista dell'autorealizzazione, non dovrebbe promuovere una visione controversa della vita buona a spese di altre.²⁰

I comunitaristi obiettano che questa tesi implica una concezione della vita pubblica povera, insufficiente a creare quel senso di unione indispensabile alla vitalità delle istituzioni democratiche e a generare consenso intorno a politiche solidaristiche come quelle richieste dal *principio di differenza*, definito da Rawls.²¹

²⁰ Anche Kant e Mill avevano cercato di giustificare il principio di neutralità politica richiamandosi agli ideali dell'autonomia e dell'individualità: rimanendo neutrali rispetto a concezioni controverse della vita buona, i principi costituzionali avrebbero dovuto esprimere, secondo i due filosofi, ciò che dovrebbe essere il valore supremo nel corso della vita. L'individualismo comporta una fedeltà soltanto contingente e mai costitutiva a ogni concezione sostanziale della vita buona, cioè ad ogni stile di vita che implica una specifica struttura di fini, significati e attività (per esempio la vita dedicata all'arte, alla carriera o a una particolare religione).

In questo modo, gli stili di vita che scegliamo acquisterebbero vero valore soltanto se scelti da una posizione di distacco critico, in "una sorta di atteggiamento sperimentale"; a conferire valore a ciò che scegliamo sarebbe ciò che si esprime in questo atteggiamento di scelta: "la nostra libertà di trascendere le circostanze empiriche", secondo Kant, "il nostro bisogno di distinguerci dagli altri", secondo Mill. (Cfr. C. LARMORE, *Il liberalismo politico*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p.174).

Chi si sceglie il proprio stile di vita esercita tutte le sue facoltà (percezione, giudizio, discernimento e preferenza morale), poiché queste si esercitano soltanto attraverso le scelte, mentre chi fa qualcosa perché così vuole la tradizione non fa alcuna scelta. «Chi permette al mondo, o alla parte di esso in cui egli vive, di scegliergli la vita non ha bisogno di altre facoltà che dell'imitazione scimmiesca [...] Se una persona possiede un qualsiasi grado tollerabile di senso comune e di esperienza, il suo modo di progettare la sua esperienza è il migliore, non perché sia il migliore di per sé, ma perché è il suo modo proprio» (Cfr. J.S. MILL, *On Liberty*; trad. it., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1993, pp. 101-102).

²¹ Contro la teologia utilitaristica di Bentham, Mill, Sidgwick, poi ripresa da Nozick, che intende la giustizia come massimazione del bene per il maggior numero di individui (giustizia è permettere alla maggior parte degli individui l'accesso a ogni possibile e immaginabile bene), Rawls propone il principio di differenza, corrispondente al significato naturale e razionale di fraternità, ossia «all'idea

In più, il tentativo liberale di definire i principi di giustizia senza riconoscere le diversità dei beni presupposti dai diversi diritti e principi distributivi, costituirebbe un atto di autoinganno.

Taylor sostiene che il liberalismo non rovescia la relazione tra il giusto e il bene dell'utilitarismo, come suggerisce Rawls, piuttosto semplicemente promuove la sua concezione alternativa della vita buona. Non possiamo risolvere le questioni del giusto o della giustizia adottando una posizione neutrale rispetto ai beni che gli esseri umani apprezzano, «dobbiamo piuttosto addentrarci tra i linguaggi dei contrasti qualitativi, per fare delle scelte inevitabili, anche se difficili, all'interno della diversità dei beni».²²

In quanto pensano la società unicamente come un'associazione tra individui, ciascuno teso al perseguimento del proprio personale progetto di vita, i liberali, secondo Taylor, non riescono a concepire il bene collettivo se non in termini di 'convergenza' di interessi, di valori e opinioni individuali, e si precludono la comprensione di ciò che, rinviando alla dimensione del 'noi', rappresenta un bene autenticamente 'comune e condiviso', non riducibile a una somma di particolarismi.

Per MacIntyre, è fondamentale chiedersi cosa significhi essere giusti prima ancora di dibattere sulla questione della equa distribuzione dei beni o della loro gestione efficiente, nel quadro di assetti istituzionali che rispondano formalisticamente a criteri di giustizia. In questo modo la giustizia come qualità della persona

di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene [...] Coloro che si trovano nelle condizioni migliori, infatti, desiderano ottenere maggiori benefici, unicamente all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati». [Cfr. J. RAWLS (1971); trad. it. Cit., p. 101] Il principio di differenza consiste, in sostanza, nel massimizzare la parte minima in una situazione di divisione ineguale, a differenza dell'utilitarismo, volto a massimizzare l'interesse, non di più svantaggiati, me della comunità in generale.

²² Cfr. C. TAYLOR, «*The Diversity of Goods*», in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, 1982, Cambridge, Cambridge University Press, p. 132.

godrebbe della priorità rispetto alla giustizia come criterio formale, politico o giuridico. L'agire di un individuo può essere giusto indipendentemente dal fatto che egli possa vivere in una società con strutture istituzionali e sociali ingiuste, e, viceversa, può essere ingiusto anche se ha la fortuna di vivere in una società giusta. I liberali, a giudizio dei comunitaristi, commettono l'errore di partire in astratto dagli individui come tali e dai loro diritti in termini puramente tecnici. In questo consiste l'individualismo metodologico di stampo weberiano, il quale, privilegiando l'individuo come attore sociale, trascura la ricerca di una nozione di giustizia intersoggettivamente condivisa da tutti, che è l'effettivo fondamento di qualsiasi vivere in comune.

Il filosofo scozzese propone di valorizzare le tradizioni collettive e le diverse forme di comunità, comprese le famiglie, le associazioni, le categorie professionali e così via, nell'ambito delle quali soltanto possono pienamente realizzarsi le virtù morali e politiche delle persone.

Mentre la teoria aristotelica della giustizia, promossa da MacIntyre, ha un carattere teleologico o del fine in sé e per sé (guarda al bene vero come a ciò che rende l'uomo degno di felicità, e la felicità è il fine delle azioni umane), la concezione kantiana della giustizia è tutta di ordine deontologico o del dovere in sé. Essa infatti pensa la giustizia in relazione a se stessa, secondo il più rigoroso e rigido formalismo etico, per cui il giusto ha la priorità sul buono.

A differenza di Kant, che applica l'idea di 'giusto' alle relazioni interpersonali, Rawls la applica prima alle istituzioni e poi agli individui, cosicché la giustizia diventa il primo requisito delle istituzioni sociali, come la verità lo è dei sistemi di pensiero.

«Una teoria, per quanto semplice ed elegante deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto sufficienti e ben congegnate, devono essere riformate e abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri».²³ All'individualismo democratico-egualitarista del contrattualismo di Rawls, i comunitaristi contrappongono la concezione aristotelica della giustizia come virtù personale e comunitaria, riconoscibile e riconosciuta da tutta una comunità. La giustizia come virtù politica costituisce il cemento che dà solidità e identità all'edificio della comunità politica. Se tale giustizia non viene riconosciuta, come nella teoria liberale di Rawls, ne deriva un'interpretazione riduttiva del vivere sociale, caratterizzata da frammentazione individualistica e anomia sociale. L'etica contemporanea è un'etica individualistica, fondata su regole e principi impersonali e imparziali. L'etica aristotelica delle virtù è invece un'etica fondata sul carattere del soggetto morale, sulle inclinazioni personali e sul processo che presiede alla loro formazione.

Da questo punto di vista, la giustizia è innanzitutto una qualità morale del soggetto agente.

Un altro dei comunitaristi più rappresentativi, Sandel, nella sua critica nei confronti della repubblica procedurale liberale, propone un modello alternativo di comunità 'trasparente', in cui riviva l'ideale della comunità immediata, 'al di qua del diritto', in cui le occasioni di conflitto sono tendenzialmente assenti e la solidarietà nasce spontaneamente senza bisogno di coercizione. «Ciò che distingue una

²³ Cfr. J. RAWLS (1971), trad. it., cit., p. 21.

simile comunità non è semplicemente uno spirito di benevolenza o la prevalenza di valori comunitari, o anche soltanto di fini ultimi condivisi, ma un comune vocabolario di discorso e uno sfondo di pratiche implicite e di intese all'interno delle quali l'opacità dei partecipanti è ridotta, se non completamente dissolta».²⁴

Il denominatore comune di tutte queste teorie è il pluralismo: non si tratta soltanto del pluralismo degli interessi, dei bisogni o delle preferenze, ma del pluralismo delle culture e delle dottrine, cioè degli 'universi simbolici' che conferiscono significato alle scelte e ai progetti di vita di coloro che li abitano e vi aderiscono. Questa pluralità di visioni del mondo è parte integrante di una stessa comunità politica e costituisce un ostacolo quasi insormontabile nei confronti della possibilità di formulare regole di giustizia e di vita buona da tutti condivise.

D'altra parte, vi sono filosofi politici come Michael Walzer che rifiutano l'idea di una teoria globale della giustizia e ritengono che i principi di giustizia debbano essere propri delle particolari sfere di distribuzione, ognuna governata dalla propria logica.

La sua visione, dando priorità alla comunità, presuppone una concezione non individualistica ma sociale della persona. I principi di giustizia sono molteplici e differenti a seconda dei beni da distribuire, e il bene più grande da distribuire rimane l'appartenenza alla comunità politica.²⁵

L'idea liberale della 'neutralità' delle istituzioni pubbliche nei confronti delle varie concezioni del bene e delle comunità che le

²⁴ Cfr. M. SANDEL (1982); trad. it., cit., p. 189.

²⁵ Cfr. M. WALZER (1983), *Sphere of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*; trad. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

esprimono è una diretta conseguenza della critica comunitaria alla priorità riservata dai liberali al ‘giusto’ sul ‘bene’.

Secondo Taylor, l’ideale di neutralità, fondandosi sulla presunzione, falsa ed etnocentrica, che le istituzioni dello stato possano godere di una validità universale, è irrealizzabile; in modo analogo, anche MacIntyre e Walzer rivendicano il carattere storicamente e localmente condizionato di qualsiasi soluzione ai problemi della convivenza umana e l’inconsistenza del ricorso a ragionamenti astratti, condivisibili in ogni tempo e in ogni luogo.

Per MacIntyre l’aspirazione liberale a un sapere unico, universale e neutrale, che dovrebbe garantire la convivenza di diverse concezioni del bene, grazie a regole obiettive di giustizia, cela una “strategia di mascheramento”.

Il liberalismo apparentemente prospetta proposte neutrali, in realtà, è anch’esso “viziato da implicazioni ideologiche”. Il *liberal* dice di non avere alcun criterio, ma il suo criterio è proprio l’imporre “il non averne” a chi ce l’ha, riducendo ai suoi ‘standard’ l’identità di ogni tradizione.

MacIntyre considera la teoria di Rawls utile per una regolamentazione sociale, ma ne denuncia la dipendenza pratica nei confronti di un complesso di preferenze di gruppi o di persone, mascherate da esigenze oggettive universali. Ancora una volta, cioè, l’imparzialità e la neutralità sono solo presunte.

Afferma MacIntyre: “Possiamo osservare di passaggio che [...] il prezzo necessario perché sia resa giustizia a una persona o a un gruppo di persone è sempre pagato da un altro. Perciò diversi gruppi sociali facilmente identificabili hanno interesse ad accettare uno dei

principi e respingere l'altro. Nessuno dei principi è politicamente e socialmente neutrale".²⁶

Anche Philip Selznick riserva, nella sua critica alla concezione liberale, rivolta in particolare a Ronald Dworkin,²⁷ una particolare attenzione al principio della neutralità della comunità politica rispetto ai fini. Egli considera tale principio uno dei più grossi ostacoli alla riconciliazione fra prospettive liberali e comunitarie. «In fondo - afferma - la sfida comunitarista è la richiesta di una responsabilità più estesa in ogni aspetto dell'esperienza personale e della vita sociale. Ciò richiede una dottrina che si basi sugli elementi di continuità fra responsabilità personale e sociale, integrità personale e sociale, giudizio individuale e collettivo. Una tale dottrina è difficile da far quadrare con una concezione restrittiva di ciò che è implicito nella vita comune e dei giudizi che questa vita comune possa richiedere».²⁸

Dworkin sostiene che il benessere dipende in parte dalla qualità delle nostre comunità politiche, però sembra far coincidere erroneamente il concetto di *comunità* con quello di *comunità politica*,²⁹

²⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1988), cit., p. 293.

²⁷ «[Secondo Dworkin] il governo non dovrebbe pretendere di dire che cosa conta nella vita, né dovrebbe plasmare o limitare le preferenze individuali. Dovrebbe soltanto fornire una cornice per il discorso razionale e la competizione pacifica, proteggendo la capacità di tutti gli individui di perseguire il bene a loro proprio bene. Secondo questa concezione, il locus adeguato della scelta morale è la persona autonoma, non la volontà e il giudizio collettivo» (Cfr. P. SELZNICK, *Il compito incompiuto di Dworkin*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 235).

²⁸ Cfr. P. SELZNICK, *Il compito incompiuto di Dworkin*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 235. Benché Dworkin non abbia difficoltà a giustificare l'intervento dello stato per realizzare la giustizia sociale, pur rispettando i meccanismi di mercato e rifiutando il socialismo, e benché in accordo con molti comunitaristi, ritenga che l'ambiente morale nel quale viviamo sia un aspetto vitale della comunità e che richieda regolazione, egli non è riuscito, secondo Selznick, a portare a compimento quella ricostruzione teorica indispensabile per una convergenza fra principi liberali e comunitari.

²⁹ Secondo Dworkin, l'ambito della comunità politica si limita a ciò che è veramente collettivo, cioè ad attività che condividiamo in quanto collettività. A tale riguardo, intervenendo sul tema della tolleranza (di cui si parlerà in modo più approfondito in un prossimo paragrafo) egli osserva che non esiste una vita sessuale collettiva, esistono soltanto le vite sessuali individuali dei singoli cittadini: «Quando parliamo delle preferenze e delle abitudini sessuali di una nazione, parliamo statisticamente, non, come nel caso dell'esecuzione di un'orchestra, di un qualche successo o

paragonandola a un'orchestra (esempio mutuato da Rawls), la cui buona o cattiva esecuzione sta alla base del successo o dell'insuccesso collettivo. Secondo Selznick, invece, la comunità include la politica, ma è anche molto di più, comprese molte cose di cui si fa esperienza collettivamente, anche se non sono necessariamente coordinate collettivamente.

La comunità è l'intera matrice all'interno della quale gli individui incontrano ed esperiscono una vita comune.

La qualità di questa più ampia comunanza (*communalità*) -il modo in cui le persone vengono educate ed introdotte alla socializzazione, il modo in cui le famiglie ed altri gruppi sono costituiti, il modo in cui la ricchezza e le opportunità sono distribuite, la qualità della salute, del lavoro e della ricreazione- non può essere ignorata dalla dottrina liberale.

Affinché si crei una comunità morale, ogni sfera della vita sociale deve essere aperta all'esame critico e alla verifica, alla luce di ciò che Dworkin definisce gli "interessi critici delle persone".³⁰

L'analogia dell'orchestra risulta non pertinente, poiché l'orchestra è un'istituzione con un fine speciale (tutto è subordinato all'eccellenza musicale), mentre governare una comunità non è un'impresa mirata ad un fine speciale. Governare significa accettare una responsabilità complessiva per il benessere dei governati, il quale benessere richiede protezione contro il potere arbitrario e l'abuso politico. Per quanto sia importante, secondo Selznick, questa è però solo una parte di ciò di cui la comunità politica ha bisogno. Esiste una

insuccesso collettivo» [Cfr. R. DWORKIN, *Liberal Community*; trad. it., *Comunità liberale*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, p.230]. A questo proposito Selznick obietta che, sebbene le preferenze e i comportamenti sessuali siano individuali e possano essere studiati statisticamente, le norme che governano la nostra vita sessuale sono collettive, come lo sono le istituzioni all'interno delle quali ha luogo una vita sessuale regolata.

³⁰ Cfr. P. SELZNICK (1992), cit., p. 231

funzione di governo (*governance*), distinta da una managerialità mirata, in ogni istituzione. In questa stessa misura ogni istituzione deve confrontarsi con problemi di comunità: il sistema politico è unico nella sua ampiezza, non può essere separato in modo netto dalla comunità storica o dalla comunità reale.

«Le istituzioni politiche devono formulare dei giudizi i quali hanno influenza sulla prosperità, sull'educazione e sull'ordine morale. Molto più della giustizia è in gioco [...] Un dovere fondamentale della funzione di governo è il preservare e l'arricchire la comunità. Una comunità che funziona è la infrastruttura della politica, e la comunità a sua volta dipende da risorse politiche e dalla direzione politica».³¹

³¹ *Ibidem*, cit., p. 231.

1.2.3. La critica della centralità dei diritti

«La dottrina liberale -ha scritto Norberto Bobbio- è l'espressione in sede politica del più maturo giusnaturalismo: essa infatti si appoggia sull'affermazione che esiste una legge naturale precedente e superiore allo Stato e che questa legge attribuisce diritti soggettivi, inalienabili e imprescrittibili, agli individui singoli prima del sorgere di ogni società, e quindi anche dello Stato. Di conseguenza, lo Stato, che sorge per volontà degli stessi individui, non può violare questi diritti fondamentali (e se li viola diventa dispotico), e in ciò trova i suoi limiti; anzi, deve garantirne la libera esplicazione, e in ciò trova la sua funzione, che è stata detta negativa o di semplice custode.»³²

Bobbio aggiunge che la dottrina liberale prende in considerazione il problema della libertà in funzione dell'individuo singolo, mentre la dottrina democratica assume lo stesso problema in funzione dell'individuo in quanto partecipe di una collettività, di una volontà comune.

Le due dottrine rispondono a due domande diverse: 'Che cosa significa essere libero per un individuo considerato come un tutto a sé stante?', la prima; 'Che cosa significa essere libero per un individuo considerato come parte di un tutto?', la seconda.

Kant può essere iscritto nella prima tradizione, Rousseau e -aggiungo- Hannah Arendt e alcuni comunitaristi nella seconda.³³

Per quanto concerne i principi filosofici, il liberalismo è espressione dell'individualismo razionalistico proprio della filosofia

³² Cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo*, in *Dizionario di filosofia* (a cura di) A. Braghi, Edizioni di Comunità, Milano, 1957, cit., pp. 617-618.

³³ Cfr. N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965.

illuminista, per la quale l'uomo in quanto essere razionale è persona e ha un valore assoluto, prima e indipendentemente dai rapporti di interazione coi suoi simili. Come persona il singolo è superiore a qualsiasi società di cui entra a far parte, e lo stato a sua volta è soltanto un prodotto dell'uomo (in quanto sorge da un accordo o da un contratto fra gli uomini stessi), e non è mai una persona reale, bensì una somma di individui aventi ciascuno la propria sfera di libertà.

La definizione di Bobbio che apre il paragrafo è forse più adatta alla prima fase del liberalismo, collocabile fra Seicento e Settecento, secoli in cui il giusnaturalismo è l'ideologia portante, ma certamente riconduce il liberalismo alle sue origini, che sono giusnaturalistiche o contrattualistiche. Le parole di Bobbio evidenziano sia gli aspetti filosofici sia quelli politici della visione liberale, vale a dire: la persona come valore, che precede il costituirsi della società; il sorgere della società da un accordo fra gli individui (contrattualismo); la società come somma delle sfere di autonomia e di libertà dei singoli, tanto nel campo intellettuale quanto in quello economico. Tali libertà non possono essere lese in alcun modo, ma devono essere garantite dallo stato, il quale può solo limitarsi ad assicurare l'applicazione delle regole della convivenza fra gli individui, ma non può imporre loro alcunché.

Le teorie liberali della centralità dei diritti (si pensi a Locke e ai contemporanei Nozick e Dworkin) si contraddistinguono in sostanza per la condivisione di due presupposti: in prima istanza postulano un principio o dei principi che assegnano questi diritti agli individui in quanto tali, incondizionatamente; in secondo luogo negano un uguale obbligo o dovere di appartenenza e di contribuzione dell'individuo nei confronti della società.

Lo stato, la società, le autorità possono esigere qualcosa da noi solo sulla base del nostro consenso o in virtù del suo essere a nostro vantaggio.

Nella tradizione liberale della centralità dei diritti, questi ultimi sono sempre diritti di un individuo ‘nei confronti dello stato’, ‘nei confronti del governo’ e ‘nei confronti della maggioranza’. Un diritto si configura come un elemento normativo che ha la precedenza assoluta nei conflitti sociali (per definizione ogni ‘interesse’ deve cedere il passo laddove il suo perseguimento lede un diritto). Allo stesso tempo, però, nessun diritto può essere affermato e applicato in modo assoluto, il suo esercizio dovrà essere reso compatibile con l’esercizio di tutti gli altri [diritti] riconosciuti come tali.

Secondo Kant e Mill, i nostri diritti devono essere indipendenti da qualunque visione della vita buona professiamo, in quanto la nostra autocomprensione più profonda dovrebbe implicare una distanza da ideali sostanziali.

In opposizione, il comunitarismo pone l’accento sull’attribuzione ai soggetti di un dovere di ‘lealtà’ nei confronti della comunità di riferimento, implicante l’impegno a promuovere e a tramandare attivamente il suo particolare modo di vivere, e più in generale insiste sui doveri piuttosto che sui diritti.

Questa prospettiva filosofica che fa propria l’idea che gli esseri umani siano sempre in debito nei confronti della comunità storica e culturale entro cui vengono al mondo, è estremizzata da Alasdair MacIntyre fino a qualificare l’appartenenza a una comunità morale, gerarchicamente ordinata e finalizzata al bene, come condizione indispensabile per l’acquisizione di criteri razionali di giudizio.

In MacIntyre la critica al progetto moderno di giustificazione razionale della morale assume posizioni integraliste e sfocia

nell'affermazione della superiorità del tomismo sulle tradizioni rivali dell'Illuminismo e del prospettivismo nietzscheiano (superiorità che risulta dimostrabile solo a partire dall'adesione alla stessa tradizione tomista, alla sua concezione del bene, dell'autorità, della legge).³⁴

MacIntyre definisce i diritti umani o naturali (insieme al concetto di utilità) “una finzione morale” della cultura moderna.

«Il concetto dei diritti -egli sostiene- fu creato per servire a un insieme di scopi come parte dell'invenzione sociale del soggetto morale autonomo; il concetto di utilità fu ideato per un insieme di scopi del tutto diverso. Ed entrambi furono elaborati in una situazione in cui si richiedeva la creazione artificiale di surrogati per una morale più antica e tradizionale, surrogati che dovevano avere un carattere radicalmente innovativo se volevano dare almeno l'impressione di assolvere alle loro nuove funzioni sociali.»³⁵

Il concetto di utilità e quello di diritti individuali, secondo MacIntyre, pretendono di fornirci un criterio oggettivo e impersonale, ma in realtà non lo fanno; e questa ragione basterebbe da sola a spiegare l'inevitabile discrepanza fra il loro presunto significato e gli usi per i quali essi sono effettivamente impiegati.

Dal canto suo, Michael Walzer, confrontando la sua nozione di *eguaglianza complessa*³⁶ con quella che egli definisce *l'uguaglianza semplice*

³⁴ In relazione alla concezione tomista della legge naturale e del suo rapporto con i diritti dell'uomo, MacIntyre polemizza contro Maritain accusandolo di aver tentato “di dare un taglio moderno” alle tesi dell'Aquinate, e non mettendo adeguatamente in rilievo la priorità che nel suo pensiero riveste la legge rispetto ai diritti (Cfr. A. MACINTYRE (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry, The Gifford Lectures*. University of Notre Dame Press; trad. it., *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano, 1993)

³⁵ Cfr. A. MACINTYRE (1981); trad. it., cit., p. 91.

³⁶ Secondo la teoria della giustizia elaborata da Walzer in *Sphere of justice* (1983) vi è una pluralità di sfere distributive, ciascuna autonoma rispetto alle altre, nella misura in cui ciascuna è regolata da principi suoi propri (che dipendono, in ultima analisi, dal significato sociale contingente dei singoli beni di cui ogni principio regola la distribuzione); la giustizia distributiva, allora, anziché perseguire un'improbabile *eguaglianza semplice*, attraverso la fornitura a tutti di un'uguale quantità del *bene dominante* (ovvero di quel bene il cui possesso permette di possedere un'ampia gamma di altri beni),

di Rawls, sostiene che le argomentazioni intorno ai diritti e ai principi distributivi devono tenere conto dei significati condivisi assunti dai vari beni sociali. I diritti, ad avviso di Walzer, non possono essere definiti prima del bene, poiché la natura e la portata dei principi distributivi varia rispetto ai differenti beni sociali.

Attualmente nel contesto nordamericano, accanto ai diritti che assicurano le libertà civili e politiche, si comincia a profilare una nuova categoria di diritti, altrettanto importanti nello scopo di assicurare all'individuo una vita degna di essere vissuta: i diritti culturali.

Questi diritti possono essere concettualizzati come diritti individuali, allo stesso modo degli altri diritti tipici delle moderne società democratiche. Tuttavia, i beni culturali, come ad esempio, la lingua, la religione, i costumi, sono essenzialmente beni collettivi: beni che possono essere goduti dal singolo individuo soltanto in relazione con altri individui o se esiste un contesto di gruppo. Per questa ragione i diritti culturali possono essere concepiti anche e soprattutto come diritti collettivi, diritti il cui referente non è soltanto o tanto l'individuo, quanto il gruppo.³⁷

Il dibattito sui diritti culturali vede contrapposte due prospettive: la prima, che fa capo a Will Kymlicka, ritiene legittima la difesa del gruppo esclusivamente nella misura in cui risulta funzionale alla tutela del singolo individuo; la seconda, che annovera fra i suoi maggiori rappresentanti Charles Taylor, assume invece i diritti culturali e i diritti collettivi come finalizzati ad assicurare la sopravvivenza storica delle culture, intese come un bene che ha un

deve tentare di realizzare *l'eguaglianza complessa*, avendo cura che nessun bene divenga dominante (il che equivale a richiedere che venga salvaguardata l'autonomia delle sfere).

³⁷ Cfr. C. TAYLOR (1992); trad., it.

valore in sé, anche se ciò può significare prevedere forme di restrizione per le libertà individuali.

A tale proposito, il filosofo canadese espone la seguente tesi: se possiamo attribuire diritti naturali solo a patto di sostenere il valore di certe capacità umane³⁸ (il che implica sostenere e alimentare queste capacità in noi stessi e negli altri), allora ogni prova che attesti che queste capacità si possano sviluppare soltanto nella società o in una società di un certo tipo, è una prova del fatto che dovremmo sostenere la società o questo tipo di società e ad essa appartenere. Ma, posto che una tesi sociale (ossia anti-atomista) possa essere vera, non è possibile affermare la priorità dei diritti. Infatti, affermare i diritti in questione in relazione a certe capacità che si possono sviluppare solo in società (e posta la verità della tesi sociale intorno a queste capacità), ci vincola ad un obbligo di appartenere.

Quest'obbligo risulta allora fondamentale quanto l'affermazione dei diritti, poiché ne sarà inseparabile.

«Sicché sarebbe incoerente cercare di affermare i diritti, negando al tempo stesso l'obbligo di appartenenza o conferendogli lo status di un optional che possiamo includere nel contratto oppure no».³⁹

Esiste secondo Taylor un collegamento strutturale tra il godimento dei diritti e il dovere da parte dell'individuo di contribuire al mantenimento della forma di vita sociale all'interno del quale essi sono goduti.

³⁸ Per esempio esprimere il proprio pensiero attraverso il linguaggio o distinguere tra il bene e il male.

³⁹ Cfr. C. TAYLOR, "Atomism", in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-201, cit., p. 198.

«Le teorie comunitariste dell'individuo affermano non che gli esseri umani non possano sopravvivere da soli, ma piuttosto che essi sviluppino le loro capacità specificamente umane in società».⁴⁰

La tesi di Taylor si fonda sull'assunto che il vivere in società sia una condizione necessaria dello sviluppo della razionalità o del diventare un attore morale nel senso pieno del termine, ossia un soggetto pienamente responsabile e autonomo.

«È irrilevante se un organismo nato da un utero umano possa continuare a vivere nelle foreste; ciò che è importante è che questo organismo non potrebbe realizzare il proprio potenziale specificamente umano»⁴¹

1.2.4. La critica al valore liberale della tolleranza

⁴⁰ *Ibidem*, cit., p. 190.

⁴¹ *Ibidem*, cit., p. 191.

A partire da una sentenza della Corte Suprema degli Stati Uniti che sanciva la costituzionalità di una legge della Georgia che considera la sodomia un reato, Ronald Dworkin⁴² esamina le problematiche e le implicazioni sociali e politiche, nonché il ruolo del concetto di comunità, derivanti dall'imposizione di un'etica convenzionale attraverso il diritto penale.

Dworkin riassume in quattro punti gli argomenti usati dai comunitaristi -cui fa corrispondere altrettante differenti concezioni di comunità- per criticare la concezione liberale di tolleranza:

- 1) Il primo è un argomento di teoria della democrazia, che identifica la comunità con la maggioranza. In questo caso la sentenza della Corte Suprema ha stabilito che la comunità ha diritto a usare la legge a sostegno della sua visione di moralità. Questo argomento usa il termine comunità intendendo con questo termine semplicemente un raggruppamento politico particolare, numericamente definito.
- 2) Il secondo è un argomento 'paternalista': in una vera comunità politica ogni cittadino è responsabile del benessere degli altri membri e quindi dovrebbe usare il suo potere politico per cambiare coloro i quali, con le loro pratiche, rovinerebbero la propria vita. In questo caso la comunità non è intesa come un semplice raggruppamento

⁴² Cfr. R. DWORKIN, *Liberal Community*; trad. it., *Comunità liberale*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992

politico, ma come dimensione di responsabilità condivisa e distinta.

- 3) Il terzo è un argomento basato sull'interesse in senso lato. Esso condanna l'atomismo (l'idea, cioè, che gli individui siano di per sé autosufficienti), e sottolineando i diversi modi, materiali, intellettuali ed etici, in cui gli individui hanno bisogno di comunità, denuncia il fatto che la tolleranza liberale mini alla base la capacità della comunità di soddisfare questi bisogni. Secondo questo argomento, la comunità è un'entità a sé, fonte di una grande varietà di effetti e benefici, non riconducibili ai contributi di individui particolari singolarmente presi.
- 4) Il quarto argomento, che Dworkin definisce *dell'integrazione*, afferma che la tolleranza dipende da una distinzione illegittima fra le vite degli individui all'interno delle comunità e la vita della comunità nel suo complesso. In questo caso, il valore o bontà di ogni singolo cittadino è solo un riflesso e una funzione del valore della vita della comunità in cui egli vive. Così, per assicurarsi una buona qualità di vita, i cittadini devono votare e lavorare in modo tale da assicurare una vita dignitosa anche ai loro concittadini. Secondo questo argomento, la comunità viene concepita, non solo indipendentemente dai singoli cittadini, ma anche precedentemente a essi.

Le prime tre argomentazioni comunitariste si fondano sulla tesi che gli individui necessitano delle risorse materiali e intellettuali (indispensabili per costruire la loro identità) fornite da una comunità.

«Le persone hanno bisogno di una comunità morale omogenea come sfondo concettuale necessario per una vita morale ed etica; hanno bisogno di questo sfondo, in quanto, come afferma giustamente Selznick, l'etica deve avere un'ancora, una qualche base oggettiva al di là delle convenzioni dell'attore, e la sola possibile ancora è rappresentata dalle convinzioni condivise e indiscusse della comunità politica dell'attore».⁴³

La visione di Selznick, ad avviso di Dworkin, offre però una versione annacquata di obiettività, poiché la maggior parte della gente, implicitamente se non esplicitamente, rifiuta l'ancoraggio offerto. Non è il consenso che rende i giudizi etici e morali veri o falsi, essi hanno validità al di là dei confini culturali. In sintesi, secondo i liberali, i giudizi etici e morali non sono figli della cultura o della comunità [di appartenenza], bensì giudizi intorno a queste. Quando una società sviluppa questo atteggiamento critico, secondo la quale i costumi e le convenzioni sono costantemente esposti a prove e revisioni sulla base di standard più elevati e indipendenti, tale società rinuncia irreversibilmente a quella forma di oggettività radicata nelle convenzioni in uso all'interno di una comunità meno critica e più semplice.

Il quarto argomento, detto *dell'integrazione*, basato sull'idea che le persone debbano identificare i loro interessi con quelli della loro comunità politica, secondo la visione di Dworkin, non sembra contraddire la concezione liberale di tolleranza, e, anzi, ne fornisce la migliore interpretazione.

Egli ritiene che i comunitaristi commettano di fatto l'errore di negare la distinzione tra il benessere o la felicità degli individui e il

⁴³ *Ibidem*, cit., p. 203.

benessere della comunità politica a cui appartengono, dal momento che considerano integrate la vita degli individui e la vita delle comunità a cui appartengono. Per i comunitaristi, il successo critico di qualunque vita individuale dipende dalla comunità nel suo complesso, di cui [questo successo] non è che un aspetto.

L'integrazione chiamata in causa dal quarto argomento presuppone per alcune azioni che influenzano il benessere dell'individuo, che l'autore dell'azione o chi ne è ritenuto responsabile (in inglese: la *unit of agency*) non sia propriamente l'individuo ma una qualche comunità cui questi appartiene.

«L'individuo appartiene eticamente a quella *unit of agency*, egli condivide i successi o i fallimenti di atti o risultati o pratiche che possono essere del tutto indipendenti da qualsiasi cosa egli stesso, in quanto individuo, abbia fatto».⁴⁴

E ancora una volta, per avvalorare la sua tesi, Dworkin propone l'esempio dell'orchestra addotto da Rawls: una buona orchestra è essa stessa una *unit of agency*; i vari musicisti che la compongono esultano nel modo in cui il trionfo personale fa esultare, non per la qualità o brillantezza dei loro contributi individuali, ma per la performance dell'orchestra nel suo complesso. È l'orchestra che riesce o fallisce, e il successo o il fallimento di quella orchestra/comunità è il successo o il fallimento di ciascuno dei suoi membri.

L'integrazione è differente dall'altruismo o dal paternalismo, poiché l'argomento che da questa prende il nome non prevede che un buon cittadino si curi del benessere dei suoi concittadini, bensì che si

⁴⁴ *Ibidem*, cit., p. 211.

curi del suo di benessere, e, proprio in virtù di questo interesse, della vita morale della comunità di cui è membro. Conclude Dworkin che se limitiamo la vita comune di una comunità alle sue decisioni politiche formali, l'*integrazione* non contraddice i principi liberali.

Sandel affronta il problema dal punto di vista del comunitarismo, e nel farlo riconduce le argomentazioni contro le leggi antiaborto e antisodomia a due concezioni: quella *naïf* e quella *s sofisticata*.

Secondo la concezione *naïf*, che è quella sostenuta da Sandel, il carattere giusto (o ingiusto) di leggi contro l'aborto e la sodomia dipende, almeno in parte, dalla moralità (o immoralità) di queste pratiche.

Questa tesi viene rigettata dalla concezione *s sofisticata*, per la quale la legge deve essere neutrale rispetto a concezioni rivali della vita buona (gli individui hanno perciò diritto di scegliere autonomamente se impegnarsi in queste pratiche o meno).

Sandel⁴⁵ riassume le quattro argomentazioni principali di cui i *liberals* si servono per avvalorare la loro visione:

- a) la concezione relativista sostiene che la legge non dovrebbe appoggiare una particolare concezione morale, perché ogni moralità è relativa e dunque non ci sono verità morali da affermare;
- b) la concezione utilitaristica sostiene che la neutralità del governo, per varie ragioni, col tempo porterà al benessere generale;

⁴⁵ Cfr. M. SANDEL, *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992.

- c) la concezione volontaristica sostiene che il governo debba restare neutrale rispetto a concezioni rivali della vita buona al fine di rispettare le capacità delle persone di scegliersi da sé, in quanto liberi cittadini e attori autonomi, i propri valori e le proprie relazioni: la dignità umana verrebbe seriamente sminuita se le persone non fossero libere di scegliere e di adottare uno stile di vita che permetta loro l'espressione della propria individualità e unicità.
- d) la concezione minimalista o pragmatica sostiene che, dal momento che gli individui sono inevitabilmente in disaccordo su questioni che riguardano la moralità e la religione, il governo dovrebbe mettere tra parentesi queste controversie nell'interesse dell'accordo politica e della cooperazione sociale.

A queste argomentazioni Sandel risponde che insistendo soltanto sul fatto che ciascuno rispetti la libertà degli altri di vivere la vita da essi scelta, la tolleranza promette una base di accordo politico la quale non poggia a sua volta su concezioni condivise della moralità. Tale promessa incorre in due difficoltà: da un punto di vista pratico, non è affatto chiaro come si possa assicurare la cooperazione sociale sulla base della sola forza dei diritti di autonomia, in totale assenza di qualche misura di accordo sulla permissibilità morale delle pratiche in questione; in secondo luogo essa [la promessa] evita del tutto di rimettere in discussione le concezioni avverse all'omosessualità stessa: porre tra parentesi il dibattito morale a fini costituzionali non significa porre del tutto tra parentesi il dibattito morale. A meno di potersi confrontare plausibilmente con queste concezioni, persino una Corte

Suprema che si pronuncii a loro favore, è improbabile che conquisti per gli omosessuali qualcosa di più di una tolleranza esile e fragile.

Un più pieno rispetto richiederebbe, se non l'ammirazione, almeno un qualche apprezzamento per il genere di vita condotto dagli omosessuali.⁴⁶ Un tale apprezzamento -conclude Sandel- però è improbabile che sia coltivato da un discorso politico e legale formulato soltanto nei termini dei diritti di autonomia.

Vi è da dire che il dibattito fra liberali e comunitaristi negli ultimi tempi è cambiato; i punti confliggenti si sono attenuati e le distanze si sono allentate, per via di reciproche, forse inevitabili influenze: i comunitaristi si sono avvicinati ad un concetto di comunità più come destino comune che come radicamento, mentre i 'proceduralisti' hanno corretto le loro teorie riconoscendo l'incarnazione storica dei diritti umani e trattandoli in termini di negoziazione, anziché come qualcosa di astrattamente regolativo.

⁴⁶ In questo caso però non si potrebbe più parlare di tolleranza, poiché si tratterebbe di approvazione.

Capitolo 2

Charles Taylor e 'la politica del riconoscimento'.

La qualità più universale è la diversità.

Michel De Montaigne

2.1. La natura dialogica del sé.

La fama internazionale di Charles Taylor è legata a *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989)⁴⁷ tradotto in Italia nel 1993 con il titolo *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Il filosofo canadese vi ricostruisce la genesi dell'identità moderna, arrivando alla conclusione che essa si costituisce dialogicamente rispetto agli altri individui, sia a livello sociale sia a livello linguistico.

In *Il disagio della modernità* (1994) e in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (1998)⁴⁸, che sono considerati ormai dei classici dai sociologi e dagli studiosi che si occupano a vario titolo di Filosofia Morale e Politica, Taylor approfondisce e sviluppa i temi trattati in

⁴⁷ Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; trad. it.: *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993.

⁴⁸ Cfr. C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, Ontario (Republished as *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1991); trad. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999, e C. TAYLOR, J. HABERMAS, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992; trad. it.: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Radici dell'io: il tema dell'identità, dell'autenticità e del riconoscimento; e ribadisce che non possono mai essere di tipo autoreferenziale.

«Un aspetto cruciale della condizione umana [...] è il suo carattere fondamentale *dialogico*».⁴⁹

Secondo Taylor diventiamo agenti umani maturi e consapevoli, in grado di capire noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un complesso 'linguaggio espressivo', che non si limita soltanto alle parole che pronunciamo ma anche agli altri modi di espressione coi quali definiamo noi stessi, per esempio, il 'linguaggio' dell'arte, della gestualità, dell'amore, e così via.

Apprendiamo questi modi di espressione attraverso uno scambio, un "dialogo" continuo con gli altri. Non acquisiamo da soli i linguaggi di cui abbiamo bisogno per autodefinirci, ma vi veniamo introdotti attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti (*se significativi*). In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto proprio, ma è dialogica. Naturalmente sviluppiamo opinioni e atteggiamenti del tutto personali e, in gran parte, attraverso una riflessione solitaria, ma per quanto concerne la nostra identità la costruiamo dialogando e qualche volta lottando con le cose che gli altri 'sé significativi' vogliono vedere in noi. E anche dopo che ci emancipiamo (dai genitori, ad esempio), questi non scompaiono dalla nostra vita: una conversazione ideale tra noi e loro continua dentro di noi per tutta la vita.⁵⁰

⁴⁹ Cfr. C. TAYLOR (1998); trad. it., cit., p. 17.

⁵⁰ Marcel Proust in *Alla ricerca del tempo perduto* descrive efficacemente il dialogo mai sopito fra noi e i nostri genitori (i sé significativi per eccellenza): «Abbiamo ricevuto dalla nostra famiglia [...] le idee di cui viviamo così come la malattia di cui morremo»; e ancora: «Ma, quando niente sussiste d'un passato antico, dopo la morte degli esseri, dopo la distruzione delle cose, soli, più tenui ma più vividi, più immateriali, più persistenti, più fedeli, l'odore e il sapore, lungo tempo ancora perdurano, come anime, a ricordare, ad attendere, a sperare, sopra la rovina di tutto il resto, portando sulla loro stilla quasi impalpabile, senza vacillare, l'immenso edificio del ricordo».

Taylor riprende la visione di Martin Buber (1878-1965) e di Emmanuel Mounier (1905-1950):

Buber muove dall'idea secondo cui l'essenza dell'uomo consiste nella possibilità e nella volontà di aprirsi al mondo.⁵¹

Studioso e interprete del socialismo utopistico, e anche seguace di un tipo di socialismo di matrice comunitaria, incentrato su associazioni e cooperative, distingueva due atteggiamenti essenziali dell'io nei confronti del mondo: quello dell'*Io* che si rivolge a un *Tu* e quello dell'*Io* che si rapporta a un *Esso*: la relazione *Io-Tu* e la relazione *Io-esso*.

Nel primo caso, l'*Io* entra in una relazione dialogica col mondo, caratterizzata dalla reciprocità (l'*altro* non è ridotto ad oggetto né al proprio io), dall'immediatezza (perché il *Tu* si coglie intuitivamente), dalla responsabilità (perché manifestandosi come *Tu*, l'*altro* mi rivolge un appello, cui sono tenuto a rispondere). La comunità è il luogo in cui si incontrano l'*Io* e il *Tu*; è il gruppo nel quale le persone stabiliscono una relazione dialogica autentica, e si aprono alla responsabilità, all'ascolto. La comunità vera è 'un divenire' caratterizzato da una costante tensione dinamica fra *Io* e *Tu*.⁵²

Nel rapporto *Io-Esso*, invece, l'*Io* fonda il mondo dell'esperienza, degli oggetti, rispetto al quale l'io si pone come soggetto di conoscenza (*Percepisco qualcosa. Mi rappresento qualcosa. Sento qualcosa. Penso qualcosa*). Tuttavia, secondo Buber, la realtà soggettiva dell'*Io-Tu* si radica nel dialogo e si costituisce come una esperienza interiore significativa, mentre il rapporto strumentale *Io-Esso* si

⁵¹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad.it (a cura di Poma A.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

⁵² Sulle affinità fra la visione di Taylor e quella di Buber si veda il capitolo curato da M. MANDEL in *Philosophy in An Age of Pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

realizza nel monologo, che trasforma il mondo e l'essere umano stesso in oggetto. Nella dimensione del monologo l'*altro* è reificato (è percepito e utilizzato), nella dimensione del dialogo, invece, esso è incontrato, riconosciuto e nominato come essere singolare.

Anche per Emmanuel Mounier, come già per Buber, la persona non è l'individuo isolato ed egoista di un certo liberalismo, bensì l'io concreto e 'situato', costitutivamente aperto al mondo, alle altre persone e a Dio. Sebbene rifiuti l'idea di individuo utilizzato come mezzo per servire fini di enti collettivi, dimostrando di non discostarsi troppo dalla visione liberale, Mounier critica il liberalismo inteso come «metafisica della solitudine integrale [che si rifugia] nel narcisismo, nel disimpegno, nell'egoismo; ideologia dell'individuo leggero, autosufficiente, privo di legami, la cui unica morale è la volontà di potenza.»⁵³

Pur partendo da premesse analoghe, rispetto agli esiti personalistici di Buber e Mounier, Taylor sviluppa la tesi della costituzione dialogica dell'*Io* individuando sostanzialmente nel gruppo, etnico o nazionale, piuttosto che nella relazione concreta io/tu, la dimensione più propria nella quale si esprime e si realizza il bisogno umano di riconoscimento.

A differenza di Alasdair MacIntyre, che esprime un comunitarismo cristiano ordinabile intorno a una comunità etica, unificata da valori condivisi, le tesi di Taylor rientrano nel quadro di un comunitarismo multiculturalista, incentrato sul gruppo etnico e culturale, unito da una storia, una cultura, una lingua, o su collettivi ancora più piccoli, come famiglie, chiese, associazioni.⁵⁴

⁵³ Cfr. E. MOUNIER (1949), *Le personalisme*, Les Presses universitaires de France, Paris; trad. it.: *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino, 1975, cit. p. 94.

⁵⁴ In questo caso le comunità sono contrapposte allo stato centralizzato e burocratico, sulla scia della tradizione federalismo nord-americano.

La politica è l'orizzonte di un destino comune che può essere perseguito con volontà e coscienza dai membri della comunità, nell'ottica di un'associazione di liberi ed eguali consociati.

I diritti culturali e i diritti collettivi sono finalizzati ad assicurare la sopravvivenza storica delle culture, intese come un bene che ha un valore in sé: essi mirano a creare le condizioni di partecipazione a una prassi comune e derivano da una sorta di autochiarimento etico, che può contare su un consenso di fondo culturalmente ereditato.

Secondo Taylor, una società giusta non elimina né trascende la differenza. L'irriducibilmente altro sfugge alle pretese di omologazione dei canoni interpretativi della tradizione moderna occidentale. Qualsiasi politica dell'uguale dignità che si fondi sul riconoscimento di valori universali finirebbe per essere omogeneizzante.

L'annullamento delle differenze potrebbe appartenere unicamente al fenomeno della tecnicizzazione, cioè un fenomeno contrario alla vita. Solo nel mondo della tecnica è pensabile la neutralità.

Il progetto ambizioso di Taylor è quello di conciliare libertà ed eticità, da un lato, e fondazione sociale della soggettività stessa, dall'altro.

Egli ritiene che una società possa organizzarsi intorno a una definizione della vita buona senza per questo sminuire o discriminare coloro che personalmente non condividono questa visione.

Secondo il filosofo canadese, l'effettiva uguaglianza si realizza solo nel rispetto delle differenze culturali; e una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica di bene, e soprattutto per i diritti che concede ad ognuno dei suoi membri: nella sua visione,

una società liberale può avere fini collettivi forti, senza per questo compromettere il rispetto per la diversità e per i diritti fondamentali.⁵⁵

2.2. Identità e contesto

In *The Moral Topography of the Self* (1988), Taylor sostiene che «la nostra descrizione di noi stessi in quanto sé è inseparabile dal nostro esistere in uno spazio di aspirazione e valutazione morale [...]; essere un sé significa esistere in uno spazio di questioni».⁵⁶

Il ‘sé’ è cioè per sua natura collocato in uno spazio morale all’interno del quale si confronta con il come si deve essere, si orienta di fronte a ciò che è buono, ciò che è giusto, ciò che è realmente degno di essere vissuto. Essere un sé significa trovare la propria posizione in questo spazio, essere in grado di occuparla, divenire una prospettiva in esso, in analogia con ciò che Heidegger definiva il *Dasein* (l’esser-ci).⁵⁷

L’immaginario spaziale del sé è tale da essere profondamente radicato anche nel nostro linguaggio: espressioni quali “*dove* posso trovare la forza?”, “*da dove* arriva questa angoscia?”, sembrano confermare una sorta di consapevolezza che esiste un “luogo” in cui

⁵⁵ Taylor coniuga nella sua proposta alcuni elementi derivati dalla sua posizione etica (carattere comunitario della persona e dell’agire, il valore della libertà) con elementi di tipo storico (le virtù derivate da un sano repubblicanesimo e dal patriottismo, la promozione dei diritti dell’uomo), e desunti dalla sua esperienza di uomo politico (Taylor negli anni ’60 fu candidato alle lezioni distrettuali, e in un secondo tempo a quelle federali canadesi, dal partito socialdemocratico, New Democratic Party), soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento dei valori della diversità etnica e culturale e la presunta neutralità dello Stato.

⁵⁶ Cfr. C. TAYLOR, *The Moral Topography of the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1988; trad. it., *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, Pisa, 2004, cit., p. 51.

⁵⁷ Che fin dai tempi di *Essere e tempo*, è originariamente un Esserci-con (Mit-Dasein), ovvero il nostro-essere-insieme. (Cfr. M. HEIDEGGER (1927), *Sein und Zeit*, trad. it., *Essere e tempo* (a cura di) F. Volpi, Longanesi, Milano, 2001).

risiedono le “fonti morali”, un contesto spaziale nel quale il sé effettivamente è collocato e si muove.

Nella visione di Taylor l'identità è costitutivamente auto-interpretativa, gli uomini sono definiti “animali che si autointerpretano”⁵⁸ (*Self-Interpreting Animals*). Ne segue che l'essere e l'agire rappresentano l'oggetto di una ermeneutica fallibile all'interno di uno spazio di questioni.

La nozione di “verità oggettiva” e quella correlata di “errore” si manifestano soltanto nel processo di interpretazione, cioè nel mondo socio-linguistico che noi stessi produciamo.

Se l'essere e l'agire sono l'oggetto di un'interpretazione sempre perfettibile, mai conclusa, inevitabilmente, quando si parla di pratica, non si può giungere a verità assolute. D'altronde, lo stesso Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, dichiara che: «bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa, e, quando si parla di cose solo per lo più costanti e si parte da premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo».⁵⁹

⁵⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, in *Philosophical Papers* (1985).

⁵⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (a cura di) C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1998, libro I, 3, cit. p 117.

A proposito dei limiti metodologici della scienza politica, Aristotele afferma: «La trattazione sarà adeguata, se avrà tutta la chiarezza compatibile con la materia che ne è l'oggetto: non bisogna infatti ricercare la medesima precisione in tutte le opere di pensiero, così come non si deve ricercarla in tutte le opere manuali. Il moralmente bello e il giusto, su cui verte la politica, presentano tante differenze e fluttuazioni, che è diffusa l'opinione che essi esistano solo per convenzione, e non per natura. Una tale fluttuazione hanno anche i beni, per il fatto che per molta gente essi vengono ad essere causa di danno: infatti, è già capitato che alcuni siano stati rovinati dalla ricchezza, altri dal coraggio. Bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa, e, quando si parla di cose solo per lo più costanti e si parte da premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo. Allo stesso modo, quindi, è necessario che sia accolto ciascuno dei concetti qui espressi: è proprio dell'uomo colto, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione quanta ne permette la natura dell'oggetto, giacché è manifesto che sarebbe pressappoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore. Ciascuno giudica bene ciò che conosce, e solo di questo è buon giudice. Dunque, in ciascun campo giudica adeguatamente chi ha una preparazione specifica, ma è buon giudice in generale chi ha una preparazione globale. Perciò il

Nei saggi contenuti nei due volumi *Philosophical Papers*, Taylor afferma che le nostre valutazioni sono articolazioni di intuizioni spesso parziali, opache e incerte e quindi sempre rivedibili e modificabili; in questo modo difende una concezione realistica della vita morale.

Egli segue “direttrici ermeneutiche” e valorizza innanzitutto il nucleo interpretativo (e quindi storicamente situato, incarnato linguisticamente e culturalmente) di ogni specifica manifestazione dell’umano. Partendo dal problema della comprensione di sé, il filosofo canadese riconosce che il ‘sapere di sé’ sorge sempre in una datità storica, in una situazione che è un ‘punto di vista’ che ne limita la ‘possibilità di visione’. L’essere è un continuo chiarificare la ‘situazionalità’ che circonda ogni nostra possibilità di agire. L’orizzonte è lo spazio del nostro ‘muoversi’, ed esso stesso segue i nostri spostamenti. L’importanza di avere un orizzonte risiede nella possibilità di valutare correttamente al suo interno il significato del reale, secondo la prossimità o la lontananza.

E’ una teoria, quella di Taylor, indubbiamente influenzata da Gadamer, che dell’ermeneutica filosofica è stato uno dei massimi esponenti. In *Verità e metodo* (1960), egli sostiene che «l’interprete non

giovane non è uditor adatto di una trattazione politica, giacché egli non ha esperienza delle azioni concretamente vissute, mentre è da queste che partono ed è su queste che vertono i presenti ragionamenti. Inoltre, essendo incline alle passioni, egli ascolterà invano, cioè senza trarne giovamento, poiché il fine qui non è la conoscenza ma l’azione. Non fa alcuna differenza se egli è giovane per età o simile ad un giovane per carattere: la insufficienza non deriva dal tempo, ma dal vivere assecondando la passione e dal lasciarsi trascinare da qualsiasi tipo di attrazione. Per uomini simili la conoscenza risulta inutile, come per gli incontinenti; per coloro invece che configurano razionalmente i propri desideri e le proprie azioni, la conoscenza di queste cose potrà essere ricca di vantaggi. Si consideri come introduzione ciò che abbiamo detto sull’uditor, sul come deve essere accolto ciò che diremo e su ciò che ci proponiamo di dire» (*Ibidem*, I, 3, pp. 116-117).

può proporsi di prescindere da sé stesso e dalla concreta situazione ermeneutica nella quale si trova». ⁶⁰

Anche qui l'identità, che è autointerpretazione mai finita, sempre perfettibile ⁶¹, è inscindibile dal contesto nel quale è situata.

Un agente privo di ogni quadro di riferimento cadrebbe in una crisi di identità. Sarebbe incapace di esprimere un'opinione propria - visto che la formazione dell'identità dipende dalla tensione interattiva fra individuo, comunità e contesti culturali di appartenenza- su questioni di fondamentale importanza, e di assumere in rapporto a tali questioni un orientamento, e di dar loro una soluzione personale.

Il soggetto morale non può essere separato da un ineludibile orizzonte di valori in cui si trova gettato e che fin dalla nascita influenza i suoi criteri di scelta.

⁶⁰ Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1960); trad. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, cit. p. 699. La vita, secondo Gadamer (di cui Taylor condivide in tutta evidenza la teoria) è un continuo 'trasporre', 'collocarsi', che non significa tanto prescindere totalmente da se stessi, quanto 'porre se stessi' per acquisire coscienza dell'alterità, dell'irriducibile individualità dell'*altro da noi*. La trasposizione della coscienza storica deriva dall'insopprimibile esigenza di innalzarsi a una universalità superiore: il concetto di orizzonte è la condizione di tale autotrascendimento: come esseri storici, siamo sempre collocati in una situazione ermeneutica che è definita dai pre-giudizi che in essa portiamo con noi e che costituiscono l'orizzonte del nostro presente. E' a partire da tali pregiudizi che giudichiamo ciò che succede nel nostro mondo, ed essi rappresentano anche il limite del nostro comprendere. Tuttavia, l'orizzonte del nostro presente è sempre 'in divenire', poiché tendiamo a discutere le nostre pre-comprensioni. L'uomo, in quanto 'unità narrativa', si coglie come inseparabile dal suo passato e dalla tradizione culturale da cui deriva il suo agire. Il mio orizzonte del presente non è 'altro' rispetto all'orizzonte del passato: il mio comprendere è un processo di fusione di questi orizzonti.

⁶¹ «Che l'esperienza sia valida fino a che non viene contraddetta da una nuova esperienza è un dato che caratterizza ovviamente la natura generale dell'esperienza, sia che si tratti dell'organizzazione scientifica di essa in senso moderno, sia che si tratti dell'esperienza comune che da sempre l'uomo fa» (Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 405). Riferendosi in particolare alla formazione delle universalità della scienza, Gadamer afferma che «si volge [...] attraverso un processo in cui continuamente delle generalizzazioni vengono contraddette dall'esperienza, e qualcosa che era ritenuto tipico viene per di cos' detipicizzato. Ciò si esprime già nel linguaggio, quando noi parliamo di esperienza in due sensi: da un lato delle esperienze che si inseriscono ordinatamente nelle nostre aspettative, dall'altro delle esperienze che uno fa». Quest'ultima che è l'esperienza autentica, è sempre un'esperienza negativa. Infatti, quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che fino a questo momento non avevamo 'visto' le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso particolarmente produttivo. (*Ibidem*, cit., p. 408).

La visione tayloriana della soggettività rinvia al nesso indissolubile tra identità personale e orientamento morale, tra autonomia morale e strutturale apertura all'alterità comunitaria, che è lo spazio di interazione entro cui l'individuo giunge all'autointerpretazione del suo essere nel mondo: un progettarsi a partire dalle possibilità offerte al soggetto dal vivere in relazione con la collettività.⁶²

Sulla scia di Aristotele, il filosofo canadese si appella all'esercizio della dialettica per cercare di distinguere fra beni inferiori e beni superiori, indispensabili al singolo per costituire la sua identità. Così vengono introdotte le nozioni di “super-beni” (hypergoods), o punti di riferimento stabili, e le “valutazioni forti” (strong evaluations), cioè i confronti seri, all'interno della comunità di appartenenza, finalizzati a conclusioni effettive riguardanti i beni e la propria vita.

L'ambito sociale e storico è la “cornice”, o meglio, “l'orizzonte, irrinunciabile” (*inescapable framework*) all'interno della quale si

⁶² La funzione delle società tradizionali è quella di trasmettere (tradere = consegnare) dei saperi locali alle nuove generazioni (agricoltura, artigianato, enogastronomia): insieme alla comunicazione in tutte le sue forme, che è l'estensione naturale dell'heideggeriano *esserci-al-mondo*, permetterebbe alle piccole realtà locali e regionali, ad esempio alla Sardegna, non solo di stare sul mercato, ma rappresenta un valido strumento, un possibile rimedio (dal lat. *remedium*, dal tema di *mederi* “medicare, curare”), per uscire da certe rappresentazioni un po' svilenti, che talvolta non riescono a superare i confini del cliché del folklore e della lingua. La globalizzazione può diventare una buona opportunità per consegnare una rappresentazione della Sardegna e dei Sardi realmente fedele a se stessa: una realtà comunicante il passaggio dal mondo locale a quello globale. A questo proposito, è sorprendente che nel 1970, un antropologo sardo, Michelangelo Pira, anticipò, con un racconto intitolato “Il villaggio globale”, lo scenario che alcuni decenni più tardi si sarebbe effettivamente realizzato (Cfr. M. PIRA, *Il villaggio globale*, 1970). L'economicismo che riduce tutto a fattore economico non tiene conto non tiene conto delle variabili geografiche, politiche, sociali, culturali che animano popoli e territori alle diverse latitudini (spesso vengono promossi piani di sviluppo che sono totalmente fuori contesto). Per Charles Taylor è impossibile non tenere conto delle differenze delle realtà regionali e di quelle locali all'interno della stessa regione. Invece di partire da una legge morale universale, come proponeva Kant, si mettono sul piatto le condizioni di vita precise e concrete nelle quali le persone, nella loro comunità, si vengono a trovare, decidendo la condotta da seguire al momento, con uno stile democratico in cui conta il contributo di ognuno (è il cosiddetto modello bottom-up).

determina il proprio agire: siamo sempre immersi in una “rete di interlocutori” (*web of interlocutions*).

Nelle valutazioni è implicito, come si è detto, il gioco della dialettica, il contrasto ‘intelligente’ di opinioni; d’altronde quando si è inseriti in una comunità, è un bene la capacità di dialogo (anche qui è evidente una risposta alla visione atomistica della persona promossa dalla modernità). In questo senso sono rivalutate le proposte agostiniana e rousseauiana sull’impegno personale nelle scelte morali, alla ricerca dell’autenticità, ovvero di un agire autonomo responsabile. Contrariamente però alla posizione di Rousseau, Taylor dà grande importanza all’articolazione nella scelta dei beni: la valutazione della scelta, che avviene in assoluta libertà, è determinata soprattutto dalla funzione benefica o nociva sulla vita delle persone.

Ad avviso di Taylor, l’odierna cultura sembra promuovere un’accezione puramente personale dell’autorealizzazione, con la conseguenza che le diverse associazioni e comunità di cui il singolo è partecipe sono ridotte al rango di semplici strumenti. Questo è antitetico a un qualunque forte legame con una comunità. In particolare, rende sempre più marginale la cittadinanza politica, con il suo senso del dovere e un obbligo di fedeltà nei confronti della società politica. A livello più intimo, alimenta una concezione dei rapporti interpersonali in cui questi sono messi al servizio dell’appagamento individuale. Tutte le opzioni hanno autentico valore perché sono scelte liberamente (in base al principio soggettivistico che presuppone il relativismo morbido)⁶³: è la scelta che conferisce valore. Ma ciò nega implicitamente l’esistenza, anteriormente alla scelta, di un

⁶³ Secondo questo principio, nessuno ha il diritto di criticare i valori altrui.

orizzonte di significati in virtù del quale alcune cose sono più importanti, altre lo sono meno, e altre ancora non lo sono affatto.

Le cose, invece, assumono importanza solo contro uno sfondo di intellegibilità, un 'orizzonte', come preferisce definirlo Taylor, che diviene, pertanto, ineludibile. Se vogliamo definire noi stessi in maniera significativa non possiamo sopprimere o negare gli orizzonti entro i quali le cose assumono un significato per noi.

Individualismo e frammentazione crescono nella misura in cui gli individui non si identificano più con la loro comunità politica, e il loro senso di appartenenza si orienta in senso diverso rispetto alla comunità di appartenenza, o si atrofizza del tutto.

Dal momento che l'individuo libero può preservare la sua identità soltanto all'interno di una società-cultura di un certo tipo, questi deve interessarsi allo stato complessivo di questa società-cultura, e non soltanto alle proprie scelte individuali e alle associazioni generate da tali scelte.

Libertà e diversità individuale possono fiorire soltanto in una società nella quale esiste un generale riconoscimento del loro valore.

Nell'analisi dell'agire umano formulata da Taylor, il singolo (*The Self*) definisce se stesso in una comunità e all'interno di un processo storico. Le questioni sul bene e sulla scelta devono essere proiettate in un ambito dinamico e problematico per rispondere alla verità dei fatti.

La visione tayloriana della soggettività sia appella al legame tra identità personale e orientamento morale, tra autonomia morale e strutturale apertura all'alterità comunitaria come spazio di interazione entro cui l'individuo giunge all'autointerpretazione del suo essere nel mondo, ovvero come un progettarsi a partire dalle possibilità che sono offerte al soggetto dal vivere collettivo. I rapporti che l'identità intrattiene con la comunità, intesa come l'insieme dei co-

agenti, uniti da una comprensione condivisa di se stessi e del proprio rapporto con il mondo, sono fonte di coesione della vita collettiva, a cui l'individualità agente non può non riferire ogni suo movimento. L'immaginario sociale è per il filosofo canadese «quel sapere comune, che rende possibili le pratiche comuni e un senso di legittimità ampiamente condiviso»⁶⁴

Azione e non-azione si distinguono in virtù del fatto che la prima è sempre governata da intenzioni, scopi, al punto che azioni e intenzioni costituiscono un'unità ontologica. Nel definire l'azione, non possiamo separare l'intenzione dalla definizione dell'azione stessa, come insegna la visione aristotelica dell'inseparabilità fra materia e forma. Hegel (di cui si approfondirà l'influenza esercitata sul filosofo canadese in un prossimo capitolo), secondo Taylor, è il pensatore moderno che più di ogni altro ha rivitalizzato la dottrina aristotelica dell'inseparabilità.

2.3. Identità e riconoscimento

⁶⁴ Cfr. C. TAYLOR (2004) *Modern Social Imaginaries*; trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, cit, p. 16.

La sensibilità alla diversità viene acquisita da Taylor fin dall'infanzia: cresciuto in Québec da padre anglicano anglofono e madre cattolica francofona, non ha mai visto il mondo sotto l'aspetto dell'uniformità.

«Nella mia famiglia c'erano sempre spiegazioni in corso - ricorda con un sorriso - La diversità era considerata normale, proprio mentre la società del Québec viveva in un'uniformità religiosa opprimente. Di conseguenza, ho sempre accettato di scaldarmi a differenti legni...».⁶⁵

La sua vicenda biografica ha dato vita a uno stile filosofico che è anche un modo d'essere: un gusto per il dialogo che Taylor condivideva con il filosofo francese Paul Ricoeur, di cui fu grande amico: «ci siamo riconosciuti, lui protestante e io cattolico: l'ho stimato enormemente».⁶⁶

Per Taylor, l'arte della filosofia consiste nel trovare “linguaggi più sottili” per suscitare conversazioni: «è un imperativo morale cercare di comprendersi».

Perciò non sorprende la sua visione secondo cui la politica deve fondarsi essenzialmente sulla differenza dei valori.

Accanto ai diritti giuridici del modello liberale⁶⁷, esistono, secondo la sua visione, diritti culturali collettivi da negoziare e rivendicare in sede politica (il riconoscimento delle minoranze; le politiche scolastiche da adottare e promuovere in una società

⁶⁵ Intervista rilasciata da Charles Taylor a Élodie Maurot per il quotidiano cattolico «La Croix» (26 luglio 2012); trad. it.: Anna Maria Brogi.

⁶⁶ Taylor ha intrattenuto nel corso della sua vita un dialogo costante, uno scambio di idee, con Gadamer e Ricoeur, nella ricerca di quella razionalità aperta alle attese umane e all'indeterminazione dell'agire umano.

⁶⁷ Ricordo qui brevemente che secondo il paradigma liberale la politica si fonda sull'universalismo delle norme giuridiche, e deve rimanere neutrale fra le varie concezioni della vita buona.

multiculturale; la concreta garanzia di pari opportunità per tutti, a prescindere dall'orientamento politico, religioso, sessuale).

La società canadese (parlo per esperienza diretta) rifiuta il monismo religioso, politico e culturale, a beneficio di un modello pluralista -che ingloba, senza assimilarle, le culture minoritarie-, fondato sul riconoscimento delle differenze culturali.

In nome di un complesso di valori universali (solidarietà, libertà, rispetto della diversità) e di diritti umani, che costituiscono un patrimonio irrinunciabile di civiltà, viene assicurata la pacifica convivenza fra culture, etnie, religioni differenti.

Il modello multiculturale rifugge lo scontro, l'indifferenza e la mera tolleranza, per realizzare una sorta di composizione e interazione tra diversi, secondo l'efficace metafora dello stato-mosaico.

D'altronde, se da un lato la globalizzazione allenta i vincoli con lo stato nazionale e promuove l'omogeneizzazione e il livellamento fra le diverse culture mondiali, dall'altro alimenta il sorgere di sentimenti nazionalistici locali e, più in generale, di istanze di riconoscimento da parte delle culture minoritarie.

L'importanza del riconoscimento è tale, secondo Taylor, che la nostra stessa identità è plasmata in parte dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o dal misconoscimento da parte di altre persone.

Un individuo o un gruppo -egli sostiene- può subire un danno reale, una distorsione nella costruzione della propria identità, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o lo sminuisce o lo umilia. Il non riconoscimento, o misconoscimento, può essere una forma di

oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito.⁶⁸

Taylor definisce l'identità ('chi siamo', 'da dove veniamo') «lo sfondo sul quale acquistano un senso i nostri gusti, desideri, opinioni e aspirazioni».⁶⁹

Il fatto che secondo l'ideale moderno di "autenticità"⁷⁰, e l'idea ad esso correlata di identità generata interiormente, sia l'individuo a scoprire la propria identità, non significa che la costruisca stando isolato: come si è mostrato nel paragrafo precedente, egli la 'negozia' attraverso un dialogo, in parte esterno in parte interiore, con altre persone. Per questa ragione, nella visione del filosofo canadese,

⁶⁸ Cfr. C. TAYLOR (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Fra tutte, l'analisi più influente del riconoscimento, è secondo Taylor quella fornita da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (l'argomento verrà approfondito in un paragrafo del capitolo successivo, nel quale si esaminerà l'influenza esercitata da Hegel su Taylor).

⁶⁹ Cfr. C. TAYLOR, *Ibidem*, cit., p. 19.

⁷⁰ Quando Taylor parla di "autenticità" si riferisce all'ideale moderno di individuo che mira all'autocompimento e all'autorealizzazione. Questa concezione venne articolata da Rousseau (Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, "Cinquème promenade", in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1959, I; trad. it.: *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972), ma diventò di importanza cruciale con Herder (Cfr. J.G.HERDER, *Ideen*, cap. 7, par. 1, in *Herders Sämtliche Werke* (a cura di) B. Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913; trad. it.: *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (a cura di) V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1992). In un certo senso può essere considerata una continuazione e intensificazione della strada aperta da Sant'Agostino, per il quale il cammino verso Dio passava per la nostra autocoscienza: «[...] si tratta dell'idea che ognuno di noi ha un modo originale di essere uomo/donna: ogni persona ha una sua "misura". Prima del tardo Settecento nessuno riteneva che le differenze tra individui potessero assumere una simile significato morale. «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 la ragion d'essere della mia vita, perdo ciò che essere uomo per me. Ed è questo il potente ideale morale che è giunto fino a noi, e che riconosce l'importanza morale di una sorta di contatto con me stesso, con la mia natura più intima, la quale è sempre in pericolo di smarrirsi, in parte per le pressioni verso un conformismo esteriore, ma anche perché assumendo un atteggiamento strumentale verso me stesso io posso perdere la capacità di ascoltare questa voce interiore. L'importanza di questo contatto con se stessi viene poi esaltata dall'introduzione di un principio di originalità: ognuna delle nostre voci ha qualcosa di unico da dire. Posso trovare il modello secondo cui vivere [...] solo in me stesso. Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso articolare e scoprire; e articolandola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio» (Cfr. C. TAYLOR (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., pp. 15-16). Herder -sostiene Taylor- applica il suo concetto di originalità a due livelli: non solo alla persona fra le persone, ma anche al popolo (portatore di cultura) fra i popoli: un *Volk*, come un individuo, dovrebbe essere fedele a se stesso, alla propria cultura.

l'identità del singolo dipende in modo decisivo dalle sue relazioni dialogiche con gli altri. Dipende dal riconoscimento che chiediamo e/o accordiamo agli altri.

Questa dipendenza dagli altri non è nata con l'era dell'autenticità e con la sua concezione di identità prodotta interiormente: l'individuo dell'epoca premoderna (con la sua visione di identità derivata socialmente) dipendeva per natura dalla società, ma il riconoscimento non costituiva un problema: «c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate».⁷¹ Un'identità prodotta interiormente non dispone di questo riconoscimento *a priori*: deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può fallire nell'impresa.

In sintesi, con l'età moderna si assiste alla problematizzazione del riconoscimento, e si delineano le condizioni per le quali il tentativo di farsi riconoscere dall'altro, dalla società, può fallire.⁷²

È evidente che la nostra identità si forma e/o si deforma, nel corso della vita, a contatto con gli altri, in una sorta di dialogo aperto, e non certo sotto forma di un copione sociale predefinito. Nella nostra cultura le relazioni sono considerate i luoghi decisivi della scoperta e dell'affermazione di sé.

⁷¹ Cfr. C. TAYLOR, *Ibidem*, cit., p. 20.

⁷² A proposito del bisogno di riconoscimento, Rousseau, criticando l'onore gerarchico, *les préférences*, descrive in questo modo, in un passo del Discorso sulla *disuguaglianza* il momento in cui la società intraprende “la via della corruzione e dell'ingiustizia”, che egli identifica col momento in cui gli uomini cominciano a desiderare una stima preferenziale: «Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile e il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo passo verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio.» (Cfr. J.-J. ROUSSEAU, trad. it., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, (a cura di) Garin M., Laterza, Roma-Bari, 1994, vol. I, cit., p. 184).

2.4. La politica del riconoscimento

La questione del riconoscimento si dispiega, nella visione di Taylor, attraverso due livelli: il primo, che attiene a una dimensione più intima, configura la costruzione dell'identità e del sé come un costante dialogo/contrasto con gli altri sé significativi; il secondo riguarda la sfera pubblica, e, inquadrandosi nell'attuale dimensione sociale multiculturale entro uno scenario globale, assume un'importanza sempre maggiore.

Taylor si concentra sulla dimensione pubblica della questione. Egli afferma che la politica dell'uguale riconoscimento ha finito per assumere due orientamenti abbastanza diversi tra loro, derivati dalla trasformazione del significato di identità in relazione agli altri e alla società, e al bisogno riconoscimento.

Se da una parte il passaggio da una visione incentrata sul sentimento dell'onore⁷³, tipico dell'età premoderna, a quella della dignità ha generato una politica dell'universalismo che si fonda sulla uguale dignità dei cittadini, «e ha per contenuto l'egualizzazione dei diritti e dei titoli», dall'altra la moderna visione d'identità ha dato origine a una politica della differenza, che come quella dell'uguaglianza si fonda su basi universalistiche, e forse proprio per questo spesso si tende a confonderle l'una con l'altra.

In realtà, mentre la politica della pari dignità si appella a un patrimonio universale di diritti e dignità, la politica della differenza rivendica il riconoscimento dell'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, che sia esso individuo o gruppo (etnico).

⁷³ Sul sentimento dell'onore, e della vendetta legata all'onore nella nostra regione, hanno parlato ampiamente Antonio Pigliaru e Michelangelo Pira. Si veda: A. PIGLIARU, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, 1959, e M. PIRA, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè Editore, Milano, 1978.

Tale rivendicazione muove dall'idea che questa differenza sia stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria.⁷⁴

Ovviamente alla base delle richieste di riconoscimento vi è un principio di eguaglianza universale, poiché sia le politiche della pari dignità sia quelle della differenza hanno l'obiettivo di scongiurare discriminazioni ed emarginazione. Tuttavia, le istanze universalistiche delle politiche della pari dignità difficilmente possono essere poi accolte da una politica che chiede di concedere uno status a qualcosa che non è universalmente condiviso.

«L'esigenza universale [...] sfocia in una presa di coscienza della specificità»⁷⁵, dice Taylor.

Prendiamo atto che l'identità esiste universalmente (tutti abbiamo un'identità), e al tempo stesso o in virtù del concetto stesso di identità, riconosciamo che questa è per ognuno soltanto sua, unica e irripetibile.

La politica della differenza trae origine dalla politica della dignità universale, «in base a uno di quegli spostamenti» per cui a seguito di una nuova visione della condizione sociale dell'uomo viene attribuito un nuovo significato a un vecchio principio. Laddove la politica della pari dignità lottava per forme di non discriminazione che

⁷⁴ Tutt'oggi è uno dei rischi più seri denunciati da chi avversa il processo di globalizzazione. Taylor e i comunitaristi in generale rifiutano la semplice imitazione di modelli socio-culturali troppo distanti e considerano un fallimento l'adeguamento a tali modelli esterni. L'economicismo, che riduce tutto a fattori economici, non tiene conto delle variabili geografiche, politiche, sociali, culturali che animano popoli e territori alle diverse latitudini (spesso vengono promossi piani di sviluppo che sono totalmente fuori contesto). Per Charles Taylor è impossibile non tenere conto delle differenze delle realtà regionali e di quelle locali all'interno della stessa regione. L'applicazione delle tesi di Taylor alle nostre realtà regionali, nel tentativo di evidenziare l'importanza, in una civiltà globalizzata, di preservarne l'identità, può essere utile ad argomentare, per esempio, l'idea della Sardegna come un microcosmo illuminato, che, nel comune sviluppo nazionale, e in base alla propria storia, alle proprie peculiari istanze, possa coniugare sviluppo e crescita, qualità e quantità, salvaguardia della propria tradizione e apertura al mondo.

⁷⁵ Cfr. C. TAYLOR (1998), cit., p. 25.

non consideravano il modo in cui i cittadini si distinguevano fra di loro, la politica della differenza impone di ridefinire queste forme riservando loro un trattamento differenziato. In questo modo, i membri di alcune comunità e/o regioni godranno di diritti e poteri di cui gli altri connazionali non godono.

Perciò, per quanto la politica della differenza scaturisca da quella delle pari dignità, se ne discosta in modo essenziale: se una si fonda su diritti universali, l'altra si appella al riconoscimento di un'identità particolare, all'aspirazione che la propria identità non vada mai perduta.

La politica dell'uguale dignità, muove da un orizzonte metafisico: si basa sull'idea che tutti gli esseri umani siano degni di rispetto, e si regge su una qualche nozione di quelle caratteristiche degli esseri umani che esigono rispetto.

Per Kant, per esempio, è la nostra condizione di agenti razionali capaci di governare le nostre vite per mezzo di principi a renderci degni di rispetto. Si tratta di una potenzialità universale, una capacità che tutti gli uomini possiedono.

Secondo questa visione non è la nostra condotta, ciò che facciamo o abbiamo fatto (o che non facciamo o non abbiamo fatto) a renderci meritevoli di rispetto, tanto è vero che il principio dell'uguale dignità è esteso anche a soggetti che di fatto non possono attuare quella potenzialità (per esempio, i soggetti che si trovano in una condizione di coma irreversibile).

Anche la politica della differenza fonda se stessa su una potenzialità universale, tuttavia, questa consiste nel costruire e definire la propria identità non solo come individui ma anche come cultura.

Nell'attuale contesto interculturale, l'esigenza di accordare lo stesso rispetto a tutte le culture è molto sentita.⁷⁶

La nota affermazione attribuita a Saul Bellow, «Quando gli Zulù produrranno un Tolstoj lo leggeremo», non solo rispecchierebbe un atteggiamento piuttosto diffuso di arroganza e un senso di superiorità da parte della cultura europea, e più in generale di quella occidentale, nei confronti delle culture minori, ma sarebbe, secondo Taylor, errata in via di fatto e ingiusta sul piano morale, perché nega un principio fondamentale: quello dell'uguaglianza fra gli uomini.

Nella visione del filosofo canadese, la richiesta di un uguale riconoscimento non si limita a prendere atto dell'uguale valore potenziale fra tutti gli uomini, ma aspira ad accordare un uguale valore anche a ciò che gli uomini hanno di fatto ricavato, prodotto, messo in atto, da questa potenzialità.

Come è facilmente intuibile, è su questo punto che si genera il conflitto fra le due politiche, benché entrambe si appellino al principio dell'uguale rispetto per tutti gli uomini. Per la politica della pari dignità, il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in modo insensibile alle differenze, poiché l'intuizione fondamentale che è la base di questa teoria rinvia a ciò che è identico

⁷⁶ In un recente articolo (Cfr. C. TAYLOR, *Interculturalism or multiculturalism?*, in «Philosophy & Social Criticism», May-June 2012, vol. 38, n. 4-5, pp. 413-423), Taylor discute della differenza fra il concetto di Multiculturalismo e quello di Interculturalismo o Interculturalità, sostenendo che la differenza non riguarda tanto una questione di politiche concrete, quanto «la storia che raccontiamo quando raccontiamo 'da dove' veniamo e 'dove' stiamo andando» (*Ibidem*, cit., p. 414, trad. mia) [...] *concerns rather the story that we tell about where we are coming from and where we are going*. Egli ribadisce la visione di un destino comune, che in una società multiculturale garantisce la convivenza e l'integrazione, che non è assimilazione o appiattimento, fra le diverse culture, ciascuna delle quali, nel rispetto della propria identità, origine e diversità, esige un uguale riconoscimento. Taylor ritiene che l'Interculturalismo, inteso come l'incontro attivo tra soggetti portatori di culture differenti, aperti al dialogo, disposti a modificare e a farsi modificare, sia in qualche modo più adatto a certi Paesi europei («Interculturalism is more suitable for certain european countries»: *Ibidem*, cit. p. 420, trad. mia)

in tutti. La politica delle differenze, invece, esige di preservare la particolarità, e addirittura di coltivarla.

La politica della pari dignità critica la politica delle differenze accusandola di violare il principio di non discriminazione, mentre la seconda critica la prima nella sua volontà di negare l'identità, facendo rientrare forzatamente tutti gli uomini in "uno stampo omogeneo", che non ne costituisce l'immagine fedele.

Oltretutto, e questa è l'accusa più grave, il modello a cui si cerca di ricondurre tutti non è neutrale: la neutralità dei principi della politica della pari dignità, insensibili alle differenze, è solo presunta. Essa rispecchia in realtà una cultura unica ed egemone, cosicché solo le culture minoritarie ed oppresse sono costrette ad assumere una forma ad essa estranea. La società liberale che è solo apparentemente equa, in realtà si rivela addirittura, secondo Taylor, disumana -perché sopprime le differenze- e, in modo sottile e inconscio, fortemente discriminatoria.⁷⁷

Le forme più radicali della politica delle differenze accusano il liberalismo, nelle sue diverse espressioni, di essere un riflesso di culture particolari, e insinuano che questa 'partigianeria' non sia soltanto una debolezza contingente delle teorie proposte, ma rappresenti una sorta di contraddizione pragmatica: «un particolarismo mascherato da universale».

Alla luce di queste considerazioni, Taylor si chiede se qualsiasi politica dell'uguale dignità basata sul riconoscimento di qualità

⁷⁷ «Quest'ultimo attacco è il più crudele e sconvolgente di tutti. Il liberalismo dell'uguale dignità non può non postulare che esistano dei principi universali e ciechi alle differenze. Possiamo non essere ancora riusciti a definirli, ma il progetto della loro definizione rimane vivo ed essenziale. E possiamo proporre e mettere a confronto varie teorie - ai nostri giorni ne è stata proposta più di una - ma tutte avranno in comune un'assunzione: una di loro è giusta». Taylor si riferisce alle teorie formulate da Rawls, Dworkin e Habermas. (Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 35).

universali risulterebbe per forza di cose omogeneizzante, quindi prende in esame i modelli teorici più rappresentativi alla base di una tale politica: Rousseau e Kant.

La politica della pari dignità ha in Rousseau il suo precursore e massimo esponente. La visione del filosofo francese, in nome di una stretta unità di intenti⁷⁸ fra i membri della comunità politica, rifiuta qualsiasi forma di differenziazione.

Il modello di uguale dignità che Taylor attribuisce a Kant, pur separando il concetto di ‘uguale libertà per tutti’ dall’esclusione di qualsiasi forma di differenziazione dei ruoli e da una stretta unità di intenti, è accusato dalle forme più radicali della politica della differenza di essere incapace di riconoscere in maniera adeguata la differenza stessa.

La conclusione è che esistono forme di liberalismo degli uguali diritti, che nelle intenzioni stesse di chi le ha formulate, possono riconoscere le differenze culturali in misura molto limitata.

Per queste teorie, la visione delle politiche della differenza, secondo la quale uno dei tradizionali elenchi di diritti può avere in un certo contesto culturale un’applicazione diversa da quella che ha in un altro, e che la sua applicazione debba tener conto di fini culturali che variano, è inaccettabile.

⁷⁸ Nella visione di Rousseau, afferma Taylor, «l’unità di intenti rende possibile l’uguaglianza della stima, ma il fatto che in questo sistema la stima sia uguale per principio è a sua volta essenziale per tale unità: sotto l’egida della volontà generale tutti i cittadini virtuosi saranno onorati in modo uguale. Nasce l’era della dignità [...] L’aspetto ingiusto dell’orgoglio, o dell’onore, è la lotta per la preferenza, che genera divisione, quindi (di fatto) eterodipendenza, quindi oblio della voce della natura, quindi corruzione, perdita del senso del limite ed effeminatezza. E il rimedio non sta nel negare l’importanza della stima ma nell’abbracciare un sistema del tutto diverso, caratterizzato dall’uguaglianza, dalla reciprocità e dall’unità di intenti. [...] Questa nuova critica dell’orgoglio, che non sfocia in una mortificazione solitaria ma in una politica dell’uguale dignità, fu ripresa e resa celebre da Hegel con la sua dialettica di servo e padrone» (Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*; trad. it., cit., p. 36)

L'autore di *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* non crede che questa versione ristretta (in quanto non contempla il diritto a vedere riconosciuta la propria identità e diversità) dell'uguaglianza dei diritti sia l'unica possibile, e presenta la sua proposta attraverso l'analisi del caso del Québec.

Il Québec è una provincia francofona del Canada, ai cui residenti il governo ha imposto, in nome della sopravvivenza collettiva, delle restrizioni che in altre comunità del Paese potrebbero essere facilmente dichiarate illegittime in nome della Carta canadese dei diritti (1982), che ne ha allineato il sistema politico con quello americano. Questa impegna il Canada a rispettare un elenco di diritti che assicurano una base alla revisione giudiziaria della legislazione a tutti i livelli di governo.

Ovviamente il problema è quanto l'elenco dei diritti della Carta possa incidere nelle istanze di trattamento differenziato⁷⁹ avanzate sia

⁷⁹ Per esempio, al fine di proteggere la lingua francese il Québec ha adottato una legge che stabilisce chi può iscrivere i figli a una scuola di lingua inglese (è vietato ai francofoni e agli immigrati); un'altra stabilisce che nelle imprese con più di cinquanta dipendenti al lavoro si usi il francese; un'altra ancora vieta le insegne commerciali di lingua non francese. La corte suprema del Canada ha in seguito invalidato il provvedimento sulle insegne, ma nella sentenza i giudici hanno riconosciuto che sarebbe assolutamente ragionevole esigere che tutte le insegne fossero anche in francese o eventualmente bilingui. Per gli abitanti del Québec sarebbe stato legittimo vietare le insegne in altre lingue per proteggere, a livello locale, la lingua francese. Presumibilmente, in un'altra regione le restrizioni legali sulla lingua delle insegne potrebbero essere invalidate, e per ragioni completamente diverse. Peraltro il provvedimento sulle insegne è ancora in vigore, in virtù di un articolo della Carta che in certi casi permette ai parlamenti locali di sospendere per un periodo limitato le sentenze dei tribunali. La Corte canadese -afferma Taylor- basa la revisione giudiziaria su due ragioni fondamentali: a) definisce un insieme di diritti individuali molto simili a quelli protetti in altre democrazie occidentali, da carte costituzionali e dichiarazioni dei diritti; b) protegge i cittadini da discriminazioni basate su una serie di motivi non pertinenti, come razza e sesso. Inoltre, comprende norme sui diritti linguistici e sui diritti dei nativi. Per gli abitanti del Canada inglese, una società politica che faccia propri certi scopi collettivi andrebbe contro entrambi gli articoli della Carta, e di qualsiasi dichiarazione dei diritti.

Istanze analoghe a quelle del Québec, finalizzate alla protezione della lingua e della cultura, vengono avanzate da molti anni anche in Sardegna.

Una riflessione originale sul tema dell'identità culturale attraverso la questione della lingua è contenuta in J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano, 2004. Derrida vi sostiene che la lingua materna, nella sua unicità e insostituibilità, non ci appartiene mai. Il filosofo francese prende le distanze sia dalle posizioni che temono e ipotizzano uno sradicamento e la perdita di memoria a causa dell'idea di una lingua globale, sia dalla «follia» della difesa a oltranza

dai franco-canadesi sia dai nativi. Il desiderio di sopravvivenza di questi popoli e la conseguente richiesta di forme di autonomia e autogoverno, nonché della possibilità di adottare certi tipi di legislazione considerati indispensabili per la sopravvivenza, sono alla base della minaccia di scissione che incombe sul Paese.

Una proposta di emendamento costituzionale (emendamento di Meech) del 1987, avanzava l'idea di riconoscere il Québec come "società distinta", creando così un possibile precedente per interpretazioni costituzionali diverse in differenti parti del Canada.⁸⁰

Alcuni consideravano una simile variazione inaccettabile,⁸¹ poiché gli scopi collettivi in nome di un gruppo nazionale possono imporre delle limitazioni che violano i diritti della persona⁸², o potrebbero comunque essere considerati intrinsecamente discriminatori, anche qualora la violazione dei diritti individuali non fosse un rischio.

Il tentativo di accordo fallì, secondo Taylor, non solo per una serie di pregiudizi contro il Québec, ma per una ragione filosofica che egli articola partendo dal punto di vista espresso da Dworkin in un breve articolo, intitolato *Liberalismo*.⁸³

Dworkin, che al pari del primo Rawls, di Ackermann e altri insigni filosofi e giuristi statunitensi, è uno strenuo difensore dei diritti individuali, e ne sostiene la priorità sempre e comunque sui fini collettivi, vi distingue due tipi di impegno morale:

delle lingue locali, finalizzata alla salvaguardia dell'identità pura di un popolo; piuttosto, considera le lingue il 'luogo' di un'apertura all'altro che impedisce a ogni discorso 'di farsi totalitario'.

⁸⁰ Vi si proponeva, tra le altre cose, di conferire maggiori poteri alle province in materia di immigrazione, nomina dei giudici della Corte suprema, limiti alla spesa federale e veto sulle modifiche costituzionali

⁸¹ Il rifiuto delle province di Manitoba, Terranova e Labrador di ratificare gli emendamenti entro il termine del 1990 fece fallire il progetto.

⁸² Si vedano, ad esempio, le leggi adottate nel Québec per proteggere la lingua francese, in nota 79.

⁸³ Cfr. R. DWORKIN (1978), *Liberalism*, S. Hampshire (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

1)un impegno “sostantivo”, che deriva dalle nostre idee sugli scopi della vita, su cosa renda una vita degna, per la quale noi e gli altri dovremmo lottare;

2)un impegno “procedurale”, che ci impone di trattare gli altri in modo equo e uguale, indipendentemente dall’idea che abbiamo dei nostri scopi.

Secondo il filosofo e giurista americano, una società è liberale se non fa propria una visione “sostantiva” dei fini della vita, ma si unisce intorno a un forte impegno “procedurale” a trattare tutti con uguale rispetto. Un corpo politico non può sposare una posizione sostantiva (per esempio che tra gli scopi della legislazione ci sia quello di rendere gli uomini virtuosi), perché ciò comporterebbe una violazione della sua norma procedurale. L’eterogeneità delle società moderne implicherebbe l’adesione di alcuni, e altri no, alla concezione della virtù favorita. I primi molto probabilmente sarebbero la maggioranza, altrimenti una società democratica non adotterebbe la loro visione, ma quest’ultima non sarebbe la visione di tutti. Adottando una tale posizione “sostantiva”, la società non tratterebbe con uguale rispetto la minoranza dissidente, o peggio, sarebbe come ammettere che per quel corpo politico le idee della minoranza abbiano meno valore di quelle dei compatrioti più numerosi.

Taylor afferma che alla base di questa visione, di ascendenza kantiana, ci siano assunzioni filosofiche molto profonde: essa riconduce il concetto di dignità umana all’autonomia, cioè alla capacità di ciascuno di definire da sé la propria idea di vita buona.

Inoltre, la visione di Dworkin assume che una società liberale debba restare neutrale rispetto alle varie concezioni di vita buona, e limitarsi a garantire lo stesso trattamento a tutti i cittadini, assicurando che questi, qualunque siano le loro opinioni, si trattino equamente tra

loro. Infatti, se mettiamo ufficialmente l'esito delle deliberazioni di alcuni al di sopra dell'esito delle deliberazioni di altri, non rispettiamo allo stesso modo in tutti i soggetti la capacità di definire da sé la propria idea di vita buona.

Per un simile modello liberale, che considera l'agente umano prima di tutto un soggetto di scelte autodeterminanti o autoespressive, non c'è posto per una nozione pubblica del bene. La visione della "repubblica procedurale", come la definisce Sandel,⁸⁴ negli Stati Uniti ha esercitato una forte influenza sulla prassi politica e ha contribuito a dare un peso sempre maggiore alla revisione giudiziaria, laddove con questo termine si intende il metodo che dovrebbe garantire i diritti dei cittadini, sulla base dei dettami della costituzione, e a spese del processo politico ordinario di maggioranze finalizzate all'azione legislativa.

Una società con fini collettivi quale è il Québec viola questo modello, poiché, fondandosi sull'assunto che è un bene che la cultura francese sopravviva e fiorisca nel loro stato, non resta neutrale fra chi vuole restare fedele alla cultura degli antenati e chi, al contrario, vorrebbe spezzare il legame con questa, in nome di uno sviluppo individuale autonomo.

La lingua francese è considerata una risorsa collettiva che i singoli desiderano usare e quindi cercano di salvaguardare, come si fa con il verde o l'aria pura.

Taylor prende in considerazione la possibilità che un fine come la *survivance* (la sopravvivenza di una cultura) possa adattarsi a una società liberale procedurale, ma ritiene che l'argomento procedurale

⁸⁴ Cfr. M. SANDEL (1984), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, "Political Theory", 12, pp. 81-96.

non tenga conto compiutamente delle forze delle politiche finalizzate alla sopravvivenza.

Infatti, le politiche della differenza non si limitano a rendere la lingua francese fruibile per quanti potrebbero sceglierla, ma si preoccupano di garantire l'esistenza, in futuro, in Québec, di una comunità di persone che vorranno sfruttare la possibilità di usare la lingua francese. E a questo scopo, cercano di creare attivamente dei membri di una tale comunità, assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone.

Le leggi varate nel quadro di un contesto simile non possono essere interpretate come una semplice fornitura di servizi a persone già esistenti.

Per questa ragione, Taylor rileva che gli abitanti del Québec, così come tutti coloro che danno un'analoga importanza a questo tipo di fini collettivi, scelgono tendenzialmente un modello di società liberale molto diverso da quello proposto da Dworkin. Il loro sarà un modello secondo il quale una società può organizzarsi intorno alla definizione di una vita buona, senza per questo sminuire o discriminare coloro che non la condividono. Laddove la natura del bene richiede che questo sia condiviso, perseguito in comune, «il bene diventa un problema politico e pubblico».⁸⁵

Come sottolinea Taylor, secondo questa visione, una società liberale è tale in base ai diritti che accorda a ciascuno dei suoi membri, nonché per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la visione pubblica del bene.

Per chiarire ulteriormente la posizione delle politiche della differenza/sopravvivenza e le complesse problematiche che implicano, il filosofo canadese introduce una seconda interpretazione

⁸⁵ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 46.

della società liberale, diversa da quella sostenuta dagli abitanti del Québec. Essa tende a identificare i diritti che devono essere accordati a ciascun membro della società con quelli riconosciuti come essenziali dalla tradizione liberale (diritto alla vita, alla libertà personale, a processi regolari, libertà di parola, di professione di fede etc.). Per questo tipo di interpretazione, nel momento in cui si parla di diritti fondamentali a proposito della possibilità di scegliere la lingua che si predilige per le insegne commerciali, si corre il rischio di perdere di vista il confine essenziale tra libertà fondamentali (che non dovrebbero mai essere violate e vanno garantite fino a renderle inattaccabili) e privilegi e immunità, che sono sì importanti, ma che possono essere revocati o limitati, qualora sopraggiunga una ragione molto forte di interesse pubblico. Chi aderisce a questa visione ritiene che una società con fini collettivi forti possa essere liberale, purché sappia rispettare le diversità (soprattutto quando si confronta con chi non ne condivide i fini comuni) e salvaguardare i maniera adeguata i diritti fondamentali.⁸⁶

Le due interpretazioni poste a confronto da Taylor in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tra loro incompatibili, sono state motivo di scontri accesi negli ultimi decenni di storia canadese. Mentre le altre province del Canada chiedevano di dare la precedenza alla Carta, ritenendo, in virtù di un atteggiamento ‘proceduralista’, che attribuire a un governo lo scopo di promuovere il Québec come società distinta, sarebbe equivalso a riconoscere un fine collettivo (che andava neutralizzato), dall’altra parte, per la comunità québécoise, «il tentativo di imporre un modello procedurale di liberalismo non solo

⁸⁶ Taylor è convinto che una realtà di questo tipo, per quanto possa generare, prevedibilmente, tensioni e scontri, non sia in linea di principio irrealizzabile, poiché si tratterebbe di difficoltà non molto dissimili rispetto a quelle di una società liberale che debba conciliare: libertà e uguaglianza, prosperità e giustizia.

avrebbe privato, almeno in parte, la clausola ‘della società distinta’ della sua forza, ma rivelava un rifiuto del modello di liberalismo sul quale il Québec stesso era fondato»⁸⁷(quello riconducibile alla prima interpretazione). Così, mentre il resto del Canada vedeva nella clausola ‘della società distinta’ una legittimazione dei fini collettivi, il Québec rilevava nella volontà di dare la precedenza alla Carta, un tentativo di imporgli un modello di società liberale che gli era estraneo, e al quale non avrebbe potuto adattarsi senza rinunciare alla propria identità.

Taylor espone il caso del Québec, e ne esamina a fondo storia e problematiche, perché lo considera emblematico.

Da una parte c’è una forma di politica della pari dignità, dell’uguale rispetto, «custodita come una reliquia da un certo tipo di liberalismo dei diritti», che è «inospitale» verso la differenza. Le ragioni sono principalmente due: in primo luogo, ritiene che le regole che definiscono i diritti debbano essere applicate in maniera uniforme, in secondo luogo guarda con sospetto ai fini collettivi. Taylor usa l’aggettivo «inospitale» e non “ostile”, poiché non intende dire che la politica dell’uguale rispetto voglia eliminare le differenze culturali, quanto piuttosto che non sappia trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle ‘società distinte’, cioè la sopravvivenza. Tale politica considera la sopravvivenza un fine collettivo, che, in quanto tale, richiederà quasi inevitabilmente qualche variazione da un contesto culturale all’altro.

Dall’altra, esistono forme differenti di liberalismo che, sui fini collettivi e su eventuali variazioni da un contesto culturale all’altro,

⁸⁷ Cfr. C. TAYLOR, *Ivi*, cit., p. 48. («Ognuna delle due società percepì l’altra in modo distorto nel corso di tutto il dibattito sull’accordo del lago di Meech; ma in questo ognuna percepiva l’altra con precisione – e quello che vedeva non le piaceva», *Ibidem*)

assumono posizioni diverse in relazione alle leggi da applicare. Queste forme chiedono naturalmente che certi diritti vengano invariabilmente difesi, ma distinguono tali diritti fondamentali dal vasto insieme delle immunità e delle presunzioni di trattamento uniforme derivate, nella cultura contemporanea, dalla revisione giudiziaria. Taylor condivide la posizione di questa variante di liberalismo (decisamente più «ospitale» verso la differenza), disposto a commisurare l'importanza di certi tipi di trattamento uniforme alla sopravvivenza culturale, e talvolta a scegliere la seconda.

Si tratta di forme che si differenziano dai modelli procedurali di liberalismo; si fondano piuttosto sui giudizi che riguardano ciò in cui consiste una vita buona, e che accordano all'integrità delle culture un ruolo importante.

Le società multiculturali (che comprendono cioè più comunità decise a sopravvivere) sono oggi sempre più numerose, e questa è la ragione per cui, ad avviso di Taylor, la rigidità del liberalismo procedurale «può diventare rapidamente impraticabile».⁸⁸

Da quanto fin qui detto, è chiaro che il filosofo canadese considera fondata l'accusa di omogeneizzare le differenze rivolta al liberalismo procedurale dai sostenitori della politica della 'sopravvivenza', e, allo scopo di rendere più efficaci le proprie tesi, formula tale accusa servendosi di un secondo argomento. Quest'ultimo muove da una tesi spesso proposta a difesa del liberalismo «cieco» alle differenze, e cioè che esso garantisce un terreno neutrale nel quale possono incontrarsi e coesistere persone di culture diverse. Secondo questa tesi, è necessario procedere da un certo numero di distinzioni (per esempio, fra pubblico e privato, fra religione e politica), fino ad arrivare a relegare le differenze oggetto

⁸⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Ivi*, cit., p. 50.

di disputa in una sfera che non interferisce con la politica. Purtroppo -dichiara Taylor- controversie come quella sui *Versetti satanici* di Salman Rushdie⁸⁹ dimostrano che questa posizione non regge, in quanto, ciò che per le società liberali occidentali è scontato, separare, cioè, religione e politica, per la maggior parte dell'Islam è impensabile. Tanto più che il liberalismo occidentale non è, per i musulmani, espressione di un atteggiamento laico e post-religioso, così popolare fra gli intellettuali *liberal*, ma «una filiazione organica del cristianesimo».⁹⁰

Per questa ragione, Taylor è convinto che il liberalismo occidentale non possa essere un terreno di incontro per tutte le culture. Trattandosi dell'espressione politica di un certo insieme di culture, risulterà inevitabilmente incompatibile con altri insiemi. Per di più, ha le caratteristiche di un «credo militante», ergo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Tanto la variante condivisa dal filosofo canadese quanto le forme più rigide di liberalismo «hanno degli steccati da innalzare», varianti da adottare se si tratta di applicare l'intero elenco dei diritti (non certo di fronte all'incitamento all'assassinio).

⁸⁹ I *Versi (o Versetti) satanici* è un romanzo scritto da Salman Rushdie e pubblicato nel 1988. Il libro si ispira ad alcuni versi presenti solo in certe antiche versioni del Corano, successivamente espunti nelle edizioni ortodosse, e contiene una rivisitazione romanzata in chiave onirica dell'episodio dell'ispirazione diabolica di Maometto. Nel 1989, l'allora capo spirituale e politico dell'Iran, l'ayatollah Khomeyni, pronunciò una *fatwa*, che ne comportava la condanna a morte in contumacia, contro lo scrittore indiano, ritenuto reo di sacrilegio verso la religione musulmana. Tutt'oggi Rushdie, sulla cui testa pende una taglia di due milioni di dollari, vive protetto dai servizi segreti, e deve cambiare spesso alloggio. Non solo: tutti coloro che hanno avuto in qualche modo un ruolo nella pubblicazione del romanzo sono stati oggetto di agguati: nel 1991, Ettore Capriolo, traduttore del libro in italiano, venne pugnalato non mortalmente nella sua abitazione milanese. Non fu altrettanto fortunato il traduttore giapponese, il quale venne ucciso a Tokyo pochi giorni dopo; mentre l'editore norvegese, William Nygaard fu ferito a colpi d'arma da fuoco nell'ottobre del 1993.

⁹⁰ Cfr. C. TAYLOR, *Ivi*, cit. p. 52. «La divisione fra chiesa e stato risale ai primissimi tempi della civiltà cristiana; le forme antiche di separazione erano molto diverse dalle nostre, ma la base degli sviluppi moderni era già stata posta. Lo stesso termine secolare apparteneva in origine al vocabolario cristiano» (*Ibidem*).

«In politica, simili distinzioni sostanziali sono ineludibili», e il liberalismo non procedurale è disposto ad accettare questo fatto.⁹¹

Taylor ritiene che in società sempre più multiculturali e «porose» (cioè sempre più aperte alle migrazioni multinazionali, e i cui membri che vivono la vita della diaspora e che hanno il proprio centro altrove, sono sempre più numerosi), non si può rispondere semplicemente: “Noi qui facciamo così”, salvo in occasioni in cui, come nel caso Rushdie, entrano in gioco diritto alla vita e alla libertà di parola.⁹²

Dobbiamo abituarci all'idea che un numero considerevole di cittadini nelle nostre società appartengono a culture che mettono in discussione il nostro orizzonte filosofico, e non possiamo non tenere conto del loro senso di marginalizzazione, senza per questo compromettere i nostri principi politici fondamentali.

2.5. Taylor sulla richiesta di riconoscimento dell'uguale valore di tutte le culture.

⁹¹ *Ivi*, cit., p. 51.

⁹² In questo caso, oltretutto, è impossibile raggiungere un compromesso, dal momento che l'omicidio o si vieta o si permette.

Oggi si tende a discutere di multiculturalismo focalizzando l'attenzione sulle imposizioni di certe culture su altre, e sul senso di superiorità alla base di certe dinamiche.

Le critiche che vengono rivolte alle società liberali occidentali, in questo senso, riguardano in primo luogo le politiche colonialiste (di cui furono protagoniste a partire dalla fine del XV secolo), e la loro tendenza a marginalizzare quei segmenti della loro popolazione provenienti da altre culture. L'atteggiamento del "Noi qui facciamo così" è avvertito come sprezzante, e talvolta lo è.

Dopo aver preso in esame il tema del riconoscimento in relazione alla possibilità di ammettere la sopravvivenza culturale come scopo legittimo, e di assumere i fini collettivi nella revisione giudiziaria, o in altri progetti politico-sociali di una certa rilevanza,⁹³ Taylor considera un altro tipo di richiesta: il riconoscimento da parte di tutti dell'uguale valore di culture diverse. Si tratta della richiesta di non lasciarle soltanto sopravvivere, ma di prendere atto che sono preziose.

Egli ritiene che le politiche nazionalistiche, in parte, si alimentino e si reggano da ben più di un secolo, proprio grazie alla sensazione di certi popoli di essere disprezzati, o, al contrario, rispettati da chi li circonda, e denuncia il rischio che le società multiculturali (come il Canada), vadano distrutte, soprattutto per l'assenza del riconoscimento, chiaramente percettibile, dell'uguale valore di un gruppo da parte di un altro. In ambito internazionale, la grande attenzione che certe società, in teoria chiuse, riversano verso

⁹³ In sintesi, si chiede di permettere, entro limiti ragionevoli, che le culture difendano se stesse.

l'opinione che il mondo nutre nei loro confronti⁹⁴ è un'ulteriore dimostrazione dell'importanza del riconoscimento esterno.

Spesso i protagonisti di simili controversie, in passato, non erano disposti ad ammettere di lottare soprattutto a causa della mancanza di riconoscimento, e preferivano appellarsi ad altre motivazioni, per esempio, il rifiuto verso le disuguaglianze, lo sfruttamento e l'ingiustizia.

Oggi - afferma Taylor - la richiesta di riconoscimento è esplicita, proprio perché si è diffusa l'idea che è il riconoscimento a plasmarci, a formarci.

Grazie alla centralità che ha assunto l'idea di riconoscimento, quella ad essa correlata di misconoscimento è oggi considerata come un danno paragonabile a quello arrecato dall'ingiustizia, dallo sfruttamento e dalla disuguaglianza.⁹⁵

Non è un caso che nel mondo dell'istruzione, in particolare nei dipartimenti umanistici delle Università, che sono il luogo principale

⁹⁴ Una tale sensibilità all'opinione mondiale è attestata, per esempio, dalle loro reazioni ai dati raccolti da organizzazioni come Amnesty International, o dai tentativi, negli anni '70 e '80, da parte di alcuni paesi comunisti e di altri in via di sviluppo, di costruire, attraverso un piano chiamato "Nuovo Ordine Internazionale dell'Informazione", sviluppato dall'UNESCO, un'immagine più gradevole e addomesticata di sé. Con questo piano, essi intendevano, a loro dire fermare le presunte bugie e la disinformazione che su di loro veniva diffusa all'estero. L'Occidente respinse il progetto, considerandolo un tentativo del terzo mondo e di alcuni regimi comunisti di distruggere la libertà di stampa: gli Stati Uniti si ritirarono dall'organizzazione in segno di protesta nel 1984, la Gran Bretagna nel 1985 (vi aderì nuovamente nel 1997, gli Usa nel 2003). Fra le controversie in seno all'Organizzazione, l'ammissione, nel 2011, della Palestina fu motivo di attriti politici con gli Stati Uniti e altri stati contrari, che si tradusse in un blocco dei finanziamenti a favore dell'organizzazione da parte di Stati Uniti e Israele.

*L'UNESCO è l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, che dal 1945 si occupa di tutelare il patrimonio culturale esistente, di promuovere l'educazione, la scienza e la cultura, nonché di salvaguardare i diritti umani. Vi aderiscono 194 Paesi, più 7 membri associati.

⁹⁵ Taylor considera il testo, *Les damnés de la Terre* di Frantz Fanon, cruciale in questo processo di transizione. Fanon vi sostiene che l'arma più potente usata dai colonizzatori consisteva nell'imporre un'immagine svilente di sé nei popoli sottomessi, i quali, per liberarsi, devono prima di tutto depurarsi di questa immagine di inferiorità (Cfr. F. FANON (1961), *Les damnés de la Terre*, Maspero, Parigi; trad. it, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975). Secondo Fanon, la via che conduce a cambiare tale immagine di sé ha luogo sia dentro il dominato sia contro il dominatore (questa tesi è stata in seguito fatta propria da certe correnti femministe).

del dibattito sul multiculturalismo contemporaneo, si chieda di cancellare o modificare il 'canone' degli autori più rappresentativi, dando spazio ad autrici donne e ad autori di razza o cultura non europea. Con scopi analoghi, nelle scuole secondarie, frequentate prevalentemente da studenti di colore, si tenta di mettere a punto programmi afrocentrici.

Queste modifiche vengono proposte per evitare che le donne e gli studenti dei gruppi svantaggiati, ricevano, direttamente o per omissione, un'immagine di sé che li sminuisce, e perché abbiano, in sostanza, il riconoscimento che gli è dovuto.

Alla base vi è l'idea che il riconoscimento non solo plasmi l'identità, ma che la plasmi nei termini di cui scriveva Fanon: i gruppi dominanti, cioè, tendono a consolidare la propria supremazia inculcando nei sottomessi un'immagine inferiore di sé. In tal senso, i programmi multiculturali possono essere di sostegno a questo processo di revisione.

Coloro che inoltrano le richieste di modifica dei programmi tradizionali sostengono che i giudizi di valore su cui questi si fondavano fossero viziati da ristrettezza mentale, o, peggio ancora, dal desiderio di degradare gli esclusi, che distorceva i veri giudizi di valore. Se tutte le culture meritano lo stesso rispetto (è questa la logica che li muove), è inaccettabile che l'attività creativa e ogni valore appaiano come prerogativa esclusiva e intrinseca di maschi di origine europea.

Secondo Taylor, la presunzione di uguale valore di tutte le culture ha qualche fondamento, tuttavia si tratta di una posizione

niente affatto «aprobematica, [...] la quale comporta una sorta di atto di fede».⁹⁶

Essa postula presuntivamente che tutte le culture umane che hanno animato intere società per un lungo arco di tempo⁹⁷ abbiano qualcosa di importante da dire all'umanità.

Il filosofo canadese definisce questa tesi «presuntiva», perché la considera un'ipotesi di partenza con la quale ci si dovrebbe accostare allo studio di qualsiasi altra cultura, ma pensa anche che la sua validità vada dimostrata in concreto, attraverso lo studio della cultura *altra*.

A questo punto è chiaro che ci troviamo di fronte a un ostacolo non facilmente superabile: l'incommensurabilità fra tradizioni culturali differenti.

Taylor ammette che se la cultura *altra* è abbastanza diversa dalla nostra potremmo avere inizialmente una nozione «quanto mai nebulosa» su quali siano i suoi contributi validi, poiché se una cultura è sufficientemente distante dalla nostra, la sua stessa idea di valore ci apparirà «strana e aliena».⁹⁸

Dobbiamo allora affidarci a quella che Gadamer aveva definito «fusione degli orizzonti»⁹⁹; dobbiamo cioè «imparare a muoverci in un orizzonte più ampio, entro il quale ciò che prima era lo sfondo, dato per scontato, delle nostre valutazioni, può essere riclassificato come

⁹⁶ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*; trad. it., cit., p. 55.

⁹⁷ Restano esclusi sia ambienti culturali particolari all'interno di una società sia brevi fasi di una grande cultura.

⁹⁸ Taylor propone l'esempio del 'raga' (termine che nella musica classica indiana corrisponde a particolari strutture musicali): «se ci accostiamo ad esso coi presupposti di valore impliciti nel clavicembalo ben temperato, significherebbe non capirne mai nulla» (*Ibidem*)

⁹⁹ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 356-357. Per una più estesa trattazione dell'argomento, rinvio alle note 61 e 62. Per una più dettagliata discussione sul tema della comparazione fra tradizioni culturali differenti in Taylor, rinvio al paragrafo successivo. Si vedano, in ogni caso: C. TAYLOR, *Comparison, History, Truth*, in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, e *Understanding and Ethnocentricity*, in *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era prima estranea». ¹⁰⁰

Grazie allo sviluppo di nuove ‘grammatiche’ comparative si possono dirimere, disponendole secondo criteri di logicità e coerenza, le controversie interculturali.

Se e quando, alla fine di questo procedimento comparativo, riusciremo a trovare un «supporto fattuale» alla nostra ipotesi iniziale, lo dovremo a una differente comprensione del significato di “valore” che non potevamo avere all’inizio.

Un simile risultato si raggiunge, pertanto, anche attraverso la trasformazione dei nostri criteri di giudizio.

Taylor ritiene che la presunzione di valore si debba a tutte le culture. D’altra parte, le richieste del multiculturalismo affermano che sospendere una tale presunzione equivalga a una negazione dell’uguaglianza, del principio dell’uguale dignità, su cui si fonda il liberalismo stesso. Per di più, poiché, come si è detto, la mancanza di riconoscimento ha importanti ripercussioni sull’identità degli esseri umani, si può sostenere una sua (della tesi secondo cui tutte le culture hanno presuntivamente un valore) «universalizzazione come estensione della politica della [pari] dignità». Se quest’ultima stabilisce che tutti debbano avere gli stessi diritti civili e lo stesso diritto di voto, indipendentemente dalla razza o dalla cultura di appartenenza, allo stesso modo, dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore. Questa estensione logicamente ineccepibile, tuttavia, non si armonizza facilmente con le norme delle politiche dell’uguale dignità, poiché ne mette in discussione quella “cecità alle differenze” su cui esse si fondano.

¹⁰⁰ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*; trad. it., cit., p. 56.

Si tratta di problematiche di non facile soluzione. Lo stesso Taylor, sebbene ritenga fondata la richiesta di una presunzione di valore di tutte le culture, considera non del tutto giustificata l'istanza di presunzione come diritto, tanto più che una simile richiesta non si limita alla presunzione che studi ulteriori porteranno alla conclusione che culture diverse dalla nostra abbiano valore, ma si estende alla pretesa di effettivi giudizi di uguale valore, rispetto ai costumi e alle credenze delle culture *altre*.

Ha un senso, per il filosofo di Montréal, chiedere che ci si accosti a certe opere attribuendo loro una presunzione di valore, ma non può avere senso chiedere che queste opere vengano giudicate di diritto di grande valore (culturale) o dello stesso valore di quelle di altri, in modo conclusivo e finale.

Il giudizio di valore (culturale) [dovendo registrare qualcosa di indipendente dai nostri voleri e desideri] non può, secondo Taylor, essere dettato da un principio etico.

«Esaminando una certa cultura, o vi troveremo cose di grande valore o non ce le troveremo; ma chiederci di trovarle non ha molto più senso che chiederci di trovare la Terra rotonda o piatta, la temperatura dell'aria alta o bassa».¹⁰¹

A proposito, poi, del dibattito sull' 'oggettività' dei giudizi di valore¹⁰², Taylor dichiara di non nutrire grande simpatia per certe teorie soggettiviste e neo-nietzscheane, «messe insieme frettolosamente, derivate in molti casi da Foucault e Derrida»¹⁰³, che

¹⁰¹ Cfr. C. TAYLOR, *Ibidem*, cit., p. 58.

¹⁰² I soggettivisti si domandano se anche per i giudizi di valore sia possibile 'una verità delle cose' come quella che sembra esserci nelle scienze naturali, o se addirittura anche in quelle scienze l'oggettività non sia che un miraggio.

¹⁰³ Si vedano, di J. DERRIDA: *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1991; *L'ordine della traccia* (Intervista a cura di G. Dalmasso), «Fenomenologia e Società», XXII, 2 (1999), pp. 4-15; *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano, 1997; *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano, 2003. Di M. FOUCAULT si veda, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984* (a cura di) M. Bertani, Einaudi, Torino, 2001;

giudica «pervase da una grande confusione», e ravvisa una confusione «speciale» nell'invocarle nel contesto delle controversie multiculturali.

La ragione è semplice. Le politiche dell'uguale rispetto protestano contro certi giudizi ingiustificati di inferiorità rivolti verso le culture non egemoni, ma se viene messa in discussione la validità oggettiva di tali giudizi, questi ultimi si riducono a una questione di volontà, e non siamo più in presenza di un problema di giustificazione. In sintesi, non si esprimono giudizi che possono essere giusti o sbagliati: si esprime una preferenza, un gradimento o mancanza di gradimento, si approva o si respinge un'altra cultura.

Le rimostranze da parte delle culture non egemoni dovrà allora riguardare non la validità o meno dei giudizi (una loro eventuale giustificazione), ma il rifiuto di esprimere il proprio (delle culture egemoni) gradimento, la propria approvazione.

Questo, però, rende indistinguibile, nella sostanza, la richiesta di attribuire un valore alle opere di un'altra cultura da quella di attribuire loro un valore comunque, anche nel caso fossero mediocri.

Se il primo atto è considerato una genuina richiesta/espressione di rispetto, il secondo è vissuto giustamente come una forma insopportabile di paternalismo. Si tratta di un gesto

Discorso e verità nella Grecia antica (a cura di) A. Galeotti, Donzelli, Roma, 1996; *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Per quanto riguarda i soggettivisti e neonetzscheani, ispirati da Foucault e Derrida, Taylor non fa alcun nome in particolare; personalmente, per una conoscenza più approfondita della corrente filosofica in questione, soprattutto in relazione ai concetti di verità, facoltà di giudizio, identità, differenza, interculturalità, alterità, consiglio la lettura di: G. BATAILLE (1945): *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna, 1970; *Nietzsche: il culmine e il possibile*, SE, Milano, 1994. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino, 2002. J. F. LYOTARD: *La Faculté de Juger* (con Derrida, Nancy e altri), MINUIT, Paris, 1985; *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 2005; *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979; trad. it., *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano: Feltrinelli, 1981. G. VATTIMO: *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Pr Ed., 1992; *Les Aventures de la différence*, MINUIT, Paris, 1995; *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Polity Pr Ed., 1997. J. KRISTEVA: *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma, 2014.

che ha la natura di un ‘finto rispetto’, concesso per l’insistenza del presunto beneficiario, della cui intelligenza finisce per mostrare un certo disprezzo. I neo-nietzscheani eludono questa palese forma di ipocrisia, trasformando il problema in una questione di potere e contropotere. Essi assumono che tutti i giudizi di valore si fondino su criteri che, in ultima analisi, ci vengono imposti, e che servono a consolidare ulteriormente le strutture di potere, ma, rimuovendo la fondamentale distinzione fra rispetto e paternalismo, producono «una distorsione» di alcuni aspetti fondamentali della realtà con cui pretendono di confrontarsi. In questo caso, infatti, non è in gioco il rispetto o la mancanza di rispetto, per le ragioni esposte: si tratta piuttosto di prendere posizione a favore delle culture non egemoni, di solidarietà.

A chi si schiera con una delle parti sembra sfuggire la motivazione essenziale alla base di questo tipo di politica: la ricerca di riconoscimento e rispetto. I sostenitori e i beneficiari delle politiche del riconoscimento chiedono rispetto, non condiscendenza.

L’autore di *Multiculturalismo* non risparmia un’ulteriore stoccata agli «intellettuali eurocentrici [...]», dai quali - dice - anche se si potesse, l’ultima cosa che si vorrebbe è un giudizio positivo sul valore di culture che non hanno studiato approfonditamente». ¹⁰⁴

Un giudizio favorevole «emesso prematuramente», non sarebbe solo espressione di condiscendenza, ma anche di etnocentrismo: accordiamo il nostro gradimento all’altro perché è come noi.

Un vero giudizio di valore presuppone, invece, nella visione di Taylor, la fusione degli orizzonti normativi, grazie alla quale lo studio di una cultura *altra* ci trasforma in modo tale che, nel processo

¹⁰⁴ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., p. 60.

comparativo, riusciamo a non giudicare più solo con i nostri criteri originari di giudizio.

Le tesi degli intellettuali che sostengono l'uguale valore di tutte le culture, comportano, inoltre, un altro serio problema per gran parte delle politiche del multiculturalismo. Infatti, se si chiedono «perentoriamente» giudizi di valore favorevoli, si assume che si possiedano già dei criteri per la formazione di tali giudizi. Ma i soli criteri di cui disponiamo sono quelli della civiltà nord-atlantica; per cui i nostri giudizi saranno viziati, dal fatto di far rientrare, implicitamente e inconsciamente, gli 'altri' nelle nostre categorie.¹⁰⁵

La politica della differenza, intesa in una forma del genere, che invoca implicitamente i nostri criteri come metro di giudizio per tutte le civiltà e culture, rischia, paradossalmente, di rendere tutti uguali.

Per questa ragione, Taylor giudica «inaccettabile» un simile approccio, tanto più che esso presta il fianco ai «nemici del multiculturalismo presenti nelle università americane», che se ne servono per affrontare il problema.

In realtà la questione è ancora aperta: una risposta come quella attribuita a Bellow rivela gli «abissi dell'etnocentrismo». Innanzitutto, si assume che l'eccellenza debba avere una forma a noi familiare (gli Zulù devono produrre un Tolstoj); in secondo luogo, si dà per assodato che, qualora riuscissero a produrre un Tolstoj, il loro contributo sia ancora da venire ('quando' produrranno un Tolstoj). Taylor riporta, a questo proposito, le parole di Roger Kimball¹⁰⁶, che esprimono, forse in maniera brutale ma priva di certe diffuse ipocrisie imposte dal 'politically correct', l'ostilità di alcuni ambienti verso il

¹⁰⁵ Secondo Taylor, questo significa che penseremo, per esempio i loro 'artisti' come autori di 'opere' che poi potremo includere nel nostro canone.

¹⁰⁶ È un famoso e influente critico americano d'arte e di costume, nonché editore e pubblicitista della nota rivista 'The New Criterion'.

multiculturalismo: «Piaccia o no ai multiculturalisti, la scelta che ci sta davanti oggi non è quella fra una cultura occidentale ‘repressiva’ e un paradiso multiculturale, ma quella fra cultura e barbarie. La civiltà non è un dono, è una conquista - una fragile conquista, che ha un continuo bisogno di essere consolidata e difesa dagli assediati, interni ed esterni».¹⁰⁷

Una valida via di mezzo fra la domanda «inautentica e omogeneizzante» di un riconoscimento di uguale valore e la posizione di chi si arrocca entro i propri criteri etnocentrici dell’altro, è rappresentata dalla presunzione di uguale valore sostenuta dal filosofo canadese; al quale essa appare l’unica via percorribile quando ci troviamo a dover studiare l’‘altro’.

D’altronde non possiamo ignorare le altre culture, con le quali ci troveremo sempre più confrontare, sia ‘mescolati’ all’interno della nostra società, sia su scala mondiale.

C’è chi come Herder fonda la presunzione di uguale valore su presupposti religiosi.¹⁰⁸

Taylor, mantenendosi a un livello puramente umano, sostiene che sia ragionevole supporre che tutte le culture che hanno dato «un orizzonte di significato a un gran numero di esseri umani, dai caratteri e dai temperamenti più diversi, per un lungo periodo di tempo - che hanno, in altre parole, dato espressione al loro senso del buono, del santo, del degno di ammirazione - possiedono quasi certamente qualcosa che merita da parte nostra ammirazione e rispetto, anche se è accompagnato da molte cose che dobbiamo aborrire e respingere

¹⁰⁷ Cfr. R. KIMBALL, “New Criterion”, gennaio 1991, cit., p. 13.

¹⁰⁸ Secondo Herder la grande ricchezza di culture non è accidentale, ma è voluta dalla provvidenza divina per realizzare una più grande armonia.

[...]. Ci vuole una suprema arroganza per scartare *a priori* questa possibilità». ¹⁰⁹

Taylor conclude il saggio sul multiculturalismo invitando l'Occidente ad avere il senso del limite della sua parte nella storia dell'umanità, allo scopo di accertare la tesi che attribuisce presuntivamente un valore alle culture diverse dalla nostra. Questa tesi non ci chiede una serie di giudizi di uguale valore, perentori ed inautentici, ma un'apertura a uno studio culturale comparativo, che produrrà una fusione, e quindi non potrà non ampliare i nostri orizzonti. E, soprattutto, ci chiede di ammettere che siamo ancora lontani da «quell'orizzonte ultimo nel quale il valore delle varie culture potrebbe esserci evidente»; il che equivarrebbe a spezzare l'illusione di cui sono prigionieri molti multiculturalisti e i loro più acerrimi nemici. ¹¹⁰

¹⁰⁹ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., p. 62.

¹¹⁰ Per completezza, ricordo che la seconda parte di *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, è costituita dalla nota replica di Jürgen Habermas. Il filosofo tedesco ammette che i valori culturali hanno diritto al riconoscimento politico, in quanto costitutivi delle identità collettive, ma dissente da Taylor sulla questione dei 'diritti collettivi'. Per Habermas, infatti, non esistono 'diritti collettivi', in quanto la valorizzazione delle diversità socio-culturali va sempre riferita a una prassi fondata su criteri costituzionali universalistici e transculturali.

Si veda anche: J. HABERMAS (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main; trad. it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, (a cura di) L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998, in cui Habermas arriva a teorizzare un universalismo sensibile alle differenze. Nel contesto di società pluralistiche, nelle quali si inaspriscono i contrasti multiculturali, il filosofo tedesco utilizza il termine 'inclusione' non nel senso di un'assimilazione da parte della cultura dominante nei confronti di quella minoritaria, né in quello di una chiusura rispetto a chi è diverso, ma come apertura verso coloro che sono reciprocamente estranei e che tali vogliono rimanere. Nel saggio viene messo in discussione il concetto romantico, caro a Taylor, di nazione come "comunità di destino" e unità etnico-culturale, la quale rivendica il diritto all'autodeterminazione nazionale e guarda con sospetto al trasferimento dei 'diritti di sovranità' a entità sovranazionali. Secondo Habermas, sono proprio le conquiste storiche degli stati democratici nazionali, e dei principi sui quali si reggono, a fornire i migliori strumenti per governare il processo verso forme post-nazionali di socializzazione.

2.6. Taylor sul superamento dell'incommensurabilità

Una delle maggiori difficoltà che devono fronteggiare le attuali teorie sui valori, in un mondo sempre più globalizzato, è l'esistenza di una pluralità di sistemi etici, che a volte entrano in diretto conflitto gli uni con gli altri.¹¹¹

Nel contesto delle società multiculturali può capitare che gli individui rivendichino il diritto di praticare certe attività o agire in certi modi, che sono ritenuti ampiamente sbagliati dalle altre culture, ma che -essi sostengono- sono autorizzati, persino richiesti, dalle loro.

In alcuni casi, i modelli ai quali ciascun sistema fa riferimento sono differenti e incompatibili, in altri, il peso, l'importanza che i sistemi danno ai modelli che essi condividono differisce dall'uno all'altro a tal punto da portare a risultati differenti. Ovviamente, può capitare che condividiamo uno sfondo, un orizzonte di senso, in misura sufficiente perché la disputa venga risolta e si possa raggiungere quello che John Rawls definisce "consenso sovrapposto"¹¹². Più spesso, quando si cerca di risolvere simili

¹¹¹ Le difficoltà di un rapporto con culture diverse ha fatto sorgere nella cultura liberale occidentale un dubbio etico, ancora prima che conoscitivo, quando essa si è trovata di fronte a modelli di comportamento che violano i suoi principi costitutivi.

¹¹² L'uniformizzazione delle visioni del mondo, ad avviso di Rawls, non è realizzabile, a meno dell'uso della violenza. L'unica soluzione attuabile è quella del 'consenso sovrapposto' (*Overlapping Consensus*), come il filosofo americano lo definisce: non si tratta di un consenso assoluto, che sarebbe utopico, ma di un consenso fra diverse visioni del bene (dottrine religiose, morali e filosofiche) e fra gli individui che le abbracciano: la loro pacifica e armoniosa convivenza è garantita dall'obiettivo comune del raggiungimento di benefici per l'intera società in cui vivono (stiamo parlando ovviamente di società multiculturali). L'etica della giustizia è un'etica della convivenza civilizzata, ossia pacifica. L'obbligo morale di agire rispettando i principi della giustizia si fonda sul sostegno di ciascuno a «una società ben ordinata [...] disegnata per incrementare il bene dei suoi membri» (Cfr. J. RAWLS, *Teoria della giustizia*, trad. it., cit., p. 410) Perciò, è necessario che le parti siano reciprocamente interessate ad ottenere il bene, e che siano consapevoli che l' "amicizia civica" è lo strumento più efficace.

controversie, si ha la sensazione di doversi confrontare con sistemi etici effettivamente incommensurabili. I tentativi di trovare una soluzione razionale al problema dell'incommensurabilità si rivelano vani, e siamo costretti a interrogarci sui limiti della razionalità nel campo dell'etica.

Ovviamente è possibile che il problema non siano i limiti della razionalità: infatti, può succedere che un'azione sia giusta - cioè incontrovertibilmente razionale -, e la ragione per la quale non siamo in grado di convincere i nostri 'rivali/antagonisti' della sua razionalità non ha niente a che vedere con la razionalità, ma attiene piuttosto alla sfera dei pregiudizi culturali, o a fattori irriducibilmente soggettivi. Quindi, spesso, è l'irrazionalità che gioca un ruolo decisivo sul fallimento della risoluzione delle controversie.

Secondo Rawls, il progetto illuminista non poté nel suo razionalismo che formulare una concezione prettamente formale di morale; questo limite non consentì realmente di eliminare il disaccordo tra chi, per esempio, accetta uno schema morale mirato all'universalizzabilità kantiana e all'esaltazione dell'autonomia, e coloro che accettano schemi morali differenti. John Rawls ha chiamato questo fenomeno di disaccordo ragionevole "il fatto del pluralismo", e ha sottolineato a questo proposito una più sottile distinzione tra "fatto del pluralismo" e "fatto del pluralismo ragionevole". È importante, in proposito, chiarire subito che in questo contesto il termine "pluralismo" non va inteso come un principio di valore, secondo cui la varietà delle "concezioni del bene" dei diversi individui è un bene intrinseco, né va identificato con la teoria secondo la quale - in opposizione al monismo - esistono molteplici forme valide di realizzazione del bene umano, e nemmeno si vuole adoperare tale termine in associazione con il relativismo morale. Nel senso in cui il termine è usato da Rawls, il pluralismo viene definito essenzialmente come un dato di fatto: è un punto di partenza, non di arrivo. Con l'espressione "fatto del pluralismo ragionevole", Rawls vuole indicare una compresenza, nella società, di diverse "concezioni del bene", pur ragionevoli e cioè caratterizzate dal fatto di non essere mere espressioni di interessi relativi, egoistici o di classe, ma dotate di un certo grado di universalizzabilità, che però non impedisce loro di essere contrapposte nel difendere valori diversi, o nel dare diverso peso agli stessi valori. Abbiamo quindi, da un lato, un dato di fatto: il "fatto del pluralismo". Abbiamo, dall'altro lato, un problema: evitare che questo dato di fatto venga a incrinare la legittimità dello stato, e che impedisca allo stato di trattare i cittadini con uguale considerazione. Infine, abbiamo tre strategie, frutto della tradizione liberale, muniti delle quali possiamo confrontarci con tale problema. Esse sono: la tolleranza, il requisito dell'universalizzabilità della morale, e infine la più recente soluzione concettuale: la neutralità tra le "concezioni del bene" (Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York: Columbia University, 1996, pp. 147-8; J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, n. 7, 1987, pp. 1 - 25, di cui si è qui proposta anche l'analisi di Verza A., in *La pluralità delle concezioni etiche e private e la difficile determinazione di un'etica pubblica neutrale* (Seminario di Etica, Meta-Etica ed Etica applicata: Dicembre 2007).

L'umiltà e il principio dell'evidenza epimestica, unitamente alla constatazione che molto spesso nel passato anche noi occidentali eravamo sicuri della razionalità delle nostre azioni in casi in cui in seguito la storia ha dimostrato che eravamo nel torto, vieterebbe di assumere che dove i nostri modelli e quelli delle altre culture entrano in conflitto, siano necessariamente gli altri a dover essere nel torto. In questi casi si dovrebbe sempre avere la prudenza e la saggezza di applicare una sorta di *principio di carità*,¹¹³ e ammettere che nessuna delle tradizioni rivali ha il monopolio sulla razionalità. Per quanto possibile, dovremmo tentare di condurre queste dispute verso una soluzione accettabile da tutte le parti in causa.

Alla luce degli eventi che stanno scuotendo il mondo in questi anni, in cui lo scontro fra tradizioni culturali diverse sembra prefigurare lo scenario di una terza guerra mondiale, il problema dell'incommensurabilità dei sistemi etici è urgente. E lo è ancora di più nell'ambito della filosofia pratica, sebbene il campo di studi in cui ha ricevuto maggiore attenzione sia quello della filosofia della scienza.

Nella scienza, dopotutto, i sistemi apparentemente incommensurabili che hanno preceduto i nostri non sono opzioni 'vive': che la scelta fra l'astronomia Tolemaica o Copernicana possa

¹¹³ Il *principio di carità* corrisponde ad una regola di benevolenza interpretativa ("tratta l'altro come te stesso") e ad una proiezione della nostra razionalità ("ricerca la coerenza tra disposizioni ed atti"): si cerca in questo modo a massimizzare l'accordo e a rendere minime le differenze.

Donald Davidson, uno dei maggiori filosofi analitici statunitensi, ad esempio, si è appellato ad un *principio di carità* (o di *umanità*) per fondare l'attività interpretativa [Cfr. D. DAVIDSON (1974); trad. it., *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in Rosaria Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 151-167]. La differenza, l'errore, la devianza sono comprensibili solo sullo sfondo di un linguaggio comune e di un mondo di eventi condivisi. L'unità minima di significato per l'interpretazione è data da un insieme di *credenze* collegate tra loro; ci si appella cioè a quelle frasi che i parlanti *ritengono vere* in determinate circostanze. Non saremmo in grado di interpretare il prossimo se non gli attribuissimo la capacità di discernere il vero, perlomeno nella stragrande maggioranza dei casi. Possiamo comprendere e spiegare ciò che un indigeno sta facendo quando sappiamo che cosa crede e come la sua credenza si colleghi ad altre credenze. Davidson critica il relativismo culturale, sostenendo che l'idea di una incommensurabilità fra linguaggi, o una fondamentale discrepanza tra i nostri schemi mentali e quelli di un altro, è priva di senso.

essere fatta o meno su basi razionali fra loro neutrali, è solo una questione teorico-filosofica, non di natura pratica. Ma nell'etica, il problema dell'incommensurabilità è una questione attuale, 'viva'. Oltretutto, il filosofo della scienza ha risorse (per esempio: la teoria causale del riferimento¹¹⁴, grazie alla quale riesce ad arginare, se non

¹¹⁴ La teoria causale del riferimento riguarda la definizione del significato di un termine. Secondo la tradizionale 'teoria del riferimento', esso (il riferimento) viene determinato mediante descrizioni, per cui conoscere il significato di un termine equivale a possedere la conoscenza di alcuni tratti dell'oggetto in questione (Il «vero» significato e riferimento di nomi propri e termini di genere naturale dipende unicamente dalla struttura interna degli oggetti ai quali tali termini si riferiscono, ed è fissato dalla natura o dal mondo stesso).

In netta contrapposizione a questa visione, Putnam sostiene che l'elemento costante del significato, che si mantiene anche quando un determinato termine viene usato in due teorie diverse, è l'identità del riferimento. Putnam ipotizza il caso di una Terra Gemella in tutto uguale alla nostra tranne che nella composizione chimica dell'acqua: un astronauta che vedesse l'acqua della Terra Gemella la chiamerebbe 'acqua' finché non l'avesse analizzata, scoprendo così che la sua composizione non è H₂O, bensì XYZ; a questo punto egli affermerebbe che nella Terra Gemella "acqua" non ha lo stesso significato che sulla nostra Terra, poiché lì significa (cioè si riferisce a) XYZ e qui, da noi, H₂O. Nel caso in cui prendiamo in considerazione, non un astronauta, ma a un ipotetico visitatore terrestre che fosse riuscito a recarsi nella Terra Gemella in un secolo anteriore allo sviluppo della chimica moderna, allora il terrestre e l'abitante della Terra Gemella continuerebbero a usare lo stesso termine riferendosi (inconsapevolmente) a due sostanze diverse, ma -fatto essenziale-essendo in possesso delle stesse nozioni sull'acqua: che è incolore, inodore, insapore, disseta etc. Questo dimostra, secondo Putnam, che non sono le conoscenze dei parlanti a determinare il riferimento, ossia che i significati non sono nella nostra testa. Infatti il terrestre e l'alieno della Terra Gemella indicano con il termine "acqua" due cose diverse pur trovandosi nella medesima condizione psicologica (cognitiva). Il significato è legato all'oggetto, nel nostro caso all'acqua, in virtù di un'operazione sociale, cioè di una relazione causale che sussiste fra i parlanti e il referente reale del termine, indipendentemente dalle conoscenze di cui sono in possesso i parlanti. L'estensione è determinata dalla natura degli oggetti a cui il termine si riferisce, cosicché sulla nostra Terra "acqua" si riferirà esattamente a H₂O e sulla Terra Gemella a XYZ. A sua volta, il significato viene fissato dal riferimento e quindi trasmesso dalla competenza semantica dei parlanti. Il termine viene attribuito a un determinato oggetto in base a un 'battesimo' iniziale, è indipendente dalle idee che se ne fanno i parlanti e si riferisce e continua a riferirsi al genere di cose a cui viene riferito all'inizio del tutto indipendentemente dalle proprietà delle cose stesse. Ma a chi spetta questo 'battesimo'? Poiché la competenza semantica è complessa e socialmente stratificata, ne deriva quella che Putnam chiama la 'divisione del lavoro linguistico': all'interno della comunità, cioè, vi sono persone le cui conoscenze intorno a un determinato genere di cose sono maggiori di quelle in possesso di altre persone. È quindi molto più naturale che siano queste a fissare il riferimento dei termini, mentre gli altri parlanti erediteranno tale denominazione entrando in possesso del mero stereotipo, cioè una serie di caratteristiche tipiche e fondamentali (molto meno ricche e articolate della conoscenza che possiedono gli "esperti") che tuttavia consentono comunque la corretta identificazione dell'oggetto e la trasmissione della competenza semantica. Ma il significato è indipendente dallo stereotipo: infatti esso viene fissato in relazione al genere naturale di cose in riferimento a cui è stato creato il termine e mantiene questo riferimento anche se ci si dovesse accorgere poi che lo stereotipo è una rappresentazione largamente inadeguata del genere che indica: ecco perché, dice Putnam, se noi scopriremo che i gatti non sono in realtà che robot telecomandati dai marziani dovremmo continuare a chiamarli gatti. Questo dimostra una volta di più l'indipendenza del significato dalle credenze: l'unica condizione essenziale è che il riferimento venga mantenuto costante, cosa che ci

ad eliminare del tutto, l'incommensurabilità fra due teorie scientifiche), di cui il filosofo morale non dispone.

In campo scientifico, anche se cambia il vocabolario utilizzato dalle differenti teorie per descrivere le 'realità' che esse postulano, e la descrizione che viene fatta di queste realtà subisce delle modifiche, il riferimento di questi termini rimane costante; ma laddove si definisce l'incommensurabilità fra due sistemi etici, questa strada non è percorribile, o per lo meno se ne può fare un uso limitato, dal momento che questi sistemi non riguardano realtà indipendenti dalla nostra mente, come avviene per la scienza. Almeno in parte, si riferiscono a pratiche e principi che devono la loro esistenza a forme di vita. In più, in campo etico, le realtà a cui ci riferiamo spesso cambiano così come le descrizioni che ad esse associamo.

In *Radici dell'Io*, Taylor sottolinea la difficoltà di distinguere “gli universali umani” dalle “costellazioni storiche”.

La tentazione nella quale si incorre di elidere e assorbire le seconde nei primi, trasformando modalità particolari in espressioni in qualche modo ineluttabili, è forte -dice Taylor-, ma quando cerchiamo di comprendere all'interno delle diverse tradizioni culturali, l'azione umana nella sua dimensione morale e spirituale, accanto a elementi di continuità nel tempo e nello spazio (per esempio, tutti gli uomini hanno in comune una uguale percezione del 'me' e del 'mio') emergono anche sconcertanti contrasti.¹¹⁵

permette di dire che le parole hanno in ogni caso lo stesso significato. In sintesi, la mente e il linguaggio aiutano a determinare il significato, il quale però è regolato anche dal mondo extralinguistico, indipendente dalle rappresentazioni mentali. (Sui limiti e sulla validità degli argomenti della teoria causale del riferimento contro l'incommensurabilità si veda: H. SANKEY, *Rationality, Relativism and Incommensurability* (Aldershot: Ashgate, 1997).

¹¹⁵ Cfr. C. TAYLOR (1989).

Questo avviene perché, secondo Taylor, l'uomo è un soggetto incarnato -definizione che il filosofo canadese mutua da Hegel¹¹⁶, linguisticamente e culturalmente; sempre radicato, cioè, in un contesto socio-culturale.

Come egli stesso riconosce, la sua teoria pratica implica l'esistenza di visioni del mondo incommensurabili.¹¹⁷ Ad ogni modo, sostiene che sia possibile in linea di principio superare questa incommensurabilità, e adduce a sostegno della sua tesi due argomenti principali.

In *Charles Taylor On Overcoming Incommensurability*, Neil Levy¹¹⁸ li definisce, rispettivamente, l'argomento a partire dalla condizione umana' e l'argomento della transizione' (*the argument from the human condition and the transition argument*).

Levy dimostra che il primo argomento, benché forse efficace, non può essere generalizzabile; mentre il secondo risulterebbe ancora

¹¹⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto* (a cura di Cicero V., Milano, Bompiani, 2006).

¹¹⁷ Il relativismo culturale, implicito in questa concezione, non si esprime soltanto nel mettere in discussione ogni visione gerarchica delle culture e di denunciare come ingiusto e violento ogni piano di annullamento forzato delle identità particolari, ma, contemporaneamente, anche nell'affermare l'impossibilità di pensare l'universale.

L'argomentazione relativista sfida la capacità e l'aspirazione della ragione e della scienza di fissare criteri e contenuti oggettivi e universali, indipendenti dalle culture specifiche.

L'immagine della conoscenza e della verità come un "tutto unico", viene radicalmente rifiutata. Per la nuova epistemologia relativista, la conoscenza e la verità non sono altro che costruzioni sociali, e dunque, sempre storicamente e culturalmente situate (e di conseguenza, dotate di una inevitabile dimensione politica).

Tuttavia, il relativismo sembra perdere il suo carattere minaccioso se viene stemperato nella prospettiva della fusione degli orizzonti.

Le politiche dell'identità non sempre si traducono in una chiusura preconcepita (questa è l'obiezione che viene più di frequente sollevata): si veda, per esempio, M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Harvard, 1997; trad. it (non comprende alcune pagine della versione originale): *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci editore, 2013.

Per quanto alcune tesi di Taylor, e dei comunitaristi in generale, siano perfettibili, criticabili e non pienamente condivisibili, è indiscutibile l'apertura, sempre ribadita negli scritti, dei *communitarians* alle critiche e l'invito al dialogo fra tradizioni culturali che appaiono non commensurabili. D'altronde, l'universalismo, se si pone come visione incontrovertibile del mondo e delle cose, diventa dogma.

¹¹⁸ Cfr. N. LEVY, «Charles Taylor on Overcoming Incommensurability», in *Philosophy Social Criticism*, September 2000 vol. 26 no. 5, 47-61

meno convincente, dal momento che la prova che produce è compatibile con un forma radicale di relativismo.¹¹⁹

Nello stesso articolo, Levy valuta la posizione di Taylor sull'argomento interculturale (*the intracultural argument*), argomento solitamente proposto da qualsiasi filosofo che ritenga superabile l'incommensurabilità. Infine, analizza l'argomento dell'unidirezionalità (*the unidirectionality argument*), come egli stesso lo definisce, che può essere considerato un'ulteriore estensione, un'integrazione dell'argomento della transizione', del quale tenta di superare i limiti.

¹¹⁹Levy afferma inoltre che quandanche gli argomenti addotti da Taylor avessero successo, non dimostrerebbero che chi sceglie di continuare a rifiutare la pratica legittimata da una certa tradizione, sarebbe irrazionale nel farlo.

2.6.1. Taylor sull' 'argomento interculturale'

La teoria tayloreana che riguarda le modalità in cui la ragione pratica agisce all'interno delle culture è stata solo abbozzata, non è mai stata completamente sviluppata, tuttavia, offre elementi sufficienti perché possa essere tratteggiata e discussa.¹²⁰

Nonostante l'argomento interculturale proceda sempre in riferimento ai valori che una cultura fa propri, i contrasti interculturali, sono, secondo Taylor, quantomeno in alcuni casi, risolvibili.

Egli sostiene che discutiamo gli uni con gli altri in termini che ciascuno di noi ha già accettato, entro uno sfondo/orizzonte di senso condiviso. L'argomento interculturale «parte dal presupposto che il mio antagonista già condivide almeno alcune fondamentali disposizioni -riguardanti il bene e il giusto- che mi guidano».¹²¹

Ciò di cui discutiamo, ciò che per noi ha un significato, i termini in cui ne discutiamo, hanno tutti una dimensione sociale. Senza un linguaggio condiviso e un senso di ciò che è significativo, comune a tutti, non potremmo neanche dissentire.¹²²

Taylor dichiara che la sua visione di ragionamento pratico è realista.¹²³ Le regole che "disciplinano" le pratiche sociali, non

¹²⁰ Se ne trovano le linee fondamentali di discussione e argomentazione soprattutto in C. TAYLOR (1995), *Comparison, History, Truth*, in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

¹²¹ «starts off on the basis that my opponent already shares at least some of the fundamental dispositions toward good and right which guide me» (Cfr. C. TAYLOR, 'Explanation and Practical Reason', in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, cit., p. 36, traduzione mia).

¹²² Cfr. C. TAYLOR, 'Interpretations and the Sciences of Man', in his *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

¹²³ Cfr. 'Charles Taylor Replies', in JAMES TULLY (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Ricordo che per il Realismo esiste una verità: a differenza dell'Idealismo, che postula che tale verità sia dentro di noi, per il Realismo essa è al di fuori e indipendente da noi. Afferma Taylor:

esistono indipendentemente dalle pratiche stesse, in una sorta di empireo platonico; le regole costituiscono la “forma” che trova espressione nella pratica e in nient'altro, e la pratica è una continua interpretazione e reinterpretazione di ciò che la regola effettivamente significa. Grazie a questo costante lavoro di interpretazione, le pratiche cambiano nel tempo, mantenendo in qualche modo la loro identità.

Inoltre, sebbene la realtà umana sia in larga misura un prodotto dei sistemi sociali di senso, sia linguistici sia pratici, tuttavia questa realtà resiste ai nostri tentativi di reinterpretarla. Per quanto l'interpretazione plasmi e condizioni la nostra realtà, la dimensione sociale di questa realtà e il fatto che il suo senso più profondo rimangono oscuri, ignoti, non conosciuti, implica la possibilità di una errata interpretazione. Ci sono [...] «interpretazioni più o meno adeguate, più o meno attendibili, più profetiche o più auto ingannevoli [...] un segmento dell'interpretazione può essere errato, eppure condiziona, influenza ciò di cui è una errata interpretazione, ciò intorno a cui ci inganna».¹²⁴

Eppure, nonostante il dichiarato realismo, questa visione di ragionamento pratico sembra condurre Taylor ad affermare l'esistenza di sistemi etici incommensurabili. Cioè, sembra suggerire che dove mancano i termini di paragone comuni, l'orizzonte di senso condiviso, non solo non possiamo giungere a un accordo gli uni con gli altri, ma non possiamo neanche capirci a vicenda.

«L'esistenza stessa di una realtà etica (*un fact of matter, non oggettivabile*) giustifica e determina l'interminabile lavoro di articolazione incarnato nelle pratiche umane (intendendo per pratiche quel complesso di attività della volontà volte alla realizzazione dell'utile e del bene morale nella vita concreta)» Cfr. C. Taylor (1985), traduzione mia.

¹²⁴ «[...] more or less adequate, more or less truthful, more self-clairvoyant or self-deluding interpretations [...] an articulation can be wrong, and yet it shapes what it is wrong about» (Cfr. C. TAYLOR, 'Responsibility for Self', in GARY WATSON (ed.) *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1982), cit., p. 123, traduzione mia).

L'incommensurabilità, dice Taylor, è «più di una mera possibilità logica; piuttosto, è fonte continua di tragedie storiche»¹²⁵

Come può essere superata allora l'incommensurabilità fra sistemi etici differenti?

Nel caso siano condivise credenze, pratiche e valori in una misura sufficiente perché i nostri giudizi e le nostre pratiche possano risultare commensurabili, dovremmo arrivare a risolvere queste dispute precisamente nello stesso modo in cui risolviamo quelle all'interno delle nostre culture: mostrando l'inconsistenza dell'insieme di credenze, pratiche e valori accettati dai nostri antagonisti e proponendo di risolvere in qualche modo questa inconsistenza.

Per risolvere controversie di questo tipo, Taylor si richiama al meccanismo dell'"equilibrio riflessivo" (*reflective equilibrium*).¹²⁶ Ma nel caso in cui non si condividano in misura sufficiente credenze, giudizi, valori nel senso degli standard previsti, l'equilibrio riflessivo potrebbe incorrere in due sostanziali difficoltà e non essere applicabile:

¹²⁵ Cfr. C. TAYLOR, 'The Importance of Herder', in *Philosophical Arguments*, Cap. 9, Cit., p. 295 *more than a mere logical possibility; rather, it is a continuing source of historical tragedy* [traduzione mia].

¹²⁶ L'espressione "equilibrio riflessivo" si riferisce al modo col quale Rawls individua e determina gli elementi atti a garantire la "giustizia" fra le parti contraenti nella procedura contrattuale. Sin dal primo articolo da lui pubblicato, in opposizione alle teorie anticognitivisthe allora dominanti, secondo le quali non è possibile studiare l'ambito dei valori in maniera scientifica, Rawls sostiene che esiste un metodo, il quale consiste nell'identificare principi etici tali che la loro applicazione ai casi concreti converga, dopo una ponderata riflessione, con i giudizi che ci sembrano corretti (*considered judgments*). Vi sono infatti questioni rispetto alle quali ci sentiamo sicuri di dover rispondere in un certo modo: per esempio, ci sentiamo certi del fatto che la discriminazione razziale o la schiavitù non sono giuste, e pensiamo che questi nostri giudizi siano dati con imparzialità e debbano essere compresi in ogni concezione della giustizia. La nozione di 'equilibrio riflessivo' viene ripresa e sviluppata in *A Theory of Justice* (1971), in cui contribuisce a giustificare la particolare descrizione della posizione originaria. Secondo Rawls, si può partire da premesse generalmente condivise e preferibilmente deboli, e considerare se diano luogo ad una serie significativa di principi, la cui applicazione concordi con le nostre convinzioni ponderate. Se vi sono discrepanze, possiamo o modificare l'esposizione della situazione iniziale o rivedere le nostre convinzioni presenti. Così, attuando progressivamente degli aggiustamenti ai due estremi, Rawls ritiene che ad un certo punto ci si troverà in una situazione di equilibrio che soddisfa il requisito della ragionevolezza riguardo alle premesse di partenza, e allo stesso tempo si accorderà, nei principi che produce, con i nostri giudizi ponderati. Tale equilibrio viene detto "riflessivo" perché viene raggiunto facendo interagire le premesse da un lato con le conclusioni dall'altro.

a) per esempio, quando non riusciamo a determinare a sufficienza in termini di valori, pratiche, principi comuni

oppure

b) condividiamo tali valori, pratiche, principi, ma il peso, l'importanza che diamo a questi valori è sufficientemente differente da ottenere risultati opposti dal processo dell'equilibrio riflessivo attuato dai rappresentanti di ciascuna delle culture coinvolte.¹²⁷

In conclusione, per risolvere razionalmente queste dispute, per il filosofo canadese, è necessario individuare i valori che entrambe le tradizioni culturali condividono, e assegnare a questi valori un posto centrale all'interno del sistema.

¹²⁷ Questo avviene, per esempio, quando due culture condividono un particolare valore, ma negli appartenenti a una delle due questo valore è profondamente radicato, tanto da risolvere la questione dell'inconsistenza a suo favore, mentre per gli appartenenti all'altra lo stesso valore non è fondamentale, rispetto ad altri valori a cui accordano un'importanza maggiore.

2.6.2. L'argomento *from the human condition e the transition argument*

Un primo argomento proposto da Taylor per risolvere il problema dell'incommensurabilità è quello denominato da Levy 'a partire dalla condizione umana' (*from the human condition*)¹²⁸. In questo caso, la strategia adottata si concentra in primo luogo sull'incommensurabilità fra pratiche di differenti culture.

Il filosofo canadese assume come esempio la pratica della stregoneria tra gli Asandé¹²⁹, così come la presenta Peter Winch in 'Understanding a Primitive Society' (1984).¹³⁰

Winch afferma che le pratiche magiche degli Asandé hanno i loro criteri interni di successo o fallimento, che sono differenti da qualsiasi criterio delle nostre pratiche (dal momento che nella cultura occidentale il medico esercita la sua professione con l'intento di curare il paziente, mentre lo stregone Asandé può non cercare di ottenere alcun risultato in tal senso con i suoi rituali). Tali rituali possono essere paragonati più a un esercizio di 'pura espressione simbolica' che alle nostre pratiche mediche, dal momento che la cerimonia Asandé non persegue gli stessi scopi della nostra scienza, non può essere giudicata secondo i criteri di quest'ultima. Ma, in maniera analoga, non può essere giudicata secondo gli standard delle nostre attività espressive (che siano artistiche o rituali), perché i

¹²⁸ Levy lo valuta, in primo luogo, in sé, quindi prende in considerazione la misura in cui, se valido, può essere applicato ai diversi casi.

¹²⁹ Gli Asandé, soprannominati tristemente 'gnam gnam' per il costume di mangiare carne umana, sono un popolo dell'Africa centrale.

¹³⁰ Cfr. P. WINCH (1984), 'Understanding a Primitive Society', in B. R. Wilson (ed.) *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell)

significati delle pratiche sono ‘interdefiniti olisticamente’,¹³¹ cioè nel loro complesso.

La cerimonia Asandé non è semplicemente differente dalla nostra pratica (medica), ma risulta incommensurabile con questa: non solo i suoi scopi sono diversi da quelli della nostra medicina, ma contrastano con i nostri in modi sconcertanti.

Dato che la nostra pratica di raggiungere dei traguardi attraverso l’applicazione della scienza e la pratica degli Asandé sono fra loro incommensurabili (gli Asandé non accettano i nostri standard e noi non accettiamo i loro), il procedimento dell’equilibrio riflessivo non ha alcun appiglio, perciò la controversia non può essere risolta razionalmente. In realtà, questa incompatibilità fra modelli differenti ci fa capire che gli unici standard ai quali possiamo appellarci per giungere a una soluzione razionale di controversie di questo genere sono gli standard operativi all’interno delle culture. È necessario, cioè, identificare un modello o un insieme di modelli che hanno valore epistemico indipendentemente dal loro essere accettate da una cultura. Taylor ritiene che nel caso in esame un tale modello possa essere individuato. Egli dissente dalla convinzione di Winch, per il quale non possiamo affermare la superiorità della nostra scienza sulle pratiche Asandé. Una simile superiorità sarebbe misurata solo sulla base del modello di controllo della tecnologia, ma la pratica Asandé non ambisce al controllo della tecnologia. Quindi un modello simile non avrebbe rilievo in questa controversia.

Contrariamente a Winch, Taylor è convinto che quello del raggiungimento del controllo tecnologico non sia un obiettivo ‘opzionale’ per il genere umano, ma che si tratti di un modello che

¹³¹ Inoltre, ciò che le nostre attività espressive rappresentano per noi è in parte una funzione della loro differenza dalle pratiche scientifiche.

deve essere accettato, «dato il tipo di esseri che siamo»¹³². È cioè un modello costitutivo della nostra natura/condizione di esseri umani. Infatti, non possiamo non avere un interesse vitale verso tutto ciò che è finalizzato a ‘prevedere’ il nostro futuro e a controllare l’ambiente circostante. In quanto esseri umani dobbiamo sopravvivere in questo mondo, e ogni attività cognitiva che aumenti le nostre capacità di predire e manipolare è in questo senso migliore di altri metodi di comprensione con i quali si contende lo ‘spazio logico’.

Quindi, gli stregoni Asandé, in un certo senso, accettano già lo standard del raggiungimento del controllo della tecnologia. Non lo fanno certamente nelle loro pratiche magiche, ma nelle loro vite quotidiane. Se non è un obiettivo per le loro cerimonie, è spiegabile solo dal fatto che essi credono che un tale controllo non sia esercitabile sulle forze della malattia. Secondo l’argomento addotto da Taylor, se lo stregone Asandé ‘vedesse’ che ciò è possibile, in modo da suscitare un interesse verso il progresso tecnologico -una volta raggiunto un livello elevato di controllo tecnologico- sarebbe tenuto ad accettare la validità del modello, semplicemente in virtù della sua condizione di essere umano.

Non si tratta di un criterio comune precedentemente accettato dalle parti in causa, ma è un aspetto della nostra attività (in questo caso connessa al progresso scientifico e ai risultati tecnologici), che rimane implicito e non riconosciuto in precedenza dalla prospettiva (degli Asandé, in questo caso), ma che non può essere ignorato una volta realizzato concretamente. L’argomento *from the human condition*, afferma, in sintesi, che alcuni criteri sono validi per tutte le culture - indipendentemente dal fatto che ogni cultura già li accetti o meno

¹³² Taylor usa l’espressione «given the kinds of being we are» (Cfr. C. TAYLOR, ‘Rationality’, in *Philosophy and the Human Sciences*, cit., p. 145).

come appropriati per il caso in esame -, non per qualche presunta verità sulla natura umana, ma in virtù di una realtà che, seppur contingente, inerisce alla comune condizione di esseri umani che vogliono/devono sopravvivere.

Taylor assume che la condizione di essere umani sia universale.

Questa convinzione lascia intendere che certi diritti umani possano essere applicati universalmente, a prescindere dal fatto che siano o meno riconosciuti. Secondo Levy, non può essere messo in dubbio che alcuni aspetti del nostro ‘essere umani’ siano universali. Tutti noi, per esempio, abbiamo bisogno di una quantità minima di cibo, riparo etc.

Tuttavia, l’argomento proposto dal filosofo canadese non può, secondo Levy, essere esteso alle controversie di natura etica, né può contribuire a costruire argomenti validi che permettano di affermare l’esistenza di diritti umani universali. Egli afferma che l’argomento *from the human condition* sembra appellarsi a una sorta di empatia, o a un’universalizzazione di massime morali. Ma queste ultime sono controverse. E di fatto sono state contestate nella pratica da molte culture, le quali accordano diritti e protezione ad alcune persone sì e altre no. C’è un’asimmetria fra l’argomento ‘della condizione umana’ applicato al controllo dello sviluppo tecnologico e lo stesso argomento applicato ai diritti umani.¹³³

Nel primo caso, si assume come irrazionale che un popolo ignori la capacità di raggiungere il controllo tecnologico che solo la scienza può fornire, perché, in quanto esseri umani, anche i suoi componenti sono necessariamente portati a sopravvivere e a migliorare la loro condizione.

¹³³ L’argomento proposto da Taylor sembra, in sostanza, non poter essere esteso alle controversie fra sistemi etici. Non è generalizzabile.

Nel secondo caso, si assume che il suddetto popolo debba essere interessato a ciò che accade ad altri popoli. Si assume che il primo sia tenuto a trattare gli altri in certi modi, in virtù della comune condizione di esseri umani.

Un conto è sottoscrivere la massima: “La mia sopravvivenza e il mio benessere sono per me importanti”, un altro è sottoscrivere quest’altro genere di massima: “La sopravvivenza e il benessere degli altri sono per me importanti”.

Oltre questo primo argomento, che si dimostra poco convincente, Taylor ne propone un secondo, definito ‘argomento della transizione’ (*the transition argument*), che trova applicazione nel caso in cui, nella comparazione fra teorie o visioni del mondo incommensurabili, non sia possibile individuare standard che condividiamo nelle nostre pratiche, per lo meno in maniera implicita, in virtù della nostra condizione di esseri umani.

È possibile pervenire a un giudizio razionale sul valore relativo di visioni del mondo fra loro differenti attraverso la verifica della ‘transizione’ da una visione del mondo all’altra, o dove una tale transizione di fatto non si è verificata storicamente, immaginando una possibile transizione.

L’argomento della transizione procede chiedendo a ciascun paradigma (tradizione di pensiero) di giustificare l’esistenza dell’altro, nonché l’esistenza dei fenomeni che intende spiegare. La ‘narrativa retrospettiva’ dimostrerà, secondo il filosofo canadese, che la transizione di per sé riduce il margine di errore.

La superiorità di un paradigma su un altro sarà stabilita non solo dal fatto che l’uno spiega il mondo meglio dell’altro, ma anche perché spiega lo stesso paradigma rivale.

Il caso della sostituzione di X con Y mostra idealmente -dice Taylor- che «dal punto di vista di Y, non solo i fenomeni in discussione, ma anche la storia di X e il suo peculiare modello di anomalie, difficoltà, espedienti, insuccessi, possono essere spiegati in modo esaustivo e convincente. Adottando il paradigma Y, non solo daremo un senso migliore al mondo, ma anche alla nostra storia, di noi che cerchiamo di capire il mondo».¹³⁴

Taylor adduce come esempio di una tale strategia, che riduce l'errore, la transizione dal paradigma scientifico aristotelico a quello galileiano. Ovviamente che questa transizione fosse razionale può essere dimostrato dall'incremento delle potenzialità finalizzate al controllo tecnologico che ha portato con sé, ma l'argomento di transizione non si appella a questo genere di standard, bensì al senso che il paradigma successivo può dare a quello precedente.¹³⁵

La scienza galileiana non solo può spiegare il mondo al pari della scienza aristotelica, ma può anche spiegare un numero di difficoltà, complicazioni e grovigli a cui la seconda è soggetta e che può giustificare soltanto con un gran numero di ipotesi *ad hoc*.

Quindi la transizione dal paradigma precedente a quello successivo dimostra di ridurre l'errore.

¹³⁴ «[...] that from the standpoint of Y, not just the phenomena in dispute, but also the history of X and its particular pattern of anomalies, difficulties, makeshifts, and breakdown can be greatly illuminated. In adopting Y, we make better sense not just of the world, but of our history of trying to understand the world» (Cfr. C. TAYLOR, 'Explanation and Practical Reason', cit., p. 43, traduzione mia).

¹³⁵ Anche Alasdair MacIntyre ha sostenuto una legittimazione derivante dalla narrativa. Secondo MacIntyre la scelta fra due tradizioni incommensurabili è razionale quando una delle due va incontro a una 'crisi epistemologica', e l'altra possiede le risorse per risolverla. Una crisi epistemologica si verifica nel caso in cui una tradizione, a causa di un proprio standard, cade in contraddizione. In questo caso si stabilisce la superiorità della seconda sulla prima, superiorità che entrambe le tradizioni possono accettare. (Cfr. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry, The Gifford Lectures*. University of Notre Dame Press, 1990; trad. it., *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano, 1993, pp. 121-122).

Secondo Taylor, applichiamo una strategia simile a quella della transizione che riduce l'errore quotidianamente nei nostri ragionamenti pratici. Per esempio, quando un amico non riesce a prendere una decisione, poiché le sue motivazioni sono confuse e i suoi obiettivi contraddittori, gli proponiamo una tale transizione, e lo facciamo attraverso le tipiche strategie che riducono la possibilità di errore: individuazione delle contraddizioni, dissoluzione del dubbio, oppure il recupero (di solito motivato) di una tesi che era stata abbandonata, e il cui senso non può essere contestato.¹³⁶

Secondo Levy, giustamente, i due casi non sono equiparabili. Quando consigliamo un amico, infatti, il nostro consiglio trae forza dalle sue potenzialità di essere accettato. Se sapessimo sempre in anticipo che il nostro consiglio viene respinto, in quanto inutile e irrilevante, non avremmo una pratica come quella di dare consigli. Un consiglio deve poter essere capito e accettato. Nel caso della transizione da un paradigma ad un altro non vi è la possibilità che la riduzione dell'errore venga capita e accolta dal punto di vista del paradigma precedente. Ed è precisamente in questo che consiste la superiorità del paradigma successivo:

«[...] da una posizione più adeguata si può capire la propria [posizione] e quella rivale, ma non il contrario. Va da sé che questo argomento può avere senso solo per coloro che si trovano nella posizione di superiorità.»¹³⁷

L'argomento della transizione arriva a conclusioni che, in linea di principio, non possono essere accettate da entrambe le parti, ma

¹³⁶ Cfr. C. TAYLOR, 'Explanation and Practical Reason', p. 53.

¹³⁷ «...from the more adequate position one can understand one's own stand and that of one's opponent, but not the other way around. It goes without saying that this argument can only have weight for those in the superior position» (Cfr. C. TAYLOR, 'Interpretation and the Science of Man, in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, cit. p. 53, traduzione mia).

solo 'dalla posizione più adeguata', perciò non è in grado di fornirci la motivazione per compiere la transizione.

Un'altra differenza sostanziale fra la pratica di consigliare un amico e l'impossibilità di fare capire e accettare le nostre conclusioni ad un avversario scientifico, risiede nel fatto che nel primo caso, ma non nel secondo, il nostro amico viene 'condotto' a sottoporsi alla transizione (viene condotto alla posizione superiore dalla quale si può appurare la riduzione dell'errore). Non gli è stato semplicemente chiesto di 'contemprarla' dall'esterno, come avviene per un argomento teorico. L'amico si lascia guidare da noi. In virtù del rapporto di fiducia che ci lega, è disposto a sospendere il suo giudizio, fino a quando si convince a condividere il nostro punto di vista.

Ma tra noi e i nostri rivali scientifici non c'è un simile rapporto, perciò non possiamo sperare di condurli alla verità in questo modo.

Il secondo argomento di Taylor porta in questo modo a un risultato che, ad avviso di Levy, è compatibile con la posizione di un relativista dogmatico: sono convinto della superiorità della mia posizione e che questa superiorità possa essere dimostrata, ma ammetto che questa dimostrazione avrà valore probatorio solo per quelli che condividono -o possono essere convinti a condividerla- tale posizione. La stessa convinzione può essere applicata anche ai nostri rivali, che siano ugualmente convinti, in base a criteri di successo interni, della superiorità della loro posizione.

La assoluta simmetria tra i due paradigmi incommensurabili, l'assoluta convinzione, espressa nello stesso modo, attraverso le stesse condizioni, di entrambe le parti di essere nel giusto, sembra dimostrare l'inefficacia dell'argomento tayloreano della transizione, assimilandola, per di più, alla classica argomentazione relativista.

La transizione non incrementa la legittimità della convinzione di una delle due tradizioni scientifiche di essere nel giusto rispetto all'altra, dal momento che la dimostrazione di superiorità non è, in linea di principio, accettabile dai nostri rivali. Una dimostrazione di questo tipo non è razionale.

Ciò che si può desumere dalla tesi di Taylor è che una visione condivisa si fonda su condizioni non-razionali, non [su condizioni] irrazionali.

Si può condurre un amico a sottoporsi al processo di transizione (che presumibilmente riduce l'errore), in virtù di un rapporto di fiducia, ma laddove non sussiste un tale rapporto non si può dimostrare che il processo della transizione riduce l'errore.

Da quanto detto potremmo essere portati a concludere che, per esempio, le controversie di natura etica fra culture differenti possano essere risolte solo a patto che le culture siano in grado di stabilire un rapporto di fiducia reciproca, ma l'esistenza della controversia in sé spesso preclude lo sviluppo di un rapporto del genere.

2.6.3. L'argomento dell'unidirezionalità

Sebbene Taylor dichiarò di non essere un relativista radicale, l'argomento 'a partire dalla condizione umana' non riesce a fornire le risorse necessarie ad esprimere giudizi validi in un ipotetico confronto fra sistemi etici di differenti culture, in un modo che non consista semplicemente nell'applicare gli standard di una cultura alle pratiche dell'altra. D'altra parte, l'argomento cosiddetto della transizione non è accettato da entrambe le tradizioni scientifiche a confronto, e anche qualora si riuscisse a far condividere la propria visione all'altra cultura, questo non avrebbe alcun valore probatorio. Affinché la transizione sia epistemicamente razionale -rispetto al semplicemente subirla- è necessario un qualche criterio o modello che sia indipendente dal nostro punto di vista.

Taylor tenta di formulare un simile criterio partendo dalla constatazione che alcune transizioni sono vissute necessariamente come un miglioramento. Per esempio, lo sviluppo del discorso razionale, forse l'aumento del numero degli abitanti delle città, l'invenzione della scrittura, sono tutti casi in cui coloro che affrontano il processo di transizione tendono senza alcuna riserva a considerarlo come un progresso.¹³⁸ Mentre è assolutamente impossibile, secondo Taylor, che il processo di transizione sia vissuto come un progresso nella direzione opposta.

Il fatto che la transizione possa essere vissuta come un miglioramento solo in una direzione (sebbene l'assoluta superiorità di una condizione rispetto a un'altra possa essere appurata solo dopo aver affrontato la transizione) serve a spezzare la simmetria che, come

¹³⁸ Cfr. C. TAYLOR, 'Comparison, History, Truth', in *Philosophical Arguments*.

Levy osserva, sembrava compromettere l'argomento, e a fornirci un qualche standard che potrebbe dimostrare incontrovertibilmente la superiorità di una pratica su un'altra. Oltretutto si tratterebbe di uno standard applicabile sia alle controversie fra paradigmi scientifici sia a quelle fra prospettive morali in conflitto tra loro.

Dal momento che sembra essere applicabile a qualsiasi caso, Levy assume come tipologie di transizione a senso unico, rispettivamente la transizione dal paradigma scientifico aristotelico a quello galileiano e la transizione da una cultura che pratica la schiavitù a una che la vieta.¹³⁹

La transizione da una cultura che pratica la schiavitù a una cultura che promuove l'uguaglianza, per lo meno formale, la transizione da una cultura che ammette la tortura giudiziaria a una che ha promulgato i diritti umani inviolabili, così come la graduale estensione del campo di interesse dell'etica, dai soli concittadini della 'polis', a tutti gli adulti umani, fino a tutti gli esseri umani e perfino ad alcuni animali, costituiscono tutte un progresso in senso assoluto. Si tratta, cioè, di una convinzione, di un sentimento universale. Per questa ragione è impossibile, per Taylor, passare da un campo di interesse dell'etica più ampio a uno più ristretto.¹⁴⁰

L'approdo di una cultura a una posizione successiva può essere spiegato anche attraverso la nozione di approvazione culturale.

¹³⁹ In *Communitarianism and its Critics*, Daniel Bell si spinge fino ad affermare che questo tipo di ragionamento può dimostrare la superiorità di alcuni alimenti rispetto ad altri. Possiamo passare - sostiene Bell - dal preferire il Cheddar fuso al preferire del buon Brie, ma non viceversa (Cfr. D. BELL, *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 1993).

¹⁴⁰ Tuttavia, in alcuni Paesi islamici, prima che si precipitasse, con la Rivoluzione Islamica del 1979, in un clima di oscurantismo che costringe le donne sotto un anonimo burka, la condizione femminile aveva conosciuto un momento di grande progresso. Il caso dell'Iran e dell'Afghanistan è emblematico del fatto che una conquista purtroppo non è mai definitiva.

Non possiamo immaginare di tornare a una società in cui la tortura giudiziaria sia ampiamente e apertamente praticata, semplicemente perché il principio che la tortura è sbagliata è approvato culturalmente.

L'argomento della transizione di Taylor sembra però trascurare di supportare la sua affermazione secondo cui la superiorità di alcune posizioni possa essere dimostrata per ragioni che non consistano in una mera *petitio principii*.¹⁴¹

Se accettiamo, come fa Taylor, che gli argomenti di natura etica siano *ad hominem*¹⁴², perché si basano su uno sfondo di valori, norme, pratiche condivise, non abbiamo modo di aggirare completamente il relativismo che questa posizione implica.

Se siamo il tipo di persone che siamo in virtù della nostra cultura, se siamo mossi dai valori che ci vengono inculcati fin dalla nascita, se le nostre credenze derivano dalla ricerca intellettuale che si svolge 'intorno a noi', sarà naturale che consideriamo le nostre pratiche, i nostri valori e le nostre credenze superiori a quelle diverse dalla nostra e a quelle di altri tempi. È una conclusione, quella a cui giunge Levy nel verificare la validità dell'argomento tayloreano che non si discosta da quella del relativismo etico, secondo il quale non esistono principi e valori morali immutabili e universali, validi cioè in ogni tempo e in ogni luogo: i valori dipendono dal contesto storico e sociale in cui sono generati e prodotti.

¹⁴¹ L'espressione nel testo originale è «question-begging», che si può tradurre per l'appunto con *petitio principii*: in logica, si tratta di un ragionamento *fallace* nel quale l'affermazione da dimostrare è supposta implicitamente o esplicitamente nelle premesse; viene data per scontata durante il ragionamento che dovrebbe dimostrare che è vera. Es. "L'oppio causa sonno poiché ha qualità soporifere".

¹⁴² Si tratta di una strategia retorica che mira a distogliere l'attenzione dall'argomento centrale per portarla su temi marginali o estranei alla discussione. È una sorta di diversivo.

Anche se fossimo in grado di dimostrare, utilizzando gli argomenti del filosofo canadese, la superiorità oggettiva di qualche credenza o pratica sulla rivale, potremmo solo aver dimostrato la superiorità “dimensionale” di uno schema etico su un altro. Come osserva Taylor, i beni realizzati da tradizioni rivali possono essere altrettanto validi. Il fatto che siano contingentemente o necessariamente incompatibili non dimostra che l’uno o l’altro sia falso e illusorio. Al contrario, il conflitto tra visioni rivali del bene “presuppone la loro validità”.¹⁴³

Lo stesso Taylor riconosce che sebbene alcune transizioni rappresentino un reale progresso, ognuno di questi sviluppi potrebbe allo stesso tempo precludere altre possibilità di sviluppo. Potrebbero persino rappresentare un progresso in una dimensione (per esempio, aumentare il controllo tecnologico) e un declino in un’altra (sintonia con il cosmo, o saggezza). La nozione di progresso ci impone di individuare un insieme di reali potenzialità per gli esseri umani, ma parlare di potenzialità non significa ipotizzarne un insieme unitario.

«Possiamo, e sempre più spesso lo facciamo, riconoscere diverse linee di possibile sviluppo, alcune delle quali sembrano incompatibili tra loro [...] è sbagliato pensare che dobbiamo scegliere fra due letture della storia, come progresso o declino, adempimento o perdita. La tesi più plausibile sembra essere che la storia contiene elementi di entrambi». ¹⁴⁴

¹⁴³ Cfr. C. TAYLOR, ‘Comparison, History, Truth’, p. 163.

¹⁴⁴ «We can and increasingly do recognize diverse lines of possible development, some of which seem incompatible with each other.It is wrong to think that we have to choose between two readings of history, as progress or decline, fulfillment or loss. The most plausible view seems to be that it contains elements of both» (Cfr. C. TAYLOR, *Ibidem*, cit., p. 149, traduzione mia).

Nella migliore delle ipotesi, perciò, in campo etico possiamo individuare solo una superiorità ‘dimensionale’, e mai globale, di un sistema su un altro.

Utilizzando un’espressione di Nietzsche, Taylor ci invita a lottare per la “tranvalutazione”¹⁴⁵ (rivalutazione, sostituzione dei valori). Il che significa non accontentarsi del fatto che l’incompatibilità fra beni è un fatto necessario (è così e non potrebbe essere altrimenti), ma lottare per un sistema etico nel quale potrebbe essere realizzato integralmente il maggior numero di questi beni.¹⁴⁶

L’unico modo in cui l’incommensurabilità può essere definitivamente superata è, in ultima analisi, attraverso la storia.

¹⁴⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano, 1977.

¹⁴⁶ Cfr. C. TAYLOR, ‘Charles Taylor Replies’.

Capitolo 3

I riferimenti teorici di Taylor

3.1. Tra fenomenologia e filosofia analitica: l'influenza di Merleau-Ponty e del secondo Wittgenstein in Charles Taylor

La rivoluzione scientifica del XVII secolo ha assegnato all'epistemologia un ruolo di primo piano, e così facendo ha orientato gli studi etici e antropologici verso un'impostazione che Taylor denuncia come riduzionista, perché ispirata a quell'oggettivismo conoscitivo, proprio delle scienze della natura, che confina l'uomo nella dimensione della pura neutralità oggettuale. Contro la pretesa scienziata di spiegare la condotta umana trascurando la sfera della motivazione e dell'intenzionalità, il filosofo canadese propone il recupero di un'impostazione metodologica che possa spiegare il carattere complesso dell'agente (il soggetto morale) attraverso una rifondazione fenomenologica dell'antropologia, volta a riconciliare il mentale e il corporeo.¹⁴⁷

La prima monografia di Taylor, *The Explanations of Behaviour*, viene pubblicata nel 1964, negli anni del predominio neopositivistico-analitico in Nord America. La tesi espressa nel testo rappresenta un tentativo di studiare il comportamento dal punto di vista analitico e fenomenologico: a partire dalla critica della psicologia comportamentista, Taylor giunge a delineare la struttura dell'agire

¹⁴⁷ Cfr. C. TAYLOR, *Etica e umanità*, P. Costa (a cura di), Vita e Pensiero, Milano, 2004.

umano in maniera teleologica, constatando che anche gli animali percepiscono la situazione in cui sono “gettati”. Il comportamento umano non può essere spiegato oggettivamente perché è fatto anche di desideri, di intenzioni, che non possono essere neutralizzati dalla “psicologia scientifica” con la sua pretesa di spiegare logicamente i comportamenti dell’essere umano.

Per Taylor, il soggetto morale non può separarsi da un ineludibile orizzonte di valori in cui si trova gettato e che fin dalla nascita influenza i suoi criteri di scelta. Egli ritiene che il comportamento umano vada spiegato “nel concreto”, e non soltanto in relazione al linguaggio e alle idee, ma anche all’osservazione del “comportamento manifesto”, poiché quest’ultima ci fornisce indicazioni circa la presenza di determinate condizioni di possibilità all’origine della nostra esperienza. E per definire la natura della vita buona bisogna valutare il rapporto fra tradizione e identità morale.

L’alternativa teorica da lui proposta nasce dalla lezione fenomenologica di Merleau-Ponty, e dalla concezione di una espressività comunicativa che va oltre la semplice sfera linguistico-concettuale. In *La struttura del comportamento*,¹⁴⁸ Merleau-Ponty criticava il dualismo cartesiano e il riduzionismo materialista, ovvero la separazione tra spirito e corpo, soggetto e oggetto, materialismo e spiritualismo, realismo e idealismo. Simili opposizioni appaiono al pensatore francese “sclerotizzate e fuorvianti”, dal momento che impediscono di vedere che anima e corpo indicano “livelli di

¹⁴⁸ Cfr. M. MERLEAU-PONTY (1942), *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano, 2010.

comportamento dell'uomo" tra loro in rapporto di implicazione e scambio reciproco.¹⁴⁹

Il concetto di forma è "fecondo" solo se inteso come senso della situazione, come struttura e prospettiva per l'essere vivente in essa impegnato. La coscienza è sempre apertura al mondo -fisico e sociale-, in quanto continua e mai conclusa ripresa di significati possibili, che nella situazione sono soltanto abbozzati.

¹⁴⁹ «Mentre il corpo vivente diveniva una exteriorità senza interiorità, la soggettività diveniva una interiorità senza exteriorità, uno spettatore imparziale. Il naturalismo della scienza e lo spiritualismo del soggetto costituente universale, cui metteva capo la riflessione sulla scienza, avevano in comune il livellamento dell'esperienza: di fronte all'Io costituente gli Io empirici sono degli oggetti. L'Io empirico è una nozione spuria, un misto dell'*in sé* e del *per sé*, al quale la filosofia riflessiva non poteva dare uno statuto. In quanto ha un contenuto concreto, esso è inserito nel sistema dell'esperienza e non è quindi soggetto, – in quanto è soggetto, esso è vuoto e si riconduce al soggetto trascendentale. L'idealismo dell'oggetto, l'oggettivazione del corpo vivente, la posizione dello spirito in una dimensione del valore senza misura comune con la natura, ecco la filosofia trasparente alla quale si giungeva continuando il movimento di conoscenza inaugurato dalla percezione. Poiché la scienza non faceva altro che seguire acriticamente l'ideale di conoscenza fissato dalla cosa percepita, si poteva ben dire che la percezione è una scienza ai suoi albori, la scienza una percezione metodica e completa. Or bene, questa filosofia si distrugge da sé sotto i nostri occhi. L'oggetto naturale si è eclissato per primo, e la stessa fisica ha riconosciuto i limiti delle sue determinazioni esigendo un rimaneggiamento e una contaminazione dei concetti puri che essa si era data. A sua volta, l'organismo non oppone all'analisi fisico-chimica le difficoltà di fatto di un oggetto complesso, ma la difficoltà di principio di un essere significativo. Più in generale, si trova messa in questione l'idea di un universo di pensiero o di un universo di valori in cui sarebbero confrontate e conciliate tutte le vite pensanti. La natura non «è» di per sé geometrica, non appare tale se non a un osservatore prudente che si attiene ai dati macroscopici. La società umana non «è» una comunità di spiriti ragionevoli, si è potuto intenderla così solo in quei paesi favoriti in cui l'equilibrio vitale ed economico era stato ottenuto localmente e per un certo tempo. Sul piano speculativo come sull'altro piano, l'esperienza del caos ci invita a vedere il razionalismo in una prospettiva storica alla quale per principio esso pretendeva di sfuggire, a cercare una filosofia che ci faccia comprendere lo scaturire della ragione in un mondo che essa non ha fatto e preparare l'infrastruttura vitale senza la quale ragione e libertà si svuotano e si decompongono. Non diremo più che la percezione è una scienza ai suoi albori, ma che la scienza classica è una percezione che dimentica le sue origini e si crede compiuta». Il primo atto filosofico consisterebbe quindi nel ritornare al mondo del vissuto al di qua del mondo oggettivo – giacché è in esso che potremo comprendere sia il diritto che i limiti del mondo oggettivo -, nel restituire alla cosa la sua fisionomia concreta, agli organismi il loro modo proprio di trattare il mondo, alla soggettività la sua inerenza storica, nel ritrovare i fenomeni, lo strato di esperienza vivente attraverso cui l'altro e le cose ci sono originariamente dati, il sistema «Io-l'Altro-le-cose» allo stato nascente, nel risvegliare la percezione e nell'eludere l'astuzia con la quale essa si lascia dimenticare come fatto e come percezione a beneficio dell'oggetto che ci consegna e della tradizione razionale che fonda. (Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it.: *Fenomenologia della percezione* (a cura di) Rovatti, P. A., Bompiani, Milano, 2003, cit., p. 320).

Merleau-Ponty esclude un'interpretazione idealistica della fenomenologia, sia in senso hegeliano sia in senso husserliano.

La riduzione fenomenologica non ci pone in presenza di una coscienza pura e di un mondo di significati trasparenti, ma ci presenta una coscienza sempre definita dal corpo (come rapporto originario con il mondo) e dalla situazione storica (come rapporto originario intersoggettivo).

In accordo con Heidegger, anche per Merleau-Ponty l'intersoggettività, cioè il “noi” precede la soggettività. La libertà è libertà sempre sociale e storicamente determinata.¹⁵⁰ Non è “una coscienza nuda che resista al dolore”, ma il prigioniero coi suoi compagni o con quelli che egli ama e sotto il cui sguardo vive, o, infine, la coscienza con la sua solitudine orgogliosamente voluta. Quanto alla decisione da prendere, è senza dubbio libera, ma non arbitraria perché ad essa siamo invitati dalla situazione. La storia non ha il senso che noi le diamo, ma lo contiene già in se abbozzato. «È il progetto concreto di un avvenire che si elabora nella coesistenza sociale e nel “noi” prima di ogni dedizione personale».¹⁵¹ La libertà si limita a riprendere quel che la storia le offre e continua, per così dire, il discorso da essa già iniziato. Ed è in rapporto a quel che il presente “propone” che si può distinguere l'avventuriero dall'uomo di stato, l'impostura storica dalla verità di un'epoca.

L'uomo di stato sarà evidentemente chi meglio interpreterà le esigenze di una situazione, e inserirà la sua azione in un contesto di “generalità” di significati che trascinano noi e le cose. Possiamo dire chi più riuscirà ad essere “storico”.

¹⁵⁰ Questa visione è un chiarissimo esempio dell'influenza esercitata dal filosofo francese su Charles Taylor.

¹⁵¹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., cit. p. 518.

In *Fenomenologia della percezione*¹⁵², Merleau-Ponty riprende il tema husserliano del mondo della vita e afferma che il compito della filosofia è quello di recuperare la precomprensione del mondo, ossia l'esperienza ingenua e vitale che si ha delle cose prima che vengano ulteriormente determinate nelle conoscenze riflessive e negli schemi scientifici. Una simile esperienza prescientifica è proprio la percezione, la quale rappresenta l'atto con il quale il corpo entra in rapporto con il mondo.

Seguendo Merleau-Ponty, Taylor sostiene che la percezione è il nostro accesso primario al mondo: noi percepiamo prima di riflettere, giudicare, teorizzare. Il mondo percepito è sempre parzialmente dischiuso, e le affermazioni del soggetto conoscente relative al mondo non sono mai libere dalla struttura incarnata dell'agente.

Oltre a Merleau-Ponty, un altro filosofo che ha esercitato una non trascurabile influenza nella prima fase speculativa del filosofo canadese è Ludwig Wittgenstein.¹⁵³

La concezione della natura del linguaggio che Wittgenstein avevo espresso nel *Tractatus* viene modificata sensibilmente e sottoposta a una dura critica che confluisce nelle *Ricerche filosofiche*. In

¹⁵²Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it., *Fenomenologia della percezione*, trad. e appendice bibliografica a cura di Andrea Bonomi, il Saggiatore, Milano 1972 (I ed. 1965), IV 'Il campo fenomenico', pp. 99-101.

¹⁵³ Il Wittgenstein cui Taylor fa riferimento, quello delle *Ricerche filosofiche*, critica la originaria nozione cartesiana, e del soggettivismo moderno in generale, della mente come l'immediatamente conoscibile: il dato. L'acquisizione della conoscenza, secondo i soggettivisti, presuppone il presentarsi di qualcosa di "dato immediatamente" alla mente (la mente è concepita come una sorta di "occhio immateriale" e quel "immediatamente" significa "senza la mediazione del linguaggio"). Questa spiegazione "spettatoriale"* della conoscenza è il bersaglio comune di filosofi molto differenti tra loro: Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger, Wittgenstein, e, sulla scia di questi ultimi, Taylor.

*La definizione è di Alasdair MacIntyre, il quale, nel criticarla, aveva definito "spettatoriale" la tradizione platonico-agostiniana (Cfr. A. MACINTYRE (1981); trad. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (a cura di) M. D'Avenia, Armando Editore, Roma, 2007.

particolare, viene abbandonato il punto di vista dell'“atomismo logico”. Dalla concezione del *Tractatus* per cui il linguaggio è il ‘mio’ linguaggio, ossia una rappresentazione del mondo, si perviene nelle *Ricerche* all'idea per cui esso è il ‘nostro’ linguaggio, ossia uno strumento della vita di una comunità.

La funzione del linguaggio non è più solo quella di denominare oggetti, ma si articola nelle più varie declinazioni. Per questa ragione non è possibile pervenire a una teoria sistematica del linguaggio, cioè a una spiegazione completa e definitiva di come questo funziona.

Con il termine linguaggio designiamo, secondo Wittgenstein, una varietà di pratiche che si assomigliano, ma non hanno una natura comune. Dal momento che tutte le nostre pratiche intellettuali (valutare, descrivere, comprendere, domandare, comandare etc.) sono intrecciate con l'uso del linguaggio, possono essere paragonate a giochi linguistici. La pluralità di criteri di validità, di regole, di finalità che agiscono nel linguaggio, implica la negazione di ogni idea di una ragione unica e comune: non c'è un concetto universale di gioco linguistico. Poiché il ‘gioco’ si fonda su regole¹⁵⁴ semantiche e sintattiche che sono stabilite e condivise da una comunità umana, esso fa parte di una forma di vita, è collegato a un determinato contesto di istituzioni e di comportamenti umani, nel quale vive e si trasforma.

Il soggetto è libero di inventare nuovi termini del linguaggio in un confronto con l'oggetto, ma sempre all'interno di una rete di giochi linguistici, senza la quale l'attività stessa di nominare è priva di senso. Il soggetto, infatti, non è padrone del proprio discorso ma è

¹⁵⁴ Per Wittgenstein non si può seguire una regola da soli: questa, per definizione, deve essere controllata, e il controllo deve essere ‘pubblico’. L'applicazione corretta di una regola dipende dunque dai comportamenti e dal consenso di una comunità linguistica (si tratta di un consenso pratico e non di opinione).

debitore alla comunità linguistica della forma di vita al cui interno i linguaggi acquistano senso.

Il significato corrisponde dunque nella maggior parte dei casi al suo uso all'interno di un determinato contesto.

Partendo dalla lezione fenomenologica di Merleau-Ponty e dalla teoria del linguaggio del secondo Wittgenstein, che rifiuta le posizioni del soggettivismo e attribuisce un ruolo fondamentale al contesto e alla comunità di appartenenza, Taylor sviluppa la sua tesi sulla sfera della significatività.

Questa non è una proprietà del mondo inteso in senso naturalistico, ma nemmeno un epifenomeno della creatività umana. E' *subject-referring* (si riferisce al soggetto), ma non *subject related* (non è ad esso connesso). La sfera delle rilevanze (*imports*) non è un regno arbitrario: il valore determina la nostra risposta in virtù della sua obiettiva eccellenza. «Con le nostre articolazioni noi non creiamo proiezioni, ma ci sforziamo di rimanere fedeli a qualcosa che ci ispira e che ci motiva in maniera persuasiva. Le nostre scelte quindi non istituiscono l'universo dei valori ma lo presuppongono».¹⁵⁵

In questo modo si delinea la formula "ontologia dell'umano", che sintetizza efficacemente le diverse articolazioni del percorso speculativo di Taylor. La vita morale è partecipazione, il 'luogo' intermedio -né solo soggettivo né solo oggettivo- nel quale la persona, attraverso i suoi sforzi espressivi (intesi non solo nell'accezione logico-concettuale), entra in contatto con fonti di valore che la trascendono.

¹⁵⁵ Cfr. C. TAYLOR (2004), *Etica e umanità* (a cura di) Costa P., Vita e Pensiero, Milano; raccolta di saggi tratti dai *Philosophical Papers* e da *Philosophical Arguments*, cit. p. 37.

«In quanto intelligibilità storicamente determinata, l'identità muove sempre da una concreta fusione di orizzonti, e a partire da un tale innesto si attiva come potenziale universalizzante di senso».¹⁵⁶

Le possibilità di autenticità dell'azione morale rimanda alla necessità di assumere la nozione di incomparabilmente superiore, quale spiraglio della trascendenza. Questa tesi contraddice quelle filosofie che ritengono incompatibile la dimensione della trascendenza con l'autonomia dell'agente razionale, costruttore di significati. Il recupero della dimensione dell'autenticità dell'essere e dell'agire, per Taylor, non è mai separabile dalla situazionalità storica come retroterra originario in cui si struttura l'identità.

La successiva riflessione di Taylor si orienta verso il rapporto tra il soggetto morale e l'eredità della modernità. Egli riprende il concetto di cultura dell'epistemologia strutturale secondo cui la cultura è un sistema di segni e simboli di cui il linguaggio è un'esperienza paradigmatica. Non vi è un solo modello culturale, ma una pluralità. Il punto di partenza di Taylor è la critica alla cultura illuminista, che vuole un'interpretazione a-culturale della modernità. Più precisamente, cerca di omogeneizzare la modernità sul modello occidentale che si fonda su: rivoluzione scientifica, secolarizzazione, crisi della metafisica, individualismo.

L'interpretazione della modernità proposta da Charles Taylor si fonda su precise convinzioni antropologiche, dal momento che, nella sua visione, piano etico e piano antropologico si intersecano e si combinano costantemente. La riflessione etica non è separabile da un'indagine sulla natura dell'uomo. Le condizioni di possibilità dell'esperienza umana vengono ricercate attraverso l'uso di

¹⁵⁶ Cfr. C. TAYLOR, *Ibidem*, cit. p. 41.

argomentazioni trascendentali. Taylor espone le caratteristiche di questa tecnica dimostrativa attraverso l'esame della filosofia kantiana, del pensiero di Hegel e delle riflessioni di Merleau-Ponty. Questi contributi confluiscono in una spiegazione del comportamento di tipo teleologico, reinterpretato in chiave empirica. «Le azioni sono in un certo senso abitate dalle intenzioni che le guidano, perciò azioni e intenzioni sono ontologicamente inseparabili».¹⁵⁷

La tensione fra azione e intenzione spinge l'uomo verso un fine. Partendo da posizioni neoaristoteliche, il filosofo canadese si propone di individuare una nozione di razionalità alternativa rispetto a quella scientifica, e specificamente rivolta alle scienze umane e sociali. In contrapposizione al dominante modello weberiano di una comprensione "scientifico-avalutativa" dell'agire umano, Taylor tenta di individuare differenti paradigmi di razionalità e, al tempo stesso, di legittimare una nozione di razionalità "valutativa e orientativa" dell'agire umano, sia sul piano etico sia su quello politico. Partendo da questi presupposti, Taylor interpreta l'agire come una capacità radicata nel nostro corpo che chiama in causa le nostre intenzioni. Per questa via, arriva a delineare i tratti della "miglior spiegazione" dell'esperienza umana: quell'interpretazione del nostro vissuto che tiene conto delle condizioni trascendentali di tale esistenza - rivelate dall'osservazione fenomenologica-, cioè della sua riconducibilità alla presenza di un'idea di bene, ad un orizzonte condiviso e ad una collettività che dialoga. Secondo Taylor, il legame originario tra uomo e bene si articola in maniera differente all'interno delle diverse culture,

¹⁵⁷ Cfr. C. TAYLOR, *Ivi*, cit., p. 76.

attraverso visioni di valori morali condivisi e attraverso interpretazione etiche tematizzate.

3.2. Taylor interprete di Hegel

Indubbiamente, tra i riferimenti culturali dei comunitaristi, e di Taylor in particolare, Hegel occupa uno spazio significativo.

A partire dagli anni '30-'40 del XX secolo, si assiste a una fioritura di scritti nei quali l'esegesi del pensiero hegeliano viene condotta accentuando l'importanza del momento del riconoscimento, secondo una prospettiva comunitaria. Uno dei primi interpreti di Hegel ad aver accordato un ruolo centrale nella filosofia pratica hegeliana al tema del riconoscimento fu Alexandre Kojève (1908-1968). Prima di lui non si era prestata particolare attenzione ad alcune pagine dedicate a questo argomento nella *Fenomenologia dello spirito*, opera che rappresenta l'apice degli scritti del periodo jenesse.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Prima di Kojève (Cfr. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur La phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947), né in Francia né in Germania né in altri Paesi, il tema del riconoscimento aveva trovato spazio negli studi su Hegel. Lo stesso Lukàcs (1889-1971) aveva considerato la nozione di alienazione, e non quella di riconoscimento, il concetto-chiave della *Fenomenologia*, mentre gli interpreti di Hegel che si interessavano soprattutto alla sua filosofia della religione considerarono centrale la nozione di 'dialogo'. Sugli studiosi del pensiero hegeliano che si sono occupati dell'argomento dopo Kojève, si vedano: J. HYPPOLITE, *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano, 1965 (nonché il testo citato nella nota successiva) e E. DE NEGRI (1943), *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1969.

«[In Hegel] per essere autentica l'azione dell'individualità umana deve essere riconosciuta»¹⁵⁹, afferma Jean Hyppolite, un altro noto interprete di Hegel.

Quello del riconoscimento è un tema centrale nella filosofia pratica contemporanea. Se ne sono occupati filosofi di differente orientamento, secondo differenti prospettive: Habermas, Honneth e Taylor, solo per citare i più noti.

Secondo la linea di ricezione e di esegesi diffusasi nella prima metà del sec. XX, la *Fenomenologia dello Spirito* viene interpretata come una soluzione al contrasto, caratterizzante la complessità moderna, tra affermazione dell'individualità e affermazione dell'intero; come un modello filosofico di relazione tra gli individui e l'intero, ed esprime innanzitutto il ritmo del percorso storico di questa relazione: dal mondo greco dell'armonia fra individuo e comunità, alla libertà assoluta della Rivoluzione francese, tradotta in filosofia da Kant e sviluppata dall'idealismo tedesco. Si tratta, perciò, del percorso di formazione del soggetto moderno: La soggettività individuale emerge in questo lento processo, e, da un punto di vista filosofico, arriva a costituirsi come risultato nella piena conciliazione tra piano dell'Universalità e piano della Particolarità. Con la nascita del soggetto moderno si giunge al superamento della scissione tra sostanza comune e singolarità degli individui, che si presenta nel mondo romano imperiale, e che si svilupperà nel mondo cristiano e nel mondo moderno.

Per Hegel l'individuo era la 'mera esistenza individuale', era l'accidente, l'arbitrio soggettivo, che quando tendeva ad affermarsi

¹⁵⁹ Cfr. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Éditions Montaigne, Paris, 1946; trad. it.: *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel* (a cura di) V. Cicero, Bompiani, Milano 2004, cit., p. 607.

nella sua indipendenza altro non era che il male: un tentativo inconsistente, destinato, nella sua fatuità, al fallimento. Il concetto hegeliano dell'individuo corrisponde al momento dell'utile, del piacere, delle particolari inclinazioni, delle passioni; quel momento che non oltrepassa la sfera della natura. La filosofia, la religione e l'arte si potevano realizzare nell'uomo solo in quanto questa individualità era negata, cioè dialetticamente vinta ed annullata.

Taylor, che al filosofo di Stoccarda ha dedicato un ampio saggio,¹⁶⁰ ha recepito la teoria hegeliana del riconoscimento nel senso di una delle condizioni essenziali per la realizzazione del sé, dell'autenticità, dell'identità, sia all'interno del gruppo sia fra gruppi differenti. Il filosofo canadese si muove, come si è visto, tra il riconoscimento dell'uguaglianza universale dei soggetti morali e delle persone giuridiche da un lato, e quello della loro identità insostituibile e irrinunciabile, che si costruisce attraverso la lotta e il dialogo con altri sé significativi, dall'altro. La prima forma di riconoscimento è resa possibile da un politica universalistica, la seconda esige una politica della differenza.

Taylor afferma che per Hegel, il pieno sviluppo umano è possibile solo nella misura in cui si è riconosciuti: nella celebre dialettica servo-padrone, ogni coscienza cerca riconoscimento in un'altra.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cfr. C. TAYLOR (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it.: *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna, 1984.

¹⁶¹ E questo per Hegel non è un segno di scarsa virtù. Tuttavia, come sottolinea l'autore di *Radici dell'Io*, la concezione ordinaria gerarchica dell'onore ha il suo grande limite nel non saper rispondere al bisogno primario che spinge gli uomini a cercare un riconoscimento. Infatti, i perdenti nella lotta per l'onore restano senza un riconoscimento, ma anche i vincitori sono frustrati, sia pure in modo più sottile, perché sono riconosciuti dai perdenti, il cui riconoscimento non ha un vero valore, in quanto i perdenti non sono più soggetti liberi autosufficienti, allo stesso livello dei vincitori.

La lotta per il riconoscimento può risolversi in modo soddisfacente solo attraverso un regime di riconoscimento reciproco fra uguali. Hegel, sulla scia di Rousseau, lo individua in una società con uno scopo comune, una società in cui ci siano «un 'noi' che è un 'io' che è un 'noi'»

La tensione, nella filosofia pratica hegeliana, fra diritti individuali e diritti della comunità è particolarmente presente nel dibattito filosofico odierno. La prospettiva comunitarista, e di Taylor in particolare, vede nel soggetto, da un lato il prodotto della comunità a cui appartiene (il suo modo d'essere è ispirato e determinato dai costumi e dalle norme che in essa vigono), dall'altra il portatore di un'irriducibilità ineludibile

La tesi della circolarità tra comunità e azione partecipativa dei suoi membri, portatori di diritti individuali che la comunità deve tutelare, nonché la questione dell'identità dell'una e degli altri, considerati non come soggetti statici, ma come entità in continuo divenire (riconoscimento e reciprocità, conflittualità e sopraffazione sono le possibili conseguenze di questa alternativa) costituisce uno degli aspetti che caratterizzano nel suo fondamento la concezione etico-politica hegeliana.

In *Lineamenti di filosofia del diritto*, il sé solitario, separato dalla pluralità degli altri, viene rappresentato come privo di forza e di realtà. Lasciato in balia della dipendenza dai bisogni elementari e del caso, vive in una condizione di sostanziale assenza di libertà.

Le degenerazioni a cui è esposto l'individuo in una simile condizione possono essere arginate solo dal passaggio a un ordine in cui le tendenze autonomistiche dei singoli vengano convertite in forma di collaborazione e subordinate al raggiungimento di un obiettivo comune. Questo è possibile solo all'interno di un contesto

organico, caratterizzato teleologicamente, in cui i singoli tutelano la propria particolarità, collaborando a un'opera comune.¹⁶²

Un siffatto contesto coniuga l'esigenza di conservare e tutelare la singolarità della persona, attraverso il diritto di promuoverne il benessere, con la necessità di impedire che le particolarità agenti diano luogo a un processo centrifugo incontrollabile.

In questo modo vengono garantiti il diritto della sostanzialità etica e il diritto degli individui alla loro particolarità.

Nel riconoscimento reciproco del diritto della sostanza etica e dei singoli, entrambe le parti costituiscono per l'altra "il più serio destino". I singoli antepongono, senza un assoggettamento passivo, il proprio arbitrio e l'interesse personale alla realizzazione del bene comune.

In una comunità in cui l'interesse generale è curato tanto quanto quello dei singoli, si realizza un riconoscimento reciproco tra istituzioni e individui. Le une valgono in quanto accettate dagli altri, i quali, sentendosi rappresentati e tenuti in considerazione, rispondono con un atteggiamento di fiducia.

«Il *modo di sentire* degli individui è il sapere della sostanza e dell'identità dei loro interessi con la totalità; ed il fatto che gli altri singoli sappiano gli uni degli altri e siano effettivi solo in questa identità, è *la fiducia*, il vero modo di sentire etico».¹⁶³

Per quanto lo stesso Taylor riconosca che il sistema filosofico hegeliano possa essere superato, considera sempre attuale la lezione

¹⁶² Cfr. G. W. F. HEGEL (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto* (a cura di Cicero V., Milano, Bompiani, 2006, cit. p. 260: «[Il principio degli stati moderni] ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo autonomo della particolarità personale, e in pari tempo di ricondurre esso nell'unità sostanziale e così di mantener questa in esso medesimo».

¹⁶³ *Ibidem*, cit., p. 515.

etica e politica hegeliana contenuta in questo messaggio, che unisce il singolo e la comunità cui questi appartiene in un “agire sostanziale”.

Senza sottovalutare l’incisività di altre forme ispiratrici, Taylor deve sicuramente a Hegel la sua teoria sulla politica del riconoscimento.

Le nozioni di dimensione “incarnata” dell’agire, di soggettività situata, di spazio di progettualità dell’individuo all’interno dell’*ethos* comunitario, costitutive delle filosofie della comunità, rinviano anch’esse alla filosofia pratica hegeliana.

Non va dimenticata l’analisi per certi versi profetica che Hegel fece dei pericoli dell’egualitarismo radicale dell’individualismo liberale, e di quelli derivanti dall’omogeneizzazione e dallo scollamento degli individui dalla comunità, ereditata e condivisa da Taylor e da tutti i comunitaristi.

La filosofia hegeliana segna una tappa importante nella genesi dell’idea moderna di libertà¹⁶⁴: Hegel contribuì a sviluppare il concetto di libertà come totale autoproduzione, che però nella sua filosofia poteva essere attribuita solo allo spirito assoluto, e al tempo stesso fu uno dei critici più severi di questa nozione, di cui evidenziò la vacuità e la potenziale carica distruttiva.

Nella visione hegeliana, lo Stato -che è una sorta di famiglia in grande nella quale l’*ethos* di un popolo esprime consapevolmente se stesso- implica lo sforzo di far confluire i particolarismi della società civile verso il bene collettivo. Questa concezione etica dello stato, considerato come l’incarnazione della moralità sociale e del bene comune, si distingue nettamente dal modello politico elaborato da

¹⁶⁴ La libertà consiste per Hegel nella capacità di permanere-presso-di-sé nell’assoluto-esser-altro.

Locke, Kant, Humboldt, la cui teoria liberale configura lo stato come strumento volto a garantire la sicurezza e i diritti degli individui.

Dal punto di vista di Hegel, una teoria di questo tipo comporta una confusione fra società civile e stato, ovvero una sorta di riduzione dello stato a semplice tutore dei particolarismi della società civile.¹⁶⁵

A una simile astrazione¹⁶⁶ egli contrappone la teoria secondo cui la sovranità dello stato deriva dallo stato stesso, il quale ha in sé, e non al di fuori, la propria ragion d'essere e il proprio scopo: il che equivale a dire che lo stato non è fondato sugli individui, ma sull'idea di stato, ossia sul concetto di bene comune.

La polemica antiliberalista di Hegel si fonda sul presupposto teorico della visione 'organicistica' secondo cui non sono tanto gli individui a fondare lo stato quanto lo stato a fondare gli individui, sia dal punto di vista storico-temporale (lo stato precede cronologicamente gli individui, che nascono già nell'ambito di questo), sia dal punto di vista ideale e valoriale (lo stato è 'superiore' agli individui, esattamente come il tutto è superiore alle parti che lo compongono).

Il popolo (i comunitaristi direbbero 'la comunità') ha per Hegel la netta priorità nei confronti dell'individuo, che trova spazio e senso della sua esistenza nell'adeguazione a quel complesso di valori, costumi etc., che ha ereditato fin dalla nascita. Essere liberi non significa fare ciò che si vuole o interrompere le relazioni con gli altri, che costituiscono un limite, ma al contrario, trovare un più felice

¹⁶⁵ «Se lo stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è il fine estremo per il quale essi sono nati» (*Ibidem*, cit., p. 582).

¹⁶⁶ Hegel criticava il formalismo della teoria morale di Kant, considerandola in modo analogo vuota e astratta.

equilibrio, che consiste precisamente nel proporsi fini non individuali, ma universali, in cui vi sia una piena coincidenza con la volontà altrui.

La coincidenza tra il singolo, che rappresenta la concretezza, e l'universalità, che rappresenta l'astratto, ha luogo nel popolo (nella comunità), dimensione concreta più di ogni altra.¹⁶⁷

3.3. Oltre il Comunitarismo: Taylor sulla scia della tradizione liberale di Alexis de Tocqueville e Isaiah Berlin?

Già nel 1979, in un testo poco conosciuto in Italia, Larry Siedentop¹⁶⁸ aveva messo in evidenza come il liberalismo fosse un movimento piuttosto ricco e complesso, e quanto la contrapposizione fra 'liberalismo' e 'socialismo' impoverisse il dibattito sul pensiero politico moderno. Siedentop sosteneva, in particolare, che si tratta di una contrapposizione piuttosto semplicistica e fuorviante, dal momento che molti argomenti e temi solitamente 'assegnati' alla tradizione socialista sono stati 'introdotti' da pensatori liberali, e solo in un secondo tempo 'adottati' da autori socialisti.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Afferma Hegel: «Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo spirito giunge alla piena conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé, e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono nazioni, e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi sono distinti, allo stesso modo lo sono anche i popoli. Ognuno ha il suo principio proprio, a cui tende come suo fine, raggiunto il quale non ha più nulla da fare nel mondo [...] La sua [dello spirito di un popolo] attività consiste nel tradursi in un mondo esistente, che sussista anche nello spazio. La sua religione, il suo culto, i suoi usi e costumi, l'arte, le costituzioni, le leggi politiche, tutto il complesso delle sue istituzioni, i suoi eventi, le sue azioni: questa è la sua opera -questo è quel popolo. Ogni popolo ha questo sentimento. L'individuo trova di conseguenza dinanzi a sé l'essere del popolo come un mondo già pronto e saldo, che egli deve assimilare. Egli deve appropriarsi di questa realtà sostanziale, affinché divenga suo carattere e capacità, affinché egli stesso sia qualche cosa. L'opera esiste, e gli individui debbono adeguarsi ad essa, farsi conformi ad essa» (Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* (a cura di) G. Calogero-C.Fatta, I, La Nuova Italia, Firenze, 1973-1975, 4 voll., cit., p. 54-60).

¹⁶⁸ Cfr. L. SIEDENTOP, *Two Liberal Traditions*, from Alan Ryan ed., in *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford : Oxford University Press, 1979, pp. 153-174).

¹⁶⁹ Secondo la visione comune, Liberalismo e Socialismo danno la priorità a concetti differenti: il Liberalismo alla libertà, il Socialismo all'uguaglianza. Ma questo -dice Siedentop- significa dimenticare che il Liberalismo ha fondato se stesso sul concetto di uguaglianza 'naturale', e che il

La visione distorta del Liberalismo deriverebbe dal fatto che si tende a prendere in considerazione quasi esclusivamente la tradizione liberale inglese (Locke, Hume e J. S. Mill), trascurando quella francese (Condillac, Rousseau, de Bonald, de Maistre, M.me de Stael, Constant, Guizot, Tocqueville).

La maggior parte delle critiche rivolte al Liberalismo, infatti, hanno un senso se queste vengono applicate al Liberalismo inglese.¹⁷⁰

La filosofia empirica non offre una spiegazione soddisfacente della natura dell'azione del governo della regola; non spiega il ruolo delle norme sociali nell'influenzare le intenzioni individuali e nel rendere possibile l'azione; non approfondisce la dipendenza del concetto di 'sé' dal contesto sociale.

Rousseau fu uno dei primi, secondo Siedentop, a evidenziare questa debolezza intrinseca del liberalismo inglese, e cercò di porvi rimedio con alterni successi.

I liberali francesi del XIX secolo, forti della lezione di Rousseau, invece di confrontarsi con il problema della verifica e dell'induzione,¹⁷¹ dimostrarono un vivo interesse per il processo di socializzazione. Invece di considerare la storia in termini di progresso

suo impegno a favore della libertà parte da lì. «The presumption in favour of equal treatment, built into the framework of ideas of Contract Theory, meant that no man had a moral obligation to obey another as such – that is, the right to command and the duty to obey were no longer written into hereditary social roles as in a caste society» (*Ibidem*, p. 153).

¹⁷⁰ Tali critiche possono essere riassunte in tre punti: 1) si accusa il Liberalismo di incoraggiare una concezione 'impoverita' della persona, che svisciva la dimensione sociale dell'uomo, non tenendo conto dell'importanza del processo di socializzazione e dell'influenza delle condizioni sociali sull'agente; 2) il Liberalismo si sottrae al duro lavoro di comprensione su come i mutamenti nelle relazioni sociali e negli atteggiamenti rifletta o derivi dai cambiamenti "in the mode of production"; 3) la terza critica attribuisce al liberalismo una concezione limitata, insufficiente di libertà o emancipazione: «Here the argument is that in its concern to define criteria which will create and protect a sphere of private action (and *ipso facto* limit the sphere of legitimate state action), liberalism fails to appreciate the moralising role of political participation – that it fails to understand the fulfilment which the performance of civic duty brings» (*Ibidem*, p. 154).

¹⁷¹ «Instead of being philosophers of mind, they tended to be historians or jurists»: invece di essere filosofi della mente, tentarono di essere storici e giuristi (Cfr. L. SIEDENTOP, *Two Liberal Traditions*, cit., p. 156, trad. mia).

della scienza, si interessarono alle forme di cambiamento dei diritti della proprietà, alle classi sociali che avevano creato tali diritti, e al conflitto tra le classi.

Mentre i primi liberali partivano dal problema della conoscenza individuale in relazione ai diritti e agli interessi dell'individuo, i liberali francesi degli inizi del XIX secolo muovevano dall'interesse verso il processo di socializzazione in relazione alle diverse tipologie di organizzazione sociale, per definire e comprendere i diversi tipi di società, e mettere in relazione particolari versioni di concetti politici con differenti strutture sociali.¹⁷²

La tradizione francese prende in considerazione problematiche che quella inglese aveva ignorato. Non solo: per i liberali francesi la teoria politica è fondata su una teoria del cambiamento sociale, e non sull'assunzione di una natura umana immutabile ed essenziale, né su 'contenuti della mente umana'.

Siedentop considera i *Doctrinaires* (Royer-Collard, Barante, Guizot, Tocqueville) i capostipiti dell'approccio sociologico alla teoria politica: furono i primi a distinguere fra la legge come comando che deriva dal potere pubblico e le altre regole sociali. Inoltre, hanno formulato una distinzione tra istituzioni politiche e struttura sociale, e hanno sviluppato i criteri per applicarne il concetto (distribuzione della proprietà, educazione e mobilità sociale).

Taylor può essere ascritto a questa tradizione, che non è certamente quella di Rawls e Dworkin. Non a caso il filosofo canadese considera Rousseau, per quanto non ne condivida il modello di dignità del cittadino,¹⁷³ «uno dei progenitori del discorso sul e del

¹⁷² Si veda per esempio: B. CONSTANT, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816.

¹⁷³ Per Rousseau, infatti, un'organizzazione politica libera si fonda sulla rigorosa esclusione di qualsiasi differenziazione dei ruoli. Libertà (o non dominio), assenza di ruoli differenziati e una

riconoscimento [...], poiché è il primo filosofo a riflettere seriamente sull'importanza dell'uguale rispetto e, anzi, lo ritiene indispensabile per la libertà».¹⁷⁴

La riflessione etico-politica di Charles Taylor può essere analizzata secondo una prospettiva più ampia rispetto a quella cui di solito viene associata, cioè il dibattito *Liberals-Communitarians*. La filosofia dell'azione, il tema della soggettività e del rapporto tra individuo e società - attraverso la complessa dialettica libertà-differenziazione - si fondono alle origini del pensiero del filosofo canadese per scaturire, da un lato, nella critica alla tradizione utilitaristica, dall'altro, nell'articolazione di un nuovo linguaggio etico che inviti l'individuo a ripensare in termini intersoggettivi il proprio rapporto con la comunità.

Ormai la tesi della circolarità tra comunità e azione partecipativa dei suoi membri, portatori di diritti individuali che la comunità deve tutelare, nonché la questione dell'identità dell'una e degli altri, considerati non come soggetti statici, ma come entità in continuo divenire, è presente in tutti i sostenitori del comunitarismo, le cui ragioni si sono venute ad affiancare a quelle dei teorici dei diritti individuali.

Ed è per questo che oggi si preferisce parlare di affiancamento e non di contrapposizione; perché, a parte significative differenze, liberali e comunitaristi presentano più di qualche elemento in comune, per esempio l'eguale considerazione e rispetto dovuti al singolo individuo, in quanto portatore di diritti fondamentali.

stretta unità d'intenti sono inseparabili, sono, secondo Rousseau, inseparabili (Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*)

¹⁷⁴ Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*; trad. it., cit., p.31.

Alcuni elementi della prospettiva tayloriana, ad esempio, sembrano presentare diverse analogie con le teorie di autori liberali: in particolare, si cerca qui di evidenziare le consonanze fra Taylor e Tocqueville, fra Taylor e Berlin.

Il bersaglio polemico di Taylor è la cosiddetta ‘cultura del narcisismo’. La modernità doveva liberare l’individuo dall’autorità esterna. In realtà, ha determinato la caduta nel soggettivismo, che a sua volta ha portato alla diffusione di una mentalità che fa dell’auto-realizzazione il principale valore della vita.

Già Tocqueville intuì che la società moderna comportava il rischio di una estremizzazione dell’individualismo, da cui deriverebbe un’aspirazione della competizione per l’accesso alle posizioni più remunerative e prestigiose.

L’atomismo dell’individuo moderno, rinchiuso e assorbito in se stesso, viene descritto mirabilmente in un passo de *La democrazia in America*:

«[...] vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, agli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire che non ha più patria».¹⁷⁵

¹⁷⁵ Cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (2 voll.) 1835-1840; trad. it.: *La democrazia in America*, Mondadori, Milano, 2009, cit. p. 812. Tocqueville non fu affatto un acritico ammiratore della società americana. Anticipando una riflessione che maturerà soprattutto in Hannah Arendt, formulò ciò che Raymond Boudon definisce il suo «teorema fondamentale»: e cioè che il pubblico di individui separati e distanti «tende a lasciare il campo perfettamente libero agli effetti perversi generati dalle buone intenzioni dello Stato». In *La democrazia in America* viene proposto un modello di libertà che non è garantito da un insieme astratto di regole e di procedure -

La società democratica, secondo Tocqueville, è una società individualistica nella quale ognuno, con la sua famiglia, tende a isolarsi dagli altri. L'individualismo è cosa diversa rispetto all'egoismo. Se l'egoismo è un vizio antico quanto il mondo, l'individualismo atomistico è un fenomeno relativamente recente di origine democratica, e minaccia di diffondersi e crescere man mano che le condizioni di vita si eguagliano. «L'egoismo è un amore appassionato e sfrenato per se stessi, che porta l'uomo a riferire tutto soltanto a se stesso, e a preferire sé a tutto. L'individualismo è un sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a se stessa [...] a cittadini del genere non c'è bisogno di strappare i diritti che posseggono: essi stessi se li lasciano volentieri sfuggire. L'esercizio dei doveri politici appare loro un noioso contrattempo che li distoglie dalle loro occupazioni».¹⁷⁶

L'individuo moderno si riduce a un edonistico *homo democraticus*, spinto dall'uguaglianza delle condizioni a una irrefrenabile passione

come vorrebbe un certo liberalismo-, ma dalla presenza di un popolo educato e responsabilizzato; dunque da persone capaci di superare i rischi dell'individualismo democratico attraverso due pratiche caratteristiche dell'America descritta da Tocqueville: 1) innanzitutto, la partecipazione associativa; queste associazioni, essenziali per superare l'innata divisione degli individui all'interno della democrazia e per difenderli contro la centralizzazione del potere, combattevano simultaneamente i due mali dell'individualismo e del dispotismo democratico 2) in secondo luogo, la religione -che non doveva e non poteva essere semplicemente un fatto privato, pur nella rigorosa separazione dallo Stato- può, agli occhi del laico Tocqueville, formare uomini moralmente liberi, capaci di contrastare e superare i mali connessi all'egualitarismo democratico e alla materialistica riduzione della vita a ricerca del benessere. Essa pertanto è una necessità civile e sociale per il mantenimento della libertà.

¹⁷⁶ (*Ibidem*, p. 589) Secondo Tocqueville, l'uguaglianza delle società democratiche, che pure porta grandi vantaggi nel mondo, asseconda e aumenta la disposizione di ciascuno a identificarsi con la massa. La fede nell'opinione pubblica (comune) diventa come una specie di religione, di cui la maggioranza sarà il profeta; il conformismo che ne deriva annienta l'autonomia dello spirito e isterilisce la creatività dell'intelligenza

per la ricchezza e il benessere, e caratterizzato dal disimpegno e dal disinteresse per il bene comune. «Quella stessa uguaglianza - spiega Tocqueville - che consente a ogni cittadino di concepire grandi speranze, rende tutti i cittadini individualmente deboli. Permette ai loro desideri di espandersi, ma al contempo limita da ogni parte le loro forze». Contro la statolatria stranamente questa società individualistica presenta alcune caratteristiche comuni con l'isolamento proprio delle società dispotiche, poiché il dispotismo tende a isolare gli individui gli uni dagli altri. Lo Stato, non soltanto diventa imprenditore, educatore, assistente sociale, ma definisce anche le idee e i valori che danno sostanza a quelle pratiche (specialmente quella educativa). Il 'dispotismo' che minaccia i popoli democratici «non assomiglierà a nessuno di quelli che l'hanno preceduto nel mondo [...], sarebbe più esteso e più mite, e avvilirebbe gli uomini senza tormentarli [...] Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia».¹⁷⁷ E ancora: «Il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue».¹⁷⁸

Un altro paradosso della democrazia (e della società liberale) sembra risiedere nel fatto che, se da una parte questa difende i diritti di ciascuno e le libertà civili e politiche -introdotte per la prima volta nella loro universalità nel mondo moderno-, dall'altra ha in se stessa

¹⁷⁷ *Ibidem*, cit., pp. 811-812.

¹⁷⁸ *Ibidem*, cit., p. 813.

tendenze profonde che rischiano di portare all'annientamento di quei diritti e di quelle libertà.

La democrazia e l'America, la religione e lo Stato, le comunità e la libertà, sono i temi di stretta attualità sintetizzati ne *La democrazia in America* e ne *L'antico regime e la rivoluzione*.

La democrazia partecipativa viene presentata come un efficace antidoto contro l'accentramento politico-amministrativo, che annienta i corpi intermedi e sopprime l'autonomia delle comunità, e contro l'individualismo atomistico, che rappresenta, come si è visto, l'aspetto più insidioso delle società democratiche. Afferma Tocqueville: «Dare una vita politica a ogni singola parte del territorio [...] permette di moltiplicare all'infinito le occasioni dei cittadini di agire insieme, in modo da far sentire costantemente la loro reciproca dipendenza».¹⁷⁹

È a Tocqueville che si ispira Taylor, ma, mentre Tocqueville identifica la minaccia che incombe sui popoli democratici con una forma di dispotismo morbido, secondo Taylor, i rischi che comporta il processo democratico sono sostanzialmente centralizzazione e divisione: un diffuso sentimento di alienazione urbana nelle grandi società centralizzate e burocratiche, e le fratture che si creano all'interno della comunità politica.

«Il pericolo non è un effettivo controllo dispotico, ma quello che ho definito *frammentazione*, una popolazione, cioè, sempre meno capace di individuare e coltivare finalità comuni».¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Ibidem*, cit., p. 815.

¹⁸⁰ Cfr. C. TAYLOR (1991) *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, Ontario (Republished as *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1991); trad. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999; ETZIONI, A. (1995), *New Communitarian Thing. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, The University Press of Virginia; trad. it.: *Nuovi Comunitari. Persone, virtù e bene commune*, Arianna Editrice, Bologna, 1998, cit., p. 145.

La frammentazione cresce con l'atomismo¹⁸¹, quando le persone si sentono sempre meno legate ai loro concittadini nei progetti e nella solidarietà.

Un certo individualismo liberale ha smarrito il senso della concezione di comunità e quindi dei valori morali insiti nella tradizione storica di ogni specifica comunità. Il prossimo diventa l'altro con il quale non è possibile la comunicazione; nella quale l'autentica, spontanea socialità viene meno.

Ciò che Taylor e i comunitaristi in generale condannano è la degenerazione dell'individualismo liberale.¹⁸²

Un altro filosofo la cui prospettiva trae ispirazione dalla tradizione liberale francese, e che presenta alcune analogie con la visione di Taylor, è Isaiah Berlin.¹⁸³

¹⁸¹ Taylor definisce l'atomismo politico come «ciò che caratterizza le dottrine della teoria del contratto sociale, che ebbero origine nel XVII secolo, e anche le dottrine successive che potrebbero non aver fatto uso del concetto di contratto sociale ma che hanno ereditato una visione della società, in un certo senso costituita da individui per il perseguimento di fini che erano principalmente individuali. Certe forme di utilitarismo ne sono in tal senso il risultato. Il termine viene applicato anche a dottrine contemporanee che si rifanno alla teoria del contratto sociale, o che tentano in qualche modo di difendere la priorità dell'individuo e dei suoi diritti rispetto alla società, o che presentano una visione puramente strumentale della società» (*which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfilment of ends which were primarily individual. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense, the term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society, or which present a purely instrumental view of society*). Cfr.: *Atomism*, in C. TAYLOR *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, cit., p. 187 [traduzione mia].

¹⁸² Alla visione di Locke, fondata, secondo il filosofo canadese, più o meno esplicitamente su una condizione atomistica della natura umana, che in quanto tale, implica l'autosufficienza morale per la quale è concepibile che l'uomo raggiunga il bene da solo, viene contrapposta l'idea aristotelica di uomo come "animale sociale" e rivendicata l'ipotesi di dipendenza dell'individuo dal contesto di appartenenza, e l'esistenza di precondizioni socio-culturali per lo sviluppo dell'autonomia individuale. E' una concezione sociale, secondo la quale una condizione costitutiva della natura umana -quella di ricercare il bene- è legata all'essere in società e imprescindibile da essa.

La dissoluzione dei legami sociali, lo sradicamento delle identità collettive che hanno privato l'individuo di riferimenti e ancoraggi essenziali, la crescita degli egoismi e della competizione, caratteristici di un'epoca in cui il benessere economico non sembra conferire senso all'esistenza, hanno determinato una molteplicità di frammenti di sistemi etici e una pluralità disarmonica di principi morali, privi di quella struttura basilare, dalla quale derivavano la loro intellegibilità e autorità.

Berlin, che è considerato uno dei maggiori esponenti del Liberalismo del XX secolo, considera il pluralismo come il fondamento dei valori liberali intesi nel loro senso più classico. Egli traccia una netta distinzione tra *monisti*, cioè i filosofi che ergono a guida della loro vita un singolo principio dell'agire dell'uomo e della sua storia (per esempio, i neutralisti hanno una visione unificata della giustizia), e *pluralisti*, cioè i filosofi che credono nella molteplicità di visioni, ugualmente valide se pur a volte reciprocamente incompatibili, sul come vivere e si rifiutano di imporre una immagine onnicomprensiva della realtà.¹⁸⁴

I valori sono complessi, i beni incommensurabili: tutti i principi possono essere negoziati, discussi. Non è possibile formulare una teoria netta, fedele, ad esempio, al valore della giustizia. Non si potrà mai arrivare a una teoria filosofica definitiva concernente i valori.

Va da sé che questa visione del mondo implica il riconoscimento che non esiste una verità universalmente valida, o meglio, che la verità non ha un'espressione unica e univoca.

Per Berlin, i valori sono creazioni dell'uomo e non elementi costitutivi della sua natura, da scoprire; tuttavia -egli sostiene- la natura umana è tale che alcuni valori lo sono in tutte le culture (*pluralismo oggettivo*).

¹⁸³ Negli anni '50, Taylor conseguì il dottorato di ricerca a Oxford proprio sotto la guida di Berlin. Si può ragionevolmente pensare che questi abbia influito non poco sulla formazione del giovane Taylor.

¹⁸⁴ Cfr. I. BERLIN (1958), *Two Concepts of Liberty*, in I. Berlin (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford : Oxford University Press.

Berlin fu anche un attento studioso e interprete del pensiero di G. Vico, al quale dedicò diversi scritti [I. BERLIN, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (1976); *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, introduzione e traduzione di Antonio Verri, Armando ("Filosofia e problemi d'oggi" n. 70), Roma 1978; *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, introduzione e traduzione di A. Verri, Armando, Roma 1996 (parziale); *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (2000)].

Ed è proprio per questa ragione che non bisogna confondere il Pluralismo con il Relativismo;¹⁸⁵ perché se è vero che esiste una pluralità di valori, così come esiste una pluralità di ideali, di culture e di temperamenti, è anche vero che alcuni di questi valori sono

¹⁸⁵ *If I am a man or a woman with sufficient imagination (and this I do need), I can enter into a value system which is not my own, but which is nevertheless something I can conceive of men pursuing while remaining human, while remaining creatures with whom I can communicate, with whom I have some common values -- for all human beings must have some common values or they cease to be human, and also some different values else they cease to differ, as in fact they do. That is why pluralism is not relativism -- the multiple values are objective, part of the essence of humanity rather than arbitrary creations of men's subjective fancies. Nevertheless, of course, if I pursue one set of values I may detest another, and may think it is damaging to the only form of life that I am able to live or tolerate, for myself and others; in which case I may attack it, I may even -- in extreme cases -- have to go to war against it. But I still recognize it as a human pursuit. I find Nazi values detestable, but I can understand how, given enough misinformation, enough false belief about reality, one could come to believe that they are the only salvation. Of course they have to be fought, by war if need be, but I do not regard the Nazis, as some people do, as literally pathological or insane, only as wickedly wrong, totally misguided about the facts, for example in believing that some beings are subhuman, or that race is central, or that Nordic races alone are truly creative, and so forth. I see how, with enough false education, enough widespread illusion and error, men can, while remaining men, believe this and commit the most unspeakable crimes.*

«Se sono un uomo o una donna con abbastanza immaginazione (e questo è ciò che è necessario), posso entrare in un sistema di valori che non è il mio, ma che è comunque qualcosa che posso concepire che gli uomini perseguano finché restano [esseri] umani, finché restano creature con le quali posso comunicare, con le quali ho alcuni valori comuni - perché tutti gli esseri umani devono avere alcuni valori comuni, o cessano di essere umani, e anche alcuni valori differenti altrimenti cessano di essere diversi, come di fatto succede.

Ecco perché il pluralismo non è relativismo – diversi valori sono oggettivi, parte dell'essenza dell'umanità piuttosto che creazioni arbitrarie di fantasie soggettive degli uomini. Tuttavia, naturalmente, se io perseguo un insieme di valori, posso detestarne un altro, e posso pensare che esso sia dannoso per la sola forma di vita che sono capace di vivere o tollerare, per me e per gli altri; nel qual caso posso attaccarlo, posso persino -in casi estremi- dover andare in guerra contro di esso. Tuttavia continuo a riconoscerlo come un'attività umana. Trovo detestabili i valori nazisti, ma posso capire come, data una certa disinformazione, una certa errata visione della realtà, qualcuno possa arrivare a credere che siano [i Nazisti] la sola salvezza. Naturalmente devono essere combattuti, con la guerra se necessario, ma io non considero i nazisti, come alcuni fanno, qualcosa di patologico o letteralmente folle, semplicemente qualcosa di estremamente sbagliato, totalmente sbagliato nei fatti, ad esempio nel credere che alcuni siano esseri subumani, o che la razza sia fondamentale, o che solo le razze nordiche siano veramente creative, e così via. Capisco come, con una certa educazione sbagliata, che diffonde sufficientemente illusione ed errore, gli uomini possono, pur rimanendo uomini, credere in questo e commettere i crimini più indicibili». (Cfr. I. BERLIN, *Isaiah Berlin on Pluralism*, published in the «New York Review of Books», Vol. XLV, Number 8 (1998), cit., p. 87) [Trad. mia].

oggettivi, sono parte dell'essenza dell'umanità piuttosto che creazioni arbitrarie di fantasie soggettive degli uomini.

Inoltre, secondo Berlin, il numero dei valori che possiamo perseguire senza perdere le sembianze e il carattere di esseri umani è un numero finito.¹⁸⁶

In base alla definizione di 'pluralismo dei valori' con la quale identifica la sua particolare teoria etica, Berlin assume che i valori morali possono essere validi e al tempo stesso inconciliabili, e che quindi possono entrare in conflitto tra loro senza che sia possibile trovare una soluzione se non facendo ricorso a particolari contesti decisionali.

I conflitti di ordine morale sono, afferma, «una intrinseca, irrimediabile parte della vita umana [...] questi contrasti fra valori fanno parte della loro e della nostra essenza».¹⁸⁷

Quando i valori sono in contrasto reciproco, ciò non vuol dire che uno sia più importante dell'altro: «mantenere una promessa può

¹⁸⁶ Cfr. I. BERLIN (1998), p. 88: «I came to the conclusion that there is a plurality of ideals, as there is a plurality of cultures and of temperaments. I am not a relativist; I do not say "I like my coffee with milk and you like it without; I am in favor of kindness and you prefer concentration camps" -- each of us with his own values, which cannot be overcome or integrated. This I believe to be false. But I do believe that there is a plurality of values which men can and do seek, and that these values differ. There is not an infinity of them: the number of human values, of values that I can pursue while maintaining my human semblance, my human character, is finite -- let us say 74, or perhaps 122, or 26, but finite, whatever it may be. And the difference it makes is that if a man pursues one of these values, I, who do not, am able to understand why he pursues it or what it would be like, in his circumstances, for me to be induced to pursue it. Hence the possibility of human understanding. I think these values are objective -- that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. The fact that men are men and women are women and not dogs or cats or tables or chairs is an objective fact; and part of this objective fact is that there are certain values, and only those values, which men, while remaining men, can pursue».

¹⁸⁷ Cfr. I. BERLIN, *Isaiah Berlin on Pluralism*, published in the «New York Review of Books», Vol. XLV, Number 8 (1998), cit. p. 58 [traduzione mia].

essere in contrasto con il perseguimento delle verità; la libertà può non coincidere con la giustizia sociale».¹⁸⁸

È innegabile che queste conclusioni finiscano per contraddire l'assunto in base al quale egli rifiuta di considerare la sua teoria come una filiazione del pensiero relativista. Suo malgrado, anche Berlin come Taylor, non riesce ad affrancarsi da una certa forma di relativismo implicita nella sue tesi. Ma le analogie fra i due filosofi non finiscono qui. Entrambi, ciascuno con esiti differenti, fanno riferimento al cosiddetto 'liberalismo etico' di ascendenza francese,

¹⁸⁸ Cfr. I. BERLIN, *Ibidem*. Per un approfondimento del concetto di 'Pluralismo dei valori', si veda la voce "Value Pluralism", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, on line al seguente indirizzo: <http://plato.stanford.edu/entries/value-pluralism>:

«The word 'pluralism' generally refers to the view that there are many of the things in question (concepts, scientific world views, discourses, viewpoints etc.) The issues arising from there being many differ widely from subject area to subject area. This entry is concerned with moral pluralism—the view that there are many different moral values.

Moral pluralism should be distinguished from political pluralism. Political pluralism, which, like moral pluralism, is often called value pluralism, is a view associated with political liberalism. Political pluralism usually starts with the observation that there are different value systems in use in the world, and there are various positions that arise out of that observation. Political pluralism is concerned with the question of what sort of restrictions governments can put on people's freedom to act according to their value systems. The strongest version of political pluralism claims that all these value systems are equally true (and thus presumably all ought to be tolerated), a weaker view is that these value systems all ought to be tolerated, and probably the most common version of the view is that some of these systems (the reasonable ones) ought to be tolerated. We shall leave political pluralism aside for the purposes of this entry, and concentrate on moral pluralism.

The debate about pluralism in morality is rather different - it is a debate about a structural issue, and does not have implications for whether a theory is relativist, objectivist, or subjectivist. One could be a pluralist and an objectivist or realist, and one could also be a pluralist and a non-realist. The question about whether values are plural or monist is a question about the shape of morality - in particular, about how many values moral theory must deal with.

Moral pluralism is not about different value systems or viewpoints, but about different values. Commonsensically we talk about lots of different values - happiness, liberty, friendship, and so on. The question about pluralism in moral theory is whether these apparently different values are all reducible to one super value, or whether we should think that there really are several distinct values. There are different ways that value might be conceived, but the debate about pluralism should be able to cut across different sorts of moral theory. Traditionally, moral philosophers recognize three different ways of thinking about morality: the consequentialist way, the deontological way, and the virtue ethics way, although there is debate about the cogency of these distinctions».

che ha la sua fonte in Jean Jacques Rousseau. Tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, Constant e Tocqueville, fra gli altri, criticano la particolare formulazione dell'individualismo, ripiegato su stesso, di derivazione giusnaturalistica e contrattualistica. Esso non solo indebolisce la coesione sociale ma, come si è detto, induce paradossalmente l'individuo a sottoporsi alla volontà della maggioranza. Il liberalismo francese, un liberalismo non indifferente alle istanze sociali, ha esercitato una profonda influenza su tutti quei filosofi che, insoddisfatti del modello lockiano, postulano una concezione dell'individualità che non è astratta o asociale, ma sempre radicata storicamente e socialmente.

Taylor, in particolare, accentua la dimensione dell'appartenenza, dell'identità e del riconoscimento. Le sue tesi, perfettibili come tutte le teorie, sono oggetto di discussione, e prestano comprensibilmente il fianco ad alcune perplessità.

Ciò che contribuisce alla diffidenza verso le filosofie che propugnano una maggiore attenzione verso la dimensione sociale dell'individuo è il fatto che, come insegna la storia, le istanze comunitarie si sono trasformate nel lungo periodo in forme di collettivizzazione di matrice dispotico-burocratica, come quelle realizzate nei Paesi dell'ex Unione Sovietica, nelle quali l'individuo veniva totalmente fagocitato. Analogamente, certe politiche nazionalistiche sono degenerare in forme xenofobe, populiste e razziste di totalitarismo (si pensi al nazionalsocialismo, al pangermanesimo e all'antisemitismo). Tuttavia, è indiscutibile che la società individualistica fondata sull'ideale atomistico dell'*homo oeconomicus* sia entrata in crisi. E questo inevitabilmente spinge a una riflessione e a cercare valide alternative. Una di queste consiste nel

cercare stabilità e ancoraggi all'interno di scenari comunitari e di politiche del riconoscimento.

Conclusioni

Il bisogno di riconoscimento non è semplicemente e soltanto una delle forze propulsive alla base dei movimenti nazionalistici e indipendentisti. La difesa delle minoranze etniche e culturali, che oggi si esprime attraverso la cosiddetta politica del multiculturalismo, rinvia alla tesi secondo cui la nostra identità è plasmata in parte dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o dal misconoscimento da parte di altre persone. Un individuo o un gruppo può subire un danno reale se gli altri gli restituiscono una immagine di

sé che lo limita o lo sminuisce. Partendo da queste premesse, Taylor argomenta la sua critica al liberalismo procedurale, ‘cieco’ alle differenze e tendenzialmente omogeneizzante. Tuttavia, il liberalismo nella sua variante non procedurale, «ospitale» verso le differenze, in quanto disposto ad ammettere diritti collettivi e distinzioni finalizzate alla sopravvivenza di certe tradizioni culturali, non solo è appoggiato da Taylor, ma è considerato attuabile in linea di principio, e l’unico in grado di assicurare l’esistenza delle attuali società multiculturali. Contro le tesi di Locke e Hobbes, del primo Rawls e di Dworkin, che hanno trascurato il legame dell’individuo con la comunità e con gli altri “sé significativi”, il filosofo canadese propone una visione più realistica dell’individualità, che tenga conto degli «orizzonti di significato» (termine mutuato da Gadamer), del contesto a suo giudizio imprescindibile di relazioni sociali e dialogiche con gli altri, all’interno delle quali acquisiscono importanza e significato le scelte etiche.

Da quanto scritto, mi sembra chiaro che la politica del riconoscimento di Charles Taylor non mette in discussione i diritti individuali fondamentali, e per questa ragione non può essere assimilata alle visioni, per molti versi discutibili, dei comunitaristi radicali. Anzi, dal momento che le sue teorie lo avvicinano, a mio avviso, alla tradizione liberale francese, il suo appare un tentativo di mediare fra istanze comunitarie e rispetto della libertà dell’individuo, e non una pericolosa e approssimativa affermazione della priorità etica e metafisica della comunità sull’individuo.

Taylor invoca semplicemente una maggiore attenzione e un trattamento differenziato per le minoranze che desiderano sopravvivere, nonché il rispetto dovuto a tutte le culture, che si traduce nel riconoscere e tutelare le ‘società distinte’. Le sue

argomentazioni finalizzate a dimostrare l'ineludibilità del nesso fra identità e riconoscimento, identità e contesto, possono essere discusse, ma risultano piuttosto convincenti. È difficile, se non impossibile, concepire se stessi come qualcosa di astratto, indipendente dal contesto di appartenenza. Tutti inevitabilmente veniamo influenzati dall'ambiente familiare e sociale in cui cresciamo.

Lo stesso Taylor, probabilmente, non sarebbe arrivato alle stesse conclusioni se fosse nato e cresciuto in Europa. In un articolo dal titolo *Interculturalism or multiculturalism?*, pubblicato nel 2012 in «Philosophy & Social Criticism», in cui il filosofo canadese discute della differenza fra il concetto di Multiculturalismo e quello di Interculturalismo o Interculturalità, egli afferma che la distinzione non riguarda tanto una questione di politiche concrete, quanto “la storia che raccontiamo” quando raccontiamo ‘da dove’ veniamo e ‘dove’ stiamo andando. Taylor vi ribadisce la visione di un destino comune, che in una società multiculturale garantisce la convivenza e l'integrazione (che non è assimilazione o appiattimento) fra le diverse culture, ciascuna delle quali, nel rispetto della propria identità, origine e diversità, esige un uguale riconoscimento. Probabilmente i Paesi europei, per ragioni storiche e culturali, sono orientati più verso un modello interculturale, inteso come l'incontro attivo tra soggetti portatori di culture differenti, aperti al dialogo, e disposti a modificare e a farsi modificare. È evidente che un tale modello, a differenza della politica multiculturale, è del tutto compatibile con il processo di globalizzazione.

Taylor è l'indiscusso teorico e difensore delle rivendicazioni identitarie delle minoranze culturali. Per quanto si possa dissentire dalle sue tesi, nel momento in cui si invoca il dialogo fra tradizioni differenti, si deve necessariamente fare i conti con un fatto essenziale:

la dimensione stessa del dialogo implica che i dialoganti vengano ‘riconosciuti’ in quanto tali, che siano considerati tutti con uguale rispetto.

Certamente, trovare una soluzione eticamente accettabile e politicamente praticabile al problema della convivenza fra culture che coltivano una particolare e specifica identità è la grande sfida cui le democrazie contemporanee sono chiamate a rispondere.

Bibliografia

AA.VV., *L'identità in questione. Prospettive filosofiche*, in “Teoria”, XXVI, 2006, 1.

ABBEY, R. (2004), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALLEGRA, A., *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Editrice A.E.V., Roma, 2002.

ANDRONICO, M., MARCONI, D., PENCO C., *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova, 1988.

APEL, K.-O., *Etica della comunicazione*, Jaca Book ed., Milano, 1992

APEL, K.-O., *Comunità e comunicazione*, ed. Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

- ARENDR, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press; trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1991.
- ARISTOTELE, *Politica*, UTET, Torino, 1996
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- BATAILLE, G., *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna, 1970.
- BATAILLE, G., *Nietzsche: il culmine e il possibile*, SE, Milano, 1994.
- BAUMAN, Z., *Voglia di comunità*; trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2003.
- BAYNES, K., *La controversia liberalismo-comunitarismo*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) Ferrara A., Editori Riuniti, Roma, 1992.
- BELARDINELLI, S., *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità morale*, Franco Angeli, Milano, 1996.
- BELLAH, R., *The Good Society*, Random House, New York, 1992.
- BERLIN, I. (1958), *Two Concepts of Liberty*, in I. BERLIN (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- BERLIN, I., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano, 1996.
- BERLIN, I., *Il riccio e la volpe e altri saggi*, Adelphi, Milano, 1998.
- BERLIN, I., *Isaiah Berlin on Pluralism*, published in the «New York Review of Books», Vol. XLV, Number 8 (1998).
- BERLIN, I., *Libertà*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- BLATTBERG, C., *Patriotic Elaborations. Essays in Practical Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2009.
- BLATTBERG, C., *Liberalism after Communitarianism*, London & New York: Routledge, 2011.
- BESUSSI, A., *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori, Napoli, 1996.

- BOBBIO, N., *Liberalismo*, in *Dizionario di filosofia* (a cura di) BRAGHI A., Edizioni di Comunità, Milano 1957.
- BOBBIO, N., *Le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965.
- BODEI, R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- BOUDON, R., *Plurality and Relativism*, in *Beyond Relativism: Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism* (Routledge Studies in Critical Realism), Cynthia Lins Hamlin (a cura di), Taylor&Francis, 2007; trad. it., *Pluralità culturale e relativismo*, in *Multiculturalismo o Comunitarismo?* (a cura di) Caniglia, E., e Spreafico, A., Luiss University Press, Roma, 2003.
- BOUDON, R., *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo*, Ed. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.
- BOUDON, R., *Tocqueville oggi*, Ed. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- BOVERO, M., *Difendersi dalla comunità*, in VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XV.
- BUBER, M., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it., (a cura di) POMA A., Edizioni San Paolo, Cinisello, 1993.
- BUBER, M., *Sentieri in utopia*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1967.
- CACCIATORE, G., *Destini personali per l'individualità post-metafisica*, in «Iride», XVI (2003), n. 39, pp. 385-389.
- CANIGLIA, E., *Politiche della differenza e multiculturalismo*, in BETTIN LATTES G. (a cura di), *Mutamenti in Europa. Lezioni di sociologia*, Monduzzi, Bologna, 2002.
- COLOZZI, I., *Cittadinanza e società postmoderna: è ancora attuale l'idea di bene comune?*, in “Aggiornamenti Sociali”, 1, 1995, pp. 7-18.
- COSTA, P., *A colloquio con Charles Taylor*, in “Annali di studi religiosi”, 1, 2000, pp. 391-427.
- COSTA, P., *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano, 2001.

- CUSINATO, G., *Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità*, in «Acta Philosophica», XXI, 2, 2012.
- DAVIDSON, D. (1974); trad. it., *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in Rosaria Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 1988.
- DE BENOIST, A., *I comunitaristi americani*, in “Trasgressioni”, IX, 2-3, 19, maggio-dicembre.
- DE NEGRI, E. (1943), *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1969.
- DE SIMONE, A.; D'ANDREA, F.; PIRNI A. (2004), *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia.
- DE TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique* (2 voll.) 1835-1840; trad. it.: *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1992.
- DE TOCQUEVILLE, A., *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856); trad. it.: *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1996.
- DE TOCQUEVILLE, A., *Democrazia, libertà e religione: pensieri liberali*. Armando, Roma, 2000.
- DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino, 2002.
- DERRIDA, J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1991.
- DERRIDA, J. (1993), *Spettri di Marx*, Cortina, Milano, 1994.
- DERRIDA, J., *L'ordine della traccia* (Intervista a cura di G. Dalmaso), «Fenomenologia e Società», XXII, 2 (1999), pp. 4-15.
- DERRIDA, J., *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- DERRIDA, J., *Il monolinguisma dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.
- DESCARTES, R., *Lettres sur la morale; Correspondance avec la Princesse Elisabeth, Chanut et la Reine Christine*; trad. it., *Lettere sulla morale*, in CARTESIO, *Opere filosofiche*, Volume Quarto, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 123-261.

- DWORKIN, R. (1978), *Liberalism*, S. Hampshire (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- DWORKIN, R., *Liberal Community*; trad. it., *Comunità liberale*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- DWORKIN, R.; MAFFETTONE, S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- ESPOSITO, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006.
- ESPOSITO, R., *La legge della comunità*, in *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2008.
- ETZIONI, A. (1993), *The Spirit of Community, Rights, Responsibilities and The Communitarian Agenda*, Crown, New York.
- ETZIONI, A. (1995), *New Communitarian Thing. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, The University Press of Virginia; trad. it.: *Nuovi Comunitari. Persone, virtù e bene commune*, Arianna Editrice, Bologna, 1998.
- FANON, F. (1961), *Les damnés de la Terre*, Maspero, Parigi; trad. it., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975.
- FOUCAULT, M., *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- FOUCAULT, M., *Discorso e verità nella Grecia antica* (a cura di) A. Galeotti, Donzelli, Roma, 1996.
- FOUCAULT, M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984* (a cura di) M. Bertani, Einaudi, Torino, 2001.
- FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- FERRARA, A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma, 2000.
- FREEDEN, M., *Understanding Liberalism: Between Ideology and Philosophy*, 51st Political Studies Association Conference, Manchester UK, 2001.
- GADAMER, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode*; trad. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

- GADAMER, H.-G. (1973), estr. da *Kleine Schriften 1*; trad. it., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Genova, 1973.
- GADAMER, H.-G., *L'eredità di Hegel*, Liguori, Napoli, 1988.
- GENCO, M.F., *A. de Tocqueville. Un liberale deluso*, Feltrinelli, Milano, 1969.
- HABERMAS, J., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1980.
- HABERMAS, J., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985
- HABERMAS J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- HABERMAS J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M.; trad. it.: *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- HEGEL, G. W. F., *Scritti politici (1798-1831)*, (a cura di) Cesa C., Einaudi, Torino, 1972.
- HEGEL, G. W. F., *Scritti storici e politici*, (a cura di) Losurdo D., Laterza, Roma-Bari, 1997.
- HEGEL, G. W. F. (1807), *Fenomenologia dello Spirito* (a cura di) Cicero V., Bompiani, Milano, 2000.
- HEGEL, G. W. F. (1817), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (a cura di) Croce B., Laterza, Roma-Bari, 2009.
- HEGEL, G. W. F. (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto* (a cura di) CICERO V., Milano, Bompiani, 2006.
- HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- HEGEL, G. W. F. (1840), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

- HEDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*; trad. it., *Essere e tempo* (a cura di) F. Volpi, Longanesi, Milano, 2001
- HONNETH, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001; trad. it., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma, 2003.
- HONNETH, A., *Lotte per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2003.
- HYPOLITE, J., *Logique et Existence*, Paris, 1953.
- HYPOLITE, J., *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano, 1965.
- HYPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1947; trad. it., *Interpretazioni hegeliane* (a cura di) Salvadori, R., Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- HYPOLITE, J. (1946), *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Éditions Montaigne, Paris; trad. it.: *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel* (a cura di) CICERO V., Bompiani, Milano 2004.
- JÜNGER, E. (1995), trad. it.: *Il contemplatore solitario*, Guanda, Parma.
- KANT, I., *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino, 1965.
- KANT, I., *Antologia kantiana*, III ed. (a cura di) Martinetti P., Paravia, Torino, 1968.
- KANT, I., *Critica della ragion pratica* (a cura di) Capra F., Laterza, Roma-Bari, 1997.
- KANT, I., *Scritti di storia, politica e diritto*, (a cura di) Gonnelli F., Laterza, Roma-Bari, 2009.
- KAUFMANN, W., (a cura di) *Hegel's Political Philosophy*, New York, 1970.
- KERSTING, W., *Liberalismo, comunitarismo e democrazia*, in «Filosofia Politica», IX, 1995, 2, pp. 181-206.

- KOJÉVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it.: *Introduzione alla lettura di Hegel* (a cura di) FRIGO, G. F., Adelphi, Milano, 1996.
- KRISTEVA, J., *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma, 2014.
- KYMLICKA, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- KYMLICKA, W., *Politics in the Vernacular, Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- LAMBERTI, J.-C. (1970), *La notion d'individualism chez Tocqueville*, Paris.
- LARMORE, C., *Il liberalismo politico*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) Ferrara A., Editori Riuniti, Roma, 1992.
- LEVY, N., «Charles Taylor on Overcoming Incommensurability», in *Philosophy Social Criticism*, September 2000 vol. 26 no. 5 47-61
- LLAMAS, E., *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- LOCKE, J. (1689), *A Letter concerning Toleration*; trad. it., *Epistola sulla tolleranza* (a cura di), C. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- LOCKE, J. (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*; trad. it., *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2004.
- LOCKE, J. (1690), *Two Treatises of Government*; trad. it., *Due trattati sul governo* (a cura di) L. Pareyson, UTET, Torino, 1960.
- LYOTARD, J.F, *La Faculté de Juger* (con Derrida, Nancy e altri), MINUIT, Paris, 1985.
- LYOTARD, J.F, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 2005.
- LYOTARD, J.F, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979; trad. it., *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano: Feltrinelli, 1981.

- MACINTYRE, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana; trad. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (a cura di) M. D'Avenia, Armando Editore, Roma, 2007.
- MACINTYRE, A., *How Moral Agents Have Become Ghosts*, in «Syntese», 53, (1982) November, pp. 195-312
- MACINTYRE, A., *The Intellegibility of Action*, in MARGOLIS, J/KRAUSZ, M./BURIAN, R.M. (a cura di), *Rationality, Relativism and The Human Sciences*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986.
- MACINTYRE, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, The Gifford Lectures. University of Notre Dame Press; trad. it., *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano, 1993.
- MACINTYRE, A., *Politics, Philosophy and the Common Good*, in Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, Polity Press / University of Notre Dame Press, 1998; trad. it., *Politica, Filosofia e Bene Comune*, in “Studi Perugini”, 3(1997), pp. 9-30.
- MANDEL, M., *Philosophy in An Age of Pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MARCHETTI, M., *La situazione morale contemporanea: dal soggettivismo al soggetto*, in «Orientamenti Pedagogici», 1, 1995, pp. 25-38.
- MARITAIN, J. (1947), *La personne et le bien commun*, Paris; trad. it.: *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1987.
- MATHIEU, V., *Temi e problemi della filosofia contemporanea*, Armando, Roma, 1981.
- MAZZINI, G. (1896), *La Sardegna*, Tip. Economica di A. Debatte, Livorno.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942), *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it., *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano, 1963.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it.: *Fenomenologia della percezione* (a cura di) ROVATTI, P. A., Bompiani, Milano, 2003.

- MERLEAU-PONTY, M. (1968), *Résumé de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris; trad. it., *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano, 1995.
- MILL, J.S. (1869), *On Liberty*; trad. it., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1993.
- MONTAIGNE, M, DE (1580), *Essais*; trad. it. F. Garavini, *Saggi*, Bompiani, Milano, 2012.
- MOUNIER, E. (1949), *Le personalisme*, Les Presses universitaires de France, Paris; trad. it.: *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino, 1975.
- MOUNIER, E. (1961), *Révolution personaliste et communautaire*, Éditions du Seuil, Paris.
- NANCY, J.L. (1986), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2003.
- NOVAK, M., A Review of Taylor's *The Ethics of Authenticity*, First Things, May 1993.
- NUSSBAUM M. C., *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Harvard, 1997; trad. it (non comprende alcune pagine della versione originale): *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci editore, 2013.
- PAZÉ, V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- PAOLETTI, G., (a cura di), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della molteplicità*, ETS, Pisa, 2004.
- PERRUCCI, A., *L'identità dinamica. Individuo, etica e politica in Charles Taylor*, Le Lettere, Firenze, 2009.
- PIGLIARU, A. (1950), *Considerazioni critiche su alcuni aspetti del personalismo comunitario*, Sassari.
- PIGLIARU, A. (1959), *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano.
- PIGLIARU, A. (1961), *Sardegna, una civiltà di pietra*, Roma, LEA.

- PIRA, M. (1978), *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè Editore, Milano.
- PIRA, M. (1971), *Il villaggio elettronico*, AM&D, Cagliari, 1997.
- PIRNI, A., *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce, 2002.
- PELCZYNSKI, Z. (a cura di), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Belknap Press, Harvard University Press; trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; trad. it., *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.
- REDHEAD, M. (2002), *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- RESTAINO, F., *La filosofia anglo-americana*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, Piccin Nuova libreria, Padova, 1999, vol. XI, pp. 847-868.
- RHONHEIMER, M., *Cittadinanza multiculturale nella democrazia liberale: le proposte di Ch. Taylor, J. Habermas e W. Kymlicka*, in «Acta Philosophica», XV, 1, 2006.
- RICOEUR, P., *Les trois niveaux du jugement médical*, «Esprit», 12, 1996, poi in *Le Juste* 2, Éd. Esprit, Paris 2001; trad. it., *Il giudizio medico*, (a cura di JERVOLINO, D.), Morcelliana, Brescia 2006.
- ROSSI, P., *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- ROUSSEAU, J.-J., *Scritti politici*, (a cura di) Garin M., Laterza, Roma-Bari, 1994.
- ROUSSEAU, J.-J. (1762), *Du contrat social: ou principes du droit politique*, trad. it., *Il contratto sociale*, BUR Rizzoli, Milano, 2005
- ROUSSEAU, J.-J. (1750.1755); trad. it., *Discorsi*, Rizzoli, Milano, 2007.
- RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano, 2003.
- SANDEL, M., (1984), *Liberalism and Its Critics*, Basil Blackwell, Oxford.

- SANDEL, M. (1984), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», XII, 1, pp. 81-96.
- SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; trad. it.: *Il liberalismo e limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- SANDEL, M. (1992), *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) Ferrara A., Editori Riuniti, Roma.
- SANDEL, M. (2006), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press.
- SANKEY, H., *Rationality, Relativism and Incommensurability* (Aldershot, Hants: Ashgate, 1997).
- SASSO, G., *Introduzione a Kant*, in *Antologia degli scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1961.
- SELZNICK, P., *Il compito incompiuto di Dworkin*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) Ferrara A., Editori Riuniti, Roma, 1992.
- SIEDENTOP, L., *Two Liberal Tradition*, in *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Alan Ryan ed., Oxford : Oxford University Press, 1979, pp. 153-174).
- SMITH, N. H. (2002), *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge.
- STEIN E. (1970), *Beitrage zur philosophische Begründung der Pycologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; trad. it.: *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1996.
- TAYLOR, C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it.: *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna, 1984.
- TAYLOR, C. (1979), 'Atomism', *Powers, Possession and Freedom: Essays in Honour of C. B. MacPherson*, ed. A. Kontos (Toronto: University of Toronto Press).

- TAYLOR, C. (1982), "The Diversity of Goods", in SEN A. E WILLIAMS B. (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. (1983), *The Concept of a Person*, in *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Delhi, pp. 48-67.
- TAYLOR, C. (1985), «Humanismus und modern Identität», in K. MICHALSKI (Hrsg.), *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 117-170.
- TAYLOR, C. (1985), *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. (1985), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. (1985), 'The Person', *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*, ed. M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (New York: Cambridge University Press).
- TAYLOR, C. (1986), 'Les droits de l'homme: la culture juridique', *Les fondements philosophiques des droits de l'homme*, ed. P. Ricoeur (Paris: UNESCO).
- TAYLOR, C. (1988), *The Moral Topography of the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick; trad. it.: *La topografia morale del sé* (a cura di) PIRNI A., Edizioni ETS, Firenze, 2004.
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it.: *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993.
- TAYLOR, C. (1990), 'Exploring "l'humaine condition" ', *Fermentum massae mundi*, ed. N. Cieslinska and P. Ruzinski, *Jackowi Wozniakowskiemu w disdem sziesata rocnice urodzin* (Warsaw: Agora).
- TAYLOR, C. (1991), *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, Ontario (Republished as *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1991); trad. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

- TAYLOR, C. (1991), 'The Dialogical Self', D. Hiley, J. Boham and R. Shusterman ed., *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press).
- TAYLOR, C. (1992), *Il dibattito tra sordi di liberali e comunitaristi*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) Ferrara A., Editori Riuniti, Roma, pp. 77-114.
- TAYLOR, C. (1992), *La natura e la portata della giustizia distributive*, in *Comunitarismo e liberalismo* (a cura di) FERRARA A., Editori Riuniti, Roma, pp. 77-114.
- TAYLOR, C, HABERMAS J. (1992), *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton; trad. it.: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- TAYLOR, C. (1992), 'Heidegger, Language and Ecology', *Heidegger: a Critical Reader*, ed. H. Dreyfus and H. Hall (Oxford: Blackwell).
- TAYLOR, C. (1993), 'Embodied Agency and Background in Hedegger', *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. C. Guignon (Cambridge: Cambridge University Press).
- TAYLOR, C. (1993), 'Hegel and the Philosophy of Action', *Selected Essays on G.W.F. Hegel*, ed. Lawrence Stepelevich (New York: Humanities Press).
- TAYLOR, C. (1993), *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Naturalism*, ed. By G. Laforest, Montréal and Kingston, McGill-Queen's University Press.
- TAYLOR, C. (1994), *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London.
- TAYLOR, C. (1994), "Can Liberalism be Communitarian?" *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 8, no. 2, 257-262.
- TAYLOR, C. (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1995), 'Explanation and Practical Reason', in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- TAYLOR, C. (1996), "Les Sources De l'Identité Moderne", in *Les Frontières De l'Identité: Modernité et Postmodernisme Au Québec*, edited by Mikhaël Elbaz,

Andrée Fortin and Guy Laforest. Sainte-Foy;Paris: Les Presses de L'Université Laval; L'Harmattan, pp. 347-364.

TAYLOR, C. (1997), "Nationalism and Modernity", in *The Morality of Nationalism*, edited by Robert McKim and Jeff McMahan. New York: Oxford Univ Pr, pp. 31-55.

TAYLOR, C. (2000), "Hegel et La Société Moderne", *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 39, no. 4, pp. 823-826.

TAYLOR, C. (2000), "Modernity and Difference", in *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, edited by Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie. New York and London: Verso.

TAYLOR, C. (2001), "Democracy, Inclusive and Exclusive", in *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, edited by Richard Madsen University of California Press.

TAYLOR, C. (2001), "How to be Diverse", *Times Literary Supplement* 5116, 4.

TAYLOR, C. (2001), "Modernity and Identity", in *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, edited by Joan W. Scott and Debra Keates. Princeton, NJ: Princeton University Press.

TAYLOR, C. (2001), "A Tension in Modern Democracy", in *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, edited by Aryeh Botwinick and William E. Connolly. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 79-95.

TAYLOR, C. (2001), "Plurality of Goods", *New York Review of Books*, pp.113-120.

TAYLOR, C. (2001/2002), "Condurre Una Vita", *La Società Degli Individui*, 11, pp. 73-89 (in italiano).

TAYLOR, C. (2002), "The Other and Ourselves: Is Multiculturalism Inherently Relativist?", *Project Syndicate*.

TAYLOR, C. (2003), "Ethics and Ontology", *The Journal of Philosophy* 100, no. 6, pp. 305-320.

TAYLOR, C. (2004), *Etica e umanità* (a cura di) COSTA P., Vita e Pensiero, Milano; raccolta di saggi tratti dai *Philosophical Papers* e da *Philosophical Arguments*.

- TAYLOR, C., (2004) *Modern Social Imaginaries*; trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.
- TAYLOR, C. (2005), “Merleau-Ponty and the Epistemological Picture”, in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mark Hansen. Cambridge: Cambridge Univ Pr, pp. 26-49.
- TAYLOR, C. (2005), “The ‘Weak Ontology’ Thesis”, *The Hedgehog Review* 7, no. 2, pp. 35-42.
- TAYLOR, C., (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it.: *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- TAYLOR, C. (2007), “On Social Imaginaries”, in *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, edited by Peter Gratton and John Panteleimon Manoussakis. Evanston: Northwestern University Press.
- TAYLOR, C. (2007), “Cultures of Democracy and Citizen Efficacy”, *Public Culture* 19, no. 1, pp. 117-150.
- TAYLOR, C. (2007), “The Collapse of Tolerance”, *The Guardian*.
- TAYLOR, C. (2010), “Solidarity in a Pluralist Age”, *Project Syndicate*.
- TAYLOR, C. (2010), *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
- TAYLOR, C. (2011), “Language Not Mysterious?” In *Reading Brandom: On Making it Explicit*, edited by Bernhard Weiss and Jeremy Wanderer. London: Routledge, 2010, 32-47; Reprinted as “Language Not Mysterious?” In *Dilemmas and Connections*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 39-55.
- TAYLOR, C., SIERAKOWSKI, S. (2012), “The De-Politicization of Politics”, *Eurozine*.
- TAYLOR, C. (2012), “Overcoming Modern Epistemology” in *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr, OP*. London: T & T Clark.

- TAYLOR, C. (2013), "Interculturalism Or Multiculturalism?" *Philosophy & Social Criticism* 38, no. 4-5 (May/June, 2012), pp. 413-423; Reprinted in *Reset Dialogues on Civilizations*.
- TAYLOR, C. (2013), "The Space of Exchange", in *Radical Responsibility : Celebrating the Thought of Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks*, edited by Michael J. Harris, Daniel Rynhold, and Tamra Wright. Jerusalem: Maggid Books.
- TÖNNIES F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*; trad. it.: *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- TULLY, J. (1994), ed. *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TURNER V. (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York; trad. it.: *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- URBINATI, N. (1999), *Rawls, Dworkin, Walzer e il neocomunitarismo*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie dottrine* (a cura di) Pasquino G., vol. III, Ottocento e Novecento, tomo II, Utet, Torino, pp. 537-556.
- VATTIMO, G. (1992), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Pr Ed.
- VATTIMO, G. (1995), *Les Aventures de la différence*, MINUIT, Paris.
- VATTIMO, G. (1997), *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Polity Pr Ed.
- VIGNA C., (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- VITALE, E., *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Giappichelli, Torino, 1996.
- WALZER, M. (1983), *Sphere of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*; trad. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- WALZER, M. (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, in "Political Theory", XVIII, 1, pp. 6-23.

- WALZER, M. (1997), *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London; trad. it.: *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- WEBER, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga (opera postuma); trad. it., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
- WEIL, E. (1950), *Hegel et l'Etat*, Paris.
- WIEVIORKA, M. (2001), *La différence : Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*. Paris: Balland; trad. it., *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- WINCH, P. (1984), 'Understanding a Primitive Society', in B. R. Wilson (ed.) *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell).
- WITTGENSTEIN, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, edito da R. Rhees, Francoforte sul Meno; trad. it., *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino, 1976.
- WITTGENSTEIN, L., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*; trad. it., *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Boringhieri, Torino, 1982.
- WITTGENSTEIN, L., trad. it. (a cura di) Trinchero M., *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it.: *Ricerche filosofiche* (a cura di) TRINCHERO M., Einaudi, Torino, 1999.
- YOUNG, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton U.P.; trad. it., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1990.