

Barbara Henry - Alberto Pirni

La via identitaria al multiculturalismo

Charles Taylor e oltre

Rubbettino



Rubbettino
2006

*Il volume è pubblicato con il contributo della Scuola Superiore
di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant'Anna di Pisa.*

Rubbettino

Per Giuliano Marini

Rubbettino

Introduzione

Intento del volume è soffermarsi, da un punto di vista non soltanto retrospettivo, su un concetto relativamente recente, di ampia fortuna nel contesto filosofico e politico, ma dagli impieghi lessicamente ambigui, quale quello di ‘multiculturalismo’. Si tratta di una categoria dai molteplici aspetti e non univocamente definita, di cui nelle pagine che seguono si danno alcune definizioni stipulative, di differenziata ampiezza denotativa. Alcune circoscrivono un insieme più ampio, altre uno più ristretto. Nel primo caso, ‘multiculturalismo’ può rappresentare un concetto-contenitore che abbraccia una serie di modelli di integrazione, scanditi secondo una stratificazione storica e contestuale. Nel secondo, il concetto individua uno specifico plesso di questioni affrontate dai centri di decisione politica con l’impiego di specifiche *politics/policies* in riferimento a situazioni ben identificabili e circoscritte.

In questo significato, la categoria si è diffusa innanzitutto negli *States* a partire dagli anni Ottanta in sostituzione del modello implicitamente assimilazionista della ‘integrazione nazionale’. Tale categoria si fonda sulla constatazione dell’esistenza di un mosaico di diverse configurazioni culturali (valori, costumi, modi di pensare) che informa il vivere associato inteso sia nella dimensione quotidiana sia in quella istituzionale. Per chi si riconosce in quest’ultimo significato tali forme di vita – autodeterminate, ma strutturalmente sfavorite dall’osmosi con l’esterno e dal mutamento interno –, sarebbero bisognose di protezione preferenziale, tramite interventi mirati del potere pubblico, rivolti a sostenere la loro sopravvivenza e quella dei gruppi umani che in esse si rispecchiano.

Decidendo di affrontare tale tematica, è parsa inevitabile la scelta di selezionare alcuni scritti fortemente interrelati al sag-

gio politicamente più impegnato di Charles Taylor, il filosofo contemporaneo che ha maggiormente contribuito a legittimare il concetto di multiculturalismo. La 'politica del riconoscimento' risulta infatti incomprensibile al di fuori dell'orizzonte delle società multiculturali. Con quest'ultima nozione si intende qui la crescente compresenza in un medesimo spazio sociale, giuridico e politico di forme di vita relative a gruppi minoritari, le quali si profilano e si affermano come differenti rispetto alle abitudini, preferenze e valori tipici del gruppo culturalmente dominante. Tale delimitazione coglie i lineamenti problematici del fenomeno, senza ancora impegnare l'interprete in alcuna definizione concettuale. Da tale problematicità occorre tuttavia iniziare per individuare concetti più idonei ad inquadrarla, se non a risolverla.

Charles Taylor, indiscusso teorico e difensore delle rivendicazioni identitarie delle culture minoritarie, è il punto di flesso da cui iniziare una rinnovata e disincantata analisi di una nozione che, nonostante i limiti definitivi di cui si avrà modo di discutere, rinvia ad un fenomeno reale: una delle ipotesi centrali del lavoro è infatti che la critica nei confronti di una categoria non ci esime, anzi ci esorta a cercare strumenti più affinati per interpretare il fenomeno cui essa rinvia; ciò è vero, a maggior ragione, se tale fenomeno, come effettivamente è, risulta rilevante per le condizioni della coesistenza, costituendo i termini di una sfida fattasi ineludibile.

Alle spalle delle questioni propositive di rango politico (*advocacy issues*) concernenti la politica del riconoscimento e riferite alle misure più idonee a consentire la sopravvivenza di gruppi culturali minacciati dall'omologazione dei costumi, delle forme di pensiero e di orientamento morale, sta un immane sforzo filosofico. Alla ricostruzione dei passaggi e delle implicazioni di tale struttura interpretativa occorre ricondurre gli scritti solo apparentemente 'occasional' di Taylor, quelli che appunto gravitano intorno al saggio sulla politica del riconoscimento.

A questo scopo il presente volume è stato suddiviso in due parti, strutturalmente e concettualmente interdipendenti, che riproducono le scansioni argomentative della linea tematica condivisa dai due autori. Nel suo farsi, tale percorso ricostruisce la lo-

gica sottesa all'intera teoresi del filosofo. Tale impianto, nelle sue diramazioni e nei suoi inevitabili approfondimenti, corrisponde a ciò che si è inteso qualificare come *via identitaria*. È un cammino unitario che contempla snodi sistematicamente connessi, essenziali ad una più ampia comprensione della prospettiva tayloriana e dell'odierno dibattito filosofico-politico.

L'antropologia filosofica, l'ontologia (morale), la dimensione ermeneutica e narrativa del sé: sono questi i passaggi preliminari alla discussione critica della nozione filosofico-politica di identità 'in' ed 'oltre' Taylor. Sotto questo profilo, viene analiticamente ripercorso il saggio sulla 'politica del riconoscimento' che è unanimemente considerato una pietra miliare del dibattito contemporaneo sul multiculturalismo. In tal senso si giustifica l'affermazione di apertura, secondo la quale il tenore dell'analisi vuol esser ricostruttivo ma non meramente retrospettivo. La distanza temporale ci consente infatti una più lucida e pacata rimeditazione di 'quei' problemi della convivenza di culture che sono ancora attuali e che, anzi, sullo scenario più strettamente contemporaneo, risultano ulteriormente ramificati. Il richiamo all'ulteriorità rispetto a Taylor sottende dunque la volontà di affinare strumenti concettuali più duttili e al tempo stesso più precisi per cogliere i diversi spessori della contemporaneità, considerata alla luce dei problemi della coesistenza.

L'idea di questo volume nasce da un modulo di lezioni tenute da Alberto Pirni nell'a.a. 2004/2005 presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa all'interno del corso di Filosofia politica di Barbara Henry, dedicato al tema *Politiche dell'identità – politiche della differenza*. Gli autori desiderano qui ringraziare gli studiosi ed amici Anna Loretoni e Nicola Bellini per le preziose osservazioni che ne hanno accompagnato la stesura, nonché tutti gli studenti ordinari e perfezionandi della Scuola Sant'Anna che hanno seguito le lezioni, contribuendo, con i loro stimolanti interventi, a far crescere e a mantenere quel clima intellettuale del quale ogni volume vorrebbe aver beneficiato.

Pisa - Genova, settembre 2005

Barbara Henry, Alberto Pirni

Avvertenza

Le opere e i saggi di Charles Taylor saranno citati secondo la paginazione dell'edizione originale, seguita, tra parentesi quadre e ove reperibile, dall'indicazione della pagina della traduzione italiana. Nel corso del volume si farà per altro ampiamente riferimento ad un fondamentale saggio di Taylor, che ha avuto una vicenda editoriale piuttosto complessa, qui di seguito riassunta.

Il saggio dal titolo "The Politics of Recognition" è stato per la prima volta pubblicato nel volume curato da A. Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992, insieme agli interventi di commento di S. Wolf, S.C. Rockefeller e M. Walzer. Su questa edizione è stata condotta la prima traduzione italiana ["La politica del riconoscimento", in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103] e la seconda, in una versione lievemente rivista ["La politica del riconoscimento", in J. HABERMAS - CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, 2005⁶, pp. 9-62]. Lo stesso testo, tradotto anche in tedesco, francese (in due diverse edizioni), svedese e giapponese, è stato successivamente ripubblicato nella lingua originale, insieme a due ulteriori saggi di commento, con il titolo: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994. I nuovi interventi sono di J. Habermas e K.A. Appiah. Rispetto agli interventi a commento del saggio di Taylor, deve essere ricordato che la prima edizione ita-

liana ripropone i primi tre, insieme alla *Prefazione* e all'*Introduzione* di Gutmann, mentre la seconda edizione nella nostra lingua presenta solo il più ampio saggio di Habermas.

Nel contesto del presente volume, rispetto al riferimento a questo saggio di Taylor, si citerà il numero di pagina della seconda edizione inglese (più facilmente reperibile), seguito, tra parentesi quadre, dal numero di pagina della prima edizione italiana, al quale, a sua volta, farà seguito quello della seconda edizione italiana.

Per quanto riguarda i testi degli altri autori citati, all'indicazione completa degli estremi bibliografici in lingua originale farà seguito, ove reperibile, la sola indicazione della pagina della traduzione italiana.

Rubbettino

PARTE PRIMA

Alberto Pirni

La via identitaria al multiculturalismo

Rubbettino

Nella prima parte del volume si intende innanzitutto presentare il ricco e variegato profilo filosofico e intellettuale di Charles Taylor (capitolo 1). Si procede quindi analizzando la sua teoria dell'identità, seguendone l'approfondimento in senso diacronico, a partire dai saggi più esplicitamente dedicati all'antropologia filosofica per giungere alla principale opera dell'autore: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (capitolo 2).

A partire dalle premesse teoriche e concettuali così guadagnate, il lavoro si sofferma su una serie di saggi dedicati all'ambito filosofico-politico e, in particolare, si addentra in una dettagliata analisi dello scritto principale rispetto al tema del volume: *The Politics of Recognition* (capitolo 3). La disamina dei nuclei argomentativi in esso articolati costituisce la premessa dell'ulteriore capitolo, concentrato su alcune macro-questioni che la prospettiva tayloriana apre ma che, conclusivamente, non sembra essere riuscita a risolvere. Si tratta di questioni che, anticipando l'andamento della seconda parte del volume, saranno affrontate confrontando e integrando la prospettiva dell'autore con quella di altri significativi esponenti del dibattito contemporaneo (capitolo 4).

1.

L'identità in prima persona: profilo di Charles Taylor

Prima di affrontare direttamente il nucleo teorico racchiuso in quella che si è inteso qualificare come 'la via identitaria al multiculturalismo', non è forse inopportuno provare ad avvicinare il profilo filosofico di chi può esserne considerato a pieno titolo l'iniziatore ed il pensatore di riferimento per l'attuale dibattito. In questo contesto, si vorrebbe così provare a declinare l'identità 'in prima persona', ovvero a ripercorrere le linee principali del lungo percorso intellettuale (tuttora evolventesi) di Charles Taylor, decisamente variegato sia dal punto di vista biografico sia da quello della produzione scientifica.

Taylor nasce nel 1931 a Montreal, in Québec, da padre anglofono e madre francofona. Come ben sanno i conoscitori dell'autore, questa preliminare indicazione biografica non possiede soltanto un valore documentario, ma costituisce l'indubbia fonte di uno dei principali nuclei di interesse – se non forse quello sotterraneamente fondamentale – di quella che diverrà l'attività intellettuale e di ricerca del professore universitario. Taylor inizia infatti molto presto ad interessarsi della complessa problematica sociale del Canada contemporaneo, articolando una propria posizione che giungerà anche a interpretare in chiave di politica attiva. Il giovane Taylor, che cresce in un ambiente profondamente cattolico, compie la sua formazione tra la locale McGill University – è del 1952 il baccellierato in storia – e Oxford, ateneo che lo vedrà ottenere nel 1955 un secondo baccellierato, in filosofia, e presso il quale compirà i suoi studi di dottorato sotto la guida di Isaiah Berlin.

È del 1964 la pubblicazione del più rilevante risultato dell'esperienza di studio in 'terra inglese': il volume *The Explanation of Behaviour*, scritto da un Taylor che già ricopre il ruolo di *Associate Professor of Philosophy* presso l'University of Montreal¹. Si tratta di un lavoro corposo e di non facile lettura, che si inquadra in un preciso contesto culturale: il dibattito degli anni Cinquanta e Sessanta in area anglo-americana, largamente dominato dalla filosofia neo-positivista. In tale volume Taylor sviluppa una dura critica nei confronti dell'approccio *behaviourista* alla spiegazione della condotta umana e animale, ravvisandone variamente l'insufficienza esplicativa e proponendo quale alternativa teorica una «spiegazione causale allargata», elaborata attraverso un costante ma per lo più implicito riferimento alla scuola fenomenologica e, in particolare, alla prospettiva di Merleau-Ponty². In estrema sintesi, la proposta di Taylor si basa sull'articolazione di una modalità esplicativa che contempra in sé una più raffinata considerazione dell'intenzionalità dell'azione, ovvero dei fini e dei propositi espliciti e sotterranei che guidano l'agente umano e animale, e che si avvalga anche di una più larga concezione di espressività comunicativa, non restringibile alla sola dimensione linguistico-concettuale.

Al di là dell'effettivo contributo di Taylor al definitivo tramonto del *behaviourismo*, che stava in quell'epoca già soccombendo ai ripetuti attacchi del *cognitivismo* – che sarebbe di lì a poco divenuto prospettiva dominante in ambito psicologico –, quello che appare maggiormente interessante è che in questa

¹ CH. TAYLOR, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.

² Come Taylor riconoscerà in anni più recenti (si veda l'intervista curata da P. Costa, *A colloquio con Charles Taylor*, in «Annali di Studi Religiosi», I, 2000, pp. 391-404, spec. pp. 391-394), il testo di Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945 [La fenomenologia della percezione, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1965]) ha costituito uno dei capisaldi della sua formazione filosofica. L'importanza del confronto con la fenomenologia, soprattutto di area francese, è peraltro documentabile fin da uno dei primissimi saggi di Taylor, scritto in collaborazione con Michael Kullman: *The Pre-objective World*, in «Review of Metaphysics», XII (1), 1958, pp. 108-132.

prima opera l'autore canadese inizia a muoversi sull'ambito problematico intorno al quale, anche se da punti di vista differenti, non distoglierà più la propria attenzione filosofica. Si tratta dell'ambito della *human agency*, ovvero dell'agire umano, sulla cui complessità egli comincia qui a lavorare, pur in un contesto eminentemente psicologico, ma che sarà in seguito declinato nella direzione di un'originale antropologia filosofica e, attraverso il parallelo confronto con la filosofia hegeliana, risulterà strettamente connesso a quell'amplissima ricerca sulla modernità che raggiungerà nell'opera principale – *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* – la sua sintesi più efficace e convincente.

Accanto a questa prima monografia – e nonostante non ne appaia traccia in essa – nell'intero corso degli anni Sessanta Taylor continua a svolgere quell'intensa attività pubblicistica che già alla fine del decennio precedente lo aveva visto tra i fondatori della rivista *Universities and Left Review*³, e che lo avvicina a numerose organizzazioni di area social-democratica in Inghilterra e in Canada. L'attività intellettuale e politica di Taylor in questi anni si spinge fino all'effettivo contributo alla nascita del *New Democratic Party* nel suo paese, per il quale, dal 1962 al 1968, fu anche ripetutamente – ma sempre senza fortuna – candidato al parlamento federale; una collaborazione che tuttavia si arresterà piuttosto bruscamente nel 1971, per divergenze con i vertici del partito⁴.

³ Pur dedicandosi ad una costante collaborazione con tale rivista, che contribuirà alla nascita della più nota «New Left Review» (1960), Taylor, accanto a numerosi scritti per prestigiose riviste filosofiche, interviene fino ai primi anni Settanta su molti altri periodici culturali, quali «New Reasoner», «Student World», «Cité Libre», «Canadian Forum», «Canadian Dimension», «Queen's Quarterly», «Le Magazine Maclean».

⁴ Per maggiori ragguagli su questo punto mi permetto di rimandare all'*Introduzione* di G. LAFOREST al volume di Taylor *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston 1993, pp. IX-XV, spec. pp. XII-XIII. La biografia più completa di Taylor al momento disponibile è quella contenuta nell'*Introduzione* del volume di H. ROSA, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Vorwort von A. Honneth, Campus, Frankfurt a.M. - New York 1998, pp. 7-25.

È questa una data decisiva per il percorso biografico e intellettuale di Charles Taylor. A partire dal 1971, infatti, Taylor cessa ogni attività politica diretta per rivolgersi interamente alla propria carriera universitaria. Dopo aver dedicato oltre un decennio a comprendere le ragioni dei canadesi *québécois* ed *english-speaking* e dopo aver variamente provato a comporre una sintesi delle posizioni spesso apertamente confliggenti delle due parti, Taylor cerca ora di approfondire la fondazione filosofica dei suoi interventi in sede politica, ovvero di proseguire, lungo una sorta di ‘via lunga’, quell’indagine sull’ambito dell’agire che aveva iniziato a compiere in *The Explanation of Behaviour*. Risale tuttavia a questo intenso decennio la preliminare formazione della sua posizione circa l’indipendenza del Québec, basata sulla necessità di riconoscere allo stato francofono il ruolo di «società distinta», ovvero di legittimare la reale possibilità di una sua piena autodeterminazione culturale, ma pur sempre all’interno della struttura federale canadese. Si tratta di una posizione che Taylor verrà articolando in numerosi saggi lungo tutto il suo percorso di ricerca, ma che giungerà ad una piena maturazione e fondazione dal punto di vista filosofico solo con lo sviluppo della «questione dell’identità», che sarà compiutamente affrontata in *Sources of the Self*. Risale infatti agli anni immediatamente successivi all’opera maggiore il saggio *The Politics of Recognition*, che suscitò un’ampia eco a livello internazionale e che, tra l’altro, costituisce il primo testo attraverso il quale la prospettiva filosofico-politica di Charles Taylor inizia ad essere variamente dibattuta anche in Italia⁵.

Per altro verso, la ricerca sull’agire umano, intrapresa negli anni Settanta, porterà il filosofo a confrontarsi con quel proteiforme e spesso imprecisabile complesso problematico che si

⁵ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition” in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994² [“La politica del riconoscimento”, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103, ripreso in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62]. Sulla vicenda e la fortuna editoriale di questo scritto rimando all’*Avvertenza* del presente volume.

è soliti indicare con il termine ‘modernità’. Si inserisce a pieno titolo in tale ricerca il protratto confronto con la filosofia di Hegel, vero e proprio ‘faro illuminante’ per leggere l’età moderna e coglierne le radicalizzazioni che la sostanziano, che condurrà Taylor a licenziare nel 1975 un nuovo e corposo lavoro monografico⁶, a seguito del quale, l’anno successivo, riceverà la chiamata da parte dell’Università di Oxford sulla prestigiosa cattedra di *Cicbele Professor* di teoria politica e sociale.

Il lettore che avesse iniziato a familiarizzare con il Taylor di *The Explanation of Behaviour* potrebbe restare decisamente sorpreso dal diverso – e inaspettato – oggetto di ricerca del suo autore e dall’andamento strutturale di questo nuovo volume, che a prima vista si presenta come una tradizionale monografia sul filosofo tedesco. Senonché, il passaggio da *quel* Taylor a *questo* Taylor deve essere compreso come il tentativo di lavorare su uno stesso ‘materiale’, ovvero su un medesimo ambito problematico, utilizzando due ‘cassette degli attrezzi’ decisamente differenti: da un vocabolario concettuale tratto dalla psicologia e dalla fenomenologia, si passa ora all’approfondimento di quel medesimo nucleo problematico, che ha in precedenza solo iniziato a tratteggiare, attraverso l’apporto della storia della filosofia e delle idee.

Ma qual è lo Hegel che maggiormente cattura l’interesse interpretativo di Taylor? Hegel entra nell’universo tayloriano innanzitutto come antidoto nei confronti di ogni tentativo riduzionistico di comprensione dell’uomo in quanto soggetto, messo in atto soprattutto dalla tradizione filosofica analitica. Peraltro, l’aspetto della teoresi hegeliana che ha maggiormente interessato Taylor risiede nella nozione di *agente incarnato* (*embodied agent*), ovvero nella necessità, per lo *spirito* hegeliano, di ‘incarnarsi’, di manifestarsi ed esprimersi in diverse forme, in vista della sua piena realizzazione in quanto *spirito assoluto*. A partire da questa necessità Hegel legittima l’esistenza del linguaggio e della dimensione simbolica in quanto veicoli della consapevolezza dello *spirito* medesimo. E proprio nella nozio-

⁶ CH. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

ne di *embodied agent* è possibile rinvenire una sorta di ‘cartina di tornasole’ che riesce a catalizzare molteplici e rilevanti sviluppi teorici della prospettiva tayloriana. In primo luogo, tale nozione implica una rinnovata attenzione per la dimensione linguistica, che il filosofo canadese interpreterà elaborando una teoria del linguaggio di matrice espressivista, in diretta continuità con la prospettiva di Herder e Humboldt. D’altro canto, nell’*embodied agent* Taylor individua la premessa teorica dell’ulteriore nozione di *soggettività in situazione* (*subjectivity in situation*) che, permettendogli di concepire il superamento di ogni forma di dualismo di derivazione cartesiana (mente/corpo; spirito/natura), condurrà l’autore canadese a sviluppare una propria posizione di stampo ermeneutico all’interno del dibattito sull’epistemologia delle scienze sociali. Infine, sarà la stessa idea di *soggettività in situazione* a consentire all’interprete hegeliano di porre con rinnovata energia il problema del significato dell’azione dell’agente all’interno del contesto spaziale e storico di suo riferimento, e a fare proprio il concetto hegeliano di libertà, da intendersi mai in termini assoluti ma pur sempre ‘in situazione’, in costante contatto con la libertà di altri agenti all’interno di una comunità, nell’ambito di una sfera di condivisione valoriale riassunta nella celebre immagine della *Sittlichkeit*, che non assorbe il soggetto ma che, necessariamente, lo porta a cercare in essa il proprio spazio e la propria individualità. Merita di essere ricordato che di tale monografia Taylor, pochi anni dopo, ormai rientrato alla McGill University sulla cattedra di *Philosophy and Political Science*, pubblicherà una più ristretta rielaborazione, sfrondata delle parti strettamente esegetiche e maggiormente centrata sulle sue preoccupazioni teoriche di fondo⁷.

Con la ricerca su Hegel ci troviamo di fronte ad un’ulteriore svolta del percorso tayloriano, che consiste in una decisiva messa in chiaro di una serie di filoni di ricerca la cui articolazio-

⁷ ID., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1979. Si tratta di un’opera particolarmente fortunata, che è stata tradotta in giapponese, spagnolo, italiano [*Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1984], cinese, svedese, francese.

ne impegnerà l'autore per oltre un decennio e i cui risultati, disseminati in una vasta serie di saggi e interventi, deciderà opportunamente di raccogliere nei *Philosophical Papers*⁸. In questi due ricchi volumi di scritti, oltre ad una serie di interventi di materia psicologica – che proseguono idealmente il discorso avviato con *The Explanation of Behaviour* –, troviamo una parte dedicata alla filosofia del linguaggio e una parte racchiudente la posizione ermeneutica tayloriana all'interno del dibattito sulle scienze umane e sociali, a loro volta unite ad altri due gruppi di saggi, sui quali è tuttavia opportuno trattarsi in maniera un poco più estesa.

Il primo di questi gruppi, sotto il titolo *Political Philosophy*, raccoglie ben sei interventi, che precisano la posizione del filosofo canadese all'interno del complesso dibattito fra *liberals* e *communitarians*, particolarmente acceso negli anni Ottanta, soprattutto in area anglo-americana. Per quanto Taylor sia stato spesso 'etichettato' – forse un poco sbrigativamente, ma non senza ragioni – come un fiero appartenente a quest'ultimo schieramento, anche a partire dal suo esplicito interesse per la dottrina hegeliana dello *spirito oggettivo*, credo che la sua posizione teorica, pur orientata a valorizzare l'imprescindibilità della dimensione dialogico-comunitaria grazie alla quale l'agente umano si costituisce in quanto tale, andrebbe innanzitutto compresa come un tentativo di mediazione tra le due opposte e più estreme frange del dibattito⁹, per essere quindi complessivamente inquadrata come una prospettiva di gran lunga esorbitante lo spazio di questo confronto e che si trattiene in esso solo

⁸ ID., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985; ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

⁹ Paradigmatico, al proposito, il saggio "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in N.L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, pp. 159-182; ripreso in CH. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 181-203 ["Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000², pp. 137-168].

nella misura in cui questo ha potuto costituire l'occasione per precisare in altra forma la propria originale teoria sulla soggettività e sull'agire umano¹⁰.

Ma il gruppo di saggi maggiormente innovativo dal punto di vista teoretico e che, complessivamente considerato, costituisce una sorta di breve trattato di antropologia filosofica che Taylor è venuto elaborando, è racchiuso sotto il titolo *Agency and the Self*. Si tratta di una serie di quattro saggi che rappresenta il nucleo teorico immediatamente precedente a quello che sarà elaborato in *Sources of the Self*. Taylor giunge qui ad una sorta di fusione tra i suoi interessi psicologici e i suoi studi hegeliani¹¹, dando vita ad una sintesi concettuale che unisce entrambi in una prospettiva ermeneutica di fondo, complessivamente racchiudibile nell'edificazione di un concetto di uomo inteso come *self-interpreting being*¹².

L'antropologia filosofica tayloriana, lungi dal poter essere considerata una fase provvisoria, si configura come un gruppo di assunti e 'tasselli' concettuali sempre presente nel pensiero dell'autore canadese e che si ritroverà, in una nuova e più complessa sintesi teorica, in *Sources of the Self*, la monumentale opera del 1989 sulle 'fonti del sé' nell'età moderna che ha reso il suo autore uno dei pensatori di indubbio riferimento all'interno dell'ampio alveo delle scienze umane e del contemporaneo dibattito filosofico¹³. Con questo originale affresco storico-ricostruttivo della modernità, unito ad una proposta teorica dall'ampia articolazione – la cui vastissima eco non potrebbe essere ora nep-

¹⁰ Sarebbe lungo – e peraltro estrinseco agli scopi del presente contesto – precisare qui quello che risulta essere un assunto interpretativo ancora non del tutto condiviso e in favore del quale ho cercato di argomentare ampiamente in altra sede. Rimando quindi a A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, spec. pp. 30-43.

¹¹ Non a caso è inserito in questa sezione il saggio "Hegel's Philosophy of Mind" (in Ch. TAYLOR, *Human Agency and Language ...*, cit., pp. 77-96).

¹² Ci si soffermerà analiticamente su questo punto nel paragrafo 2.2.

¹³ CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989. La traduzione dell'opera di Taylor nella nostra lingua [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993] ha preceduto quelle tedesca (1996), spagnola (1996) e francese (1998).

pure sinteticamente evocata¹⁴ – si assiste ad un deciso ampliamento della prospettiva filosofica fin qui ripercorsa. L'obiettivo fondamentale che l'autore si è proposto in questa *summa* del suo pensiero filosofico è principalmente quello di ricostruire lo sviluppo dell'identità moderna, al quale dedica infatti la porzione maggiore del libro, dopo aver trattato, in via preliminare, del *self*, ovvero dell'identità personale e delle direttrici metodologiche entro le quali essa va compresa.

Taylor organizza l'analisi storica ed ermeneutica sulla questione dell'identità – volutamente ristretta alla cultura occidentale ed europea in particolare – intorno a tre filoni tematici: in primo luogo, *l'interiorità moderna*, la percezione di noi stessi come esseri dotati di una «riflessività radicale» e di profondità interiori; in secondo luogo, *l'affermazione della vita quotidiana* che ha inizio con l'età moderna; in terzo luogo, l'idea espressivistica della *natura come fonte interiore di moralità*¹⁵. La delineazione di questa ampia prospettiva problematica conduce Taylor a curvare in senso fondamentalmente etico il concetto di *identità personale* e a rendere costitutivo per il sé il suo rapportarsi – in forma consapevole o implicita – ad una delle *fonti morali* che la modernità ha reso disponibili ed elaborato in maniera caratteristica. Si tratta sostanzialmente di modelli morali, concezioni di che cos'è il bene, fra le quali ognuno di noi sceglie quello che diventa per lui il *bene costitutivo*, il modello al quale tendere e rispetto al quale misurare la propria vicinanza o meno, articolando in questo modo quel 'racconto di sé' che diviene la complessa e sempre rinnovata risposta alla domanda di fondo su 'chi sono io?'

Gli anni successivi alla pubblicazione del volume segnano per l'autore canadese il raggiungimento della sua massima no-

¹⁴ Sarebbe impossibile offrire qui anche solo una semplice citazione delle principali raccolte di saggi o dei principali interventi e recensioni apparsi su riviste e volumi. Mi permetto dunque di rimandare il lettore interessato alla vasta bibliografia censita in A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé...*, cit., spec. pp. 374-405.

¹⁵ Ad ognuna di queste caratteristiche Taylor dedica una parte del libro, mentre nella quinta e ultima parte dell'opera si trattiene su di una analisi delle molteplici elaborazioni e trasformazioni ottocentesche e novecentesche di esse, con particolare riferimento all'arte e alla letteratura.

torietà. Accanto ad un grandissimo numero di saggi ed interventi, volti a precisare molteplici aspetti dell'ampia diagnosi della modernità racchiusa in *Sources of the Self*, appartengono agli anni Novanta anche tre ulteriori importanti lavori, che devono essere inquadrati come altrettanti sviluppi di quella stessa diagnosi. Sul primo di essi, il lungo saggio *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, che costituisce il fulcro intorno al quale ruota l'intero volume, ci si soffermerà analiticamente a partire dal terzo capitolo. Un secondo lavoro si connette invece più direttamente al progetto sotteso a *Sources of the Self*. Mi riferisco al volume *The Malaise of Modernity*, che raccoglie le Massey Lectures tenute da Taylor nel 1991¹⁶. Il punto di partenza di tale gruppo di lezioni è costituito dal riconoscimento del fatto che il tema dell'identità, da questione per lo più inespressa, è divenuto nell'età moderna sempre più 'problema' e ha provocato il sorgere, l'amplificarsi e il radicalizzarsi di una serie di 'disagi', vissuti eminentemente a livello individuale¹⁷.

Lungo questa stessa linea si inquadra anche il terzo lavoro, o meglio, un ulteriore gruppo di scritti tematicamente omogenei, che raccolgono numerose riflessioni sulla tematica religiosa che Taylor articola in un periodo che, a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, annovera nel 2002 l'uscita del suo risultato più organico. Risale infatti a quest'anno la pubblicazione del volume *Varieties of Religion Today. William James revisited*, che raccoglie la rielaborazione delle *Gifford Lectures* tenute da Taylor nel 1999 sul tema «Cristianesimo e modernità»; volume che sarà ora sinteticamente considerato insieme all'importante conferenza tenuta nel gennaio del 1996 presso l'Università di Dayton, in occasione del ricevimento del *Marianist Award*, significativamente intitolata *A Catholic Modernity?*¹⁸.

¹⁶ CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991 [*Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999²]. Il volume è stato successivamente ripubblicato con il titolo *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

¹⁷ Si tornerà su questo punto sotto, nel paragrafo 2.1.

¹⁸ CH. TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002 ["Le varie forme della religione oggi. A partire da William James", in ID., *La modernità della religione*, a

In tali scritti Taylor si pone e tenta una risposta alla persistente domanda circa il ruolo della religione nell'età contemporanea. Si tratta, come è ormai lecito attendersi, di una risposta che si fonda sulla riproposizione della questione dell'identità e sul legame tra *identità* e *fonti morali* che l'opera maggiore ha individuato come costitutivo del *self*. È un fatto che la modernità, soprattutto a partire dall'età illuminista, abbia dovuto registrare un obiettivo decadimento della centralità della «fonte morale teistica», che è così divenuta solo «un'opzione» accanto ad altre fonti nel frattempo rese disponibili (centrate ad esempio sui poteri dell'agente razionale o sulla profondità della natura), accanto ad un progressivo radicalizzarsi di quel complesso insieme di processi che si è soliti chiamare secolarizzazione. Riconoscere questo non significa tuttavia affermare che la religione – intesa come l'innato bisogno dell'uomo di porsi in dialogo con una realtà 'totalmente altra' e di trascendere, per quel tramite, se stesso e il proprio mondo – abbia per così dire esaurito la sua funzione o cessato di svolgere il suo ruolo.

Tale discorso è declinato da Taylor in esplicito riferimento al cristianesimo e alla 'specificità culturale' dell'Occidente. In rapporto a quest'ultima Taylor compie un'ampia analisi volta a rilevare come quell'innato bisogno di trascendenza, lungi dall'essersi definitivamente oscurato, abbia assunto altre forme che, complessivamente, costituiscono una sorta di rinnovata *koiné*, sicuramente post-confessionale, ma non per questo semplicemente post-religiosa. A fronte di una evidente sconfitta dal

cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2004, pp. 7-78]; ID., "A Catholic Modernity?", in J.L. HEFT (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, pp. 13-37 [*Una modernità cattolica?*, in «Annali di Studi Religiosi», I, 2000, pp. 405-427; poi in CH. TAYLOR, *La modernità della religione*, cit., pp. 79-109]. L'edizione inglese di quest'ultimo saggio contiene anche i commenti di W.M. Shea, R.L. Haughton, G. Marsden, J.B. Elshtain, insieme alle repliche dello stesso Taylor. Per una focalizzazione e discussione degli esiti teorici della più recente e ancora poco studiata riflessione tayloriana sul tema religioso mi permetto di rimandare a A. PIRNI, "Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor", in D. VENTURELLI (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, il Melangolo, Genova 2002, pp. 233-271.

punto di vista confessionale, agli occhi di Taylor la secolarizzazione ha infatti comportato una sostanziale vittoria del cristianesimo dal punto di vista morale. L'idea della dignità e del rispetto, insieme a quella di libertà e autodeterminazione della persona, che proprio con la prospettiva cristiana si sono per la prima volta affacciati all'orizzonte del pensiero occidentale, sono decisamente penetrati anche molto al di là dei limiti geografici dell'antica cristianità e sono ormai ampiamente riconosciuti – per quanto, in molti casi, in maniera ancora solo formale – quale nucleo costituente di un inalienabile *corpus* di diritti umani.

Accanto ad un'incessante attività pubblicistica, deve infine essere considerato il più recente lavoro monografico del prolifico autore canadese, *Modern Social Imaginaries*, che prosegue con lo stesso gusto per lo scavo storico e con la stessa attenzione per i mutamenti culturali, intesi nel senso più complessivo del termine, il progetto avviato con *Sources of the Self*¹⁹. In quest'ultimo volume Taylor muove da una constatazione che egli stesso ha contribuito a rendere evidente: la modernità ha portato con sé un amalgama senza precedenti di nuove pratiche e istituzioni, nuovi modi di vita e nuove forme di disagio. Il punto di partenza per tentare di risolvere molti dei problemi che si presentano oggi coincide con la presa d'atto che culture non-occidentali si sono «modernizzate a modo loro», seguendo una strada per molti versi alternativa a quella occidentale (*multiple modernities*) e che non possono dunque essere comprese inserendole semplicemente all'interno della via occidentale alla modernità. Quest'ultima è inseparabile da un certo tipo di *social imaginary*, che non deve semplicemente essere inteso come un gruppo di idee socialmente condivise, bensì come ciò che, dotandole di significato, rende possibili (e riconoscibili) le pratiche di una società. In questo contesto, oltre a introdurre e a precisare il concetto di *social imaginary*, Taylor intende indagare la specificità della modernità occidentale a partire dalla for-

¹⁹ CH. TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004 [*Gli immaginari sociali moderni*, trad. it. e cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005].

mazione di una nuova concezione di «ordine morale della società» elaborata innanzitutto da Grozio e Locke; ne segue quindi il diffondersi e il progressivo radicamento presso un pubblico sempre più vasto e ne delinea infine la matura articolazione in tre dimensioni sociali caratterizzanti: l'economia di mercato, la sfera pubblica e l'auto-governo democratico.

Il pensatore che ha iniziato il suo cammino dalla psicologia, che si è spostato sulla filosofia classica tedesca, per giungere quindi ad una sintesi di antropologia filosofica e ad una diagnosi della modernità imperniata sul tema dell'identità, compie con tale lavoro ancora un allargamento e, al tempo stesso, uno spostamento prospettico, addentrandosi, attraverso gli studi sul multiculturalismo e sulla religione nell'epoca della secolarizzazione, in una ricostruzione e in un complessivo ripensamento dell'immaginario e della dimensione sociale del vivere. Charles Taylor si conferma così, da un lato, un vero e proprio 'attraversatore' di generi e vocabolari culturali e, dall'altro, forse o innanzitutto per questo, una delle più vivaci figure intellettuali del nostro tempo.

2.

La costruzione dell'identità

2.1. *Premessa: l'identità come problema e come orizzonte della modernità*

Il crescente interesse rivolto da parte sia della filosofia sia delle scienze sociali al tema dell'identità non può che essere compreso come l'esito di una contestuale accresciuta problematicità di tale tematica tanto dal punto di vista teorico quanto da quello meramente esperienziale. L'assunto secondo il quale la questione dell'identità si è resa nell'età moderna sempre più 'problema' trova anzi la propria legittimità proprio e innanzitutto sul piano del vissuto individuale. Scoprirsi a riflettere o a parlare della propria identità personale significa spesso esperire un senso di 'spaesamento', non sentirsi 'a casa', a proprio agio, avvertire, insomma, un sensazione di disagio. Sembra dunque esistere un profondo nesso – problematico eppure inevitabile – che lega la 'questione della modernità' alla 'questione dell'identità'. L'ambivalenza tra il processo di 'razionalizzazione' che caratterizza la società moderna – paradigmaticamente descritto da Max Weber – e la sua intrinseca duplicità e pericolosità per il soggetto umano – ravvisata con graffiante lucidità da Horkheimer e Adorno¹; la fine delle 'società tradizionali' e

¹ Il riferimento d'obbligo va qui a M. WEBER, "Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" [1915], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr 1988, Bd. I, pp. 536-573 [*Considerazioni intermedie. Il destino dell'occidente*, a cura di

la contemporanea nascita delle ‘società complesse’; lo sgretolarsi del concetto di ‘ruolo’ e la contestuale sempre maggiore mobilità sociale e geografica; la massificazione sociale e il contiguo e reiterato bisogno di ‘scoprire la propria strada’, di ‘ritrovare se stessi’; la dialettica tra dinamiche e paradossi della ‘razionalizzazione’ e istanze (generali) ed esigenze (individuali) di ‘soggettivizzazione’ del mondo che ci circonda: come è ampiamente noto, intorno alla delineaione, esplicazione e ridefinizione di queste inevitabilmente ‘duplici’ chiavi di lettura della modernità si è svolto e si svolge il lavoro di ricerca di molti degli studiosi che si affacciano sul dibattito interno all’ampio spettro delle scienze politiche e filosofico-sociali.

L’elemento innovativo che in tempi recenti sembra potersi scorgere in tale dibattito consiste eminentemente in un rovesciamento dell’ordine di priorità dei termini di quel nesso problematico. In altre parole, mentre in precedenza la direttrice dominante appariva costituita dalla tendenza ad esplicitare alcune linee di fondo caratterizzanti la modernità occidentale e, a partire da quelle, dedurne le conseguenze per il soggetto umano, pensato sia dal punto di vista filosofico sia da quello antropologico, sociologico o psicologico, ora il *focus* prospettico sembra essere occupato direttamente dal soggetto o, meglio, da ciò che ne resta – al termine di quel complesso processo di trasformazione e di ‘spoliazione’ che la modernità ha implicato –, mentre solo in seconda battuta emergerebbe l’esigenza di estendere l’analisi ad una più ampia considerazione e compren-

A. Ferrara, Armando, Roma 1995]; ID., “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” [1905], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., vol. I, pp. 1-110 [*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Intr. di G. Galli, trad. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1998⁸] e all’opera di M. HORKHEIMER, TH.W. ADORNO, *Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass., New York 1944, in seguito pubblicata e divenuta celebre con il titolo *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M. 1969 [*Dialettica dell’illuminismo*, Intr. di C. Galli, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997⁴]. Per valutare l’importante persistenza teoretica di Weber nel dibattito contemporaneo, vero e proprio ‘faro illuminante’ e precoce ‘lettore’ di molti fenomeni caratterizzanti la compiuta modernità filosofica e culturale rimando a A. DE SIMONE, *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Quattroventi, Urbino 1999.

sione delle condizioni storico-epocali entro le quali tale soggetto si trova collocato².

Tra gli altri, un pensatore vocazionalmente pluridisciplinare come Charles Taylor ha saputo interpretare il rovesciamento dei termini di quel nesso in maniera a mio avviso paradigmatica, declinando il suo interesse per il problematico concetto di soggetto nei termini di una ridefinizione della nozione di identità – e di *identità moderna* in particolare. Nel suo capolavoro filosofico, *Sources of the Self*, Taylor ha innanzitutto inteso ricondurre la tematizzazione della nozione di identità all'ambito genuinamente filosofico, contribuendo in questo modo a riequilibrare l'esclusivistica trattazione di tale nozione in ambito psicologico e sociologico elaborata da alcuni dei 'padri' di tali discipline: basti qui pensare a William James e a George Herbert Mead, autori per altro presenti sullo sfondo della riflessione tayloriana. Dall'altra, mettendo a frutto la sua vocazione alla pluridisciplinarietà, il filosofo canadese ha fatto proprio e originariamente metabolizzato il nesso esistente fra 'crisi dell'identità' e 'crisi del progetto della modernità' che proprio la psicologia e soprattutto la sociologia hanno contribuito ad articolare e a sviluppare. La riflessione di Taylor si fa esplicitamente carico di tale aspetto in un breve ma significativo volume intitolato appunto *Il disagio della modernità*. In tale volume il filosofo si trattiene eminentemente su di una rivisitazione e reinterpretazione di uno di quei disagi, uno di «quei tratti della nostra cultura e società contemporanee che gli uomini sperimentano come una perdita o un declino»³ e che, per quanto noto, celerebbe, ad avviso del filosofo canadese, «uno smarrimento», un'incomprensione del suo significato più complessivo e recondito.

² Sul tema si vedano: R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'Individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987; H. FRIESE (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002; R. BODEI, G. CANTILLO, A. FERRARA, V. GESSA-KUROTSCHKA, S. MAFFETONE (a cura di), *Ricostruzione della soggettività*, Liguori, Napoli 2003; R. BONITO OLIVA, *Soggettività*, Guida, Napoli 2003; F. D'ANDREA, A. DE SIMONE, A. PIRNI, *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005².

³ ID., *The Malaise of Modernity*, cit., p. 1 [*Il disagio della modernità*, cit., p. 3].

Tale disagio riguarda l'individualismo. Questo termine, agli occhi di Taylor, annovera in sé la possibilità di essere considerato da un punto di vista necessariamente duplice e ambivalente: da una parte, esso costituisce una delle più grandi conquiste della civiltà moderna⁴. Dall'altra, riflettendo sul fatto che la libertà moderna fu conquistata tramite un'emancipazione dai 'vecchi' orizzonti morali, da «quadri di riferimento» sociali e culturali che «nel momento stesso in cui ci limitavano, [...] davano un senso al mondo e alle attività della vita sociale»⁵, tale conquista non può non essere avvertita anche, contestualmente, come una 'perdita' di qualcosa⁶.

Contro questo «disagio della modernità» e le sue conseguenze sul piano sociale e civile, ovvero contro il dominio della ragione strumentale e l'*atomismo* politico – gli altri due «disagi», per altro solo accennati nel volume –, il filosofo canadese argomenta a più riprese, illuminandolo da molteplici angoli prospettici e trattenendosi conclusivamente sull'affermazione della necessità di un recupero della dimensione comunitaria del vivere sociale e politico. Tale presa di posizione è dichiarata con l'intento di arginare e, se possibile, fare regredire la minaccia di quel «dispotismo morbido» che per primo Alexis de Tocqueville aveva ravvisato come l'esito verso il quale sarebbero indirizzati i moderni regimi democratici⁷.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 2 [4].

⁵ *Ivi*, p. 3 [5]; trad. it. lievemente modificata.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 3-4 [5-7].

⁷ Con tale nozione, sviluppata paradigmaticamente nel suo capolavoro *De la Démocratie en Amérique* (A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique* [1835-1840], Garnier-Flammarion, Paris 1981 [*La democrazia in America*, in ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1968]), il pensatore francese intendeva l'instaurazione di un blocco di potere in grado di esprimere un governo mite e democratico all'apparenza e tuttavia sotteraneamente paternalistico. Un *dispotismo morbido* di questo tipo, pur lasciando da un punto di vista estrinseco intatte le diverse forme di libertà, le svuoterebbe dall'interno di ogni effettivo contenuto, riuscendo, da una parte, a esercitare una efficace pianificazione di ogni aspetto del vivere e, dall'altra, a sottrarsi *in toto* all'effettivo controllo da parte dei suoi cittadini. Nell'ottica di Taylor, l'individualismo atomistico, da un lato, e l'egemonia di un efficientismo guidato dalla ragione strumentale, dall'altro, convergerebbero

Tuttavia, tale anelito al recupero di una dimensione comunitaria della vita politica pare interpretabile anche in un altro e forse più fondamentale significato, che possiede una diretta rilevanza rispetto al tema ora al centro del nostro interesse. Parrebbe infatti di cogliere in esso la volontà di ripristinare un senso di condivisione, di offrire – per restare all'interno della suggestione acustica formulata in *Sources of the Self* – un argomento in favore di un recupero del 'riverbero' esterno a quella 'risonanza interiore' delle *fonti di moralità* alla quale soltanto sembra essere consegnata la sfera dell'etica nell'età moderna. Si tratterebbe dunque della ricerca del *pendant*, del corrispettivo e contraltare esterno ad una voce dell'eticità che, restando sola a risuonare nelle 'profondità del sé', si è fatta inevitabilmente più confusa e rischia di non poter più essere avvertita distintamente dal singolo individuo o di essere sopravanzata da altre voci, da altre 'sirene' della modernità che tendono, sotterraneamente, a svuotare di significato il nostro esistere, a impoverire la nostra identità di persone⁸.

Si configura nuovamente in questi termini il bisogno di ricostruire i 'pezzi' di quella 'mappa morale' che la modernità ha irrimediabilmente stracciato, lasciando a noi la consapevolezza di una perdita di qualcosa di fondamentale, un senso di smarrimento insieme ad un acuto e insopprimibile bisogno di ri-orientarci in questo mutato spazio morale, di affrontare la 'questione dell'identità', e di trovare ad essa una risposta.

nell'obiettivo di un progressivo disinteresse per la 'sfera pubblica', che verrebbe, per così dire, lasciata a se stessa, provocando un progressivo e sotterraneo restringimento delle possibilità espressive e di azione dell'uomo.

⁸ Sulla base delle considerazioni ora svolte circa l'imprescindibilità del riferimento ad una comunità rispetto al raggiungimento di una stabile identità personale (che saranno riprese nel paragrafo 2.4.), mi discosto dalle considerazioni conclusive espresse da Axel Honneth nel saggio *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XIX (1-2), 1996, pp. 25-41, spec. pp. 39-40, che considera *Sources of the Self* e *The Malaise of Modernity* come opere animate da intenti di fondo differenti: individualistico la prima, sostanzialmente comunitario la seconda. Come si cercherà di fare emergere analiticamente in seguito, il riferimento alla dimensione comunitaria non appare in Taylor solo dopo *Sources of the Self* bensì inerisce già in quest'opera, occupando anzi in essa un ruolo decisivo rispetto alla fondazione e determinazione del concetto di *identità*.

Muovendo da queste premesse, nel presente capitolo si intende affrontare la questione dell'identità, scandendone l'articolazione in base all'elaborazione teorica via via elaborata da Taylor, partendo dall'antropologia filosofica e dalla nozione di agente, per cogliere quindi la profondità ontologico-morale del discorso sul sé e comprenderne, conclusivamente, la sua modalità fondamentale di venire in contatto con il mondo che lo circonda.

2.2. Il livello antropologico

L'intero percorso di Taylor sembra contrassegnato dalla volontà di opporsi ad un preciso obiettivo polemico: il *naturalismo*. Si tratta di un atteggiamento filosofico che affonda le proprie radici nella rivoluzione scientifica del XVII secolo e che ha saputo ramificarsi nel campo della filosofia morale e politica, delle scienze sociali, della psicologia. In estrema sintesi, la caratteristica comune di questa 'famiglia di teorie' è l'ambizione di modellare lo studio dell'uomo su quello delle scienze naturali, di trattare l'uomo come un oggetto fra altri oggetti; ambizione che non rende ragione della complessità e ricchezza che costituisce l'identità moderna e l'agente umano. Nel contesto di *Sources of the Self*, Taylor accomuna alla famiglia del *naturalismo* un determinato paradigma filosofico: «L'obiettivo di tale filosofia morale è quello di *stabilire che cosa è giusto fare, anziché che cosa è bene essere*; di definire il contenuto dell'obbligo, anziché la natura della vita buona. In tal modo alla nozione di bene come oggetto del nostro amore e della nostra dedizione [...] non resta alcuno spazio concettuale»⁹. Questo paradigma filosofico, impegnato a cogliere solo quanto riguarda in modo universale tutti gli uomini, le procedure razionalmente controllabili e non quanto concerne il qui e ora del singolo uomo, le sue connotazioni valoriali e le singole scelte etiche, annovera in autori quali Rawls e Habermas le sue formulazioni più note¹⁰.

⁹ CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 3 [15], corsivo mio.

¹⁰ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971 [*Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. it. di

Il bersaglio polemico è a questo punto chiaro: Taylor intende offrire un paradigma alternativo rispetto a quello di Rawls e dell'etica procedurale in senso complessivo. Tale paradigma dovrà contemplare «un allargamento della gamma delle descrizioni morali legittime» ovvero, afferma Taylor «oltre che delle nostre idee e delle nostre reazioni su questioni come giustizia e rispetto della vita, del benessere e della dignità degli altri, intendo occuparmi anche della percezione che abbiamo del fondamento della nostra stessa dignità e chiedermi che cosa sia a rendere la nostra vita significativa e appagante, [...] degna di essere vissuta»¹¹. Il *self* di cui il volume si propone di inquadrare le radici è un sé dotato di profondità ontologica, un sé le cui matrici morali sono inestricabilmente connesse alle matrici del suo essere; un sé, infine, che ha un modo peculiare di reagire agli stimoli che egli qualifica come morali, che 'funziona' come un «agente umano responsabile» (*responsible human agent*).

Il discorso sull'identità si distende e si misura dunque in rapporto al soggetto agente, ovvero al soggetto colto nella sua modalità tipica di esistere, l'agire. Ma cosa intende Taylor con questo termine, ovvero cos'è un agente? La risposta a questa domanda ci conduce al nucleo originario del discorso sull'identità, ovvero all'antropologia filosofica che l'autore consegna ai *Philosophical Papers*.

La differenza specifica che connota l'agente umano e che non sarebbe possibile riconoscere nelle altre tipologie di agenti (animali) è secondo Taylor il concetto di *valutazione forte* (*strong evaluation*). Se è vero che ci accomuna agli animali il fatto di avere desideri e di operare scelte, ci differenziamo da essi in senso radicale grazie alla capacità, tipicamente ed esclusivamente umana, di formare «desideri di secondo ordine» (*second-order-desires*), ovvero desideri che hanno per oggetto un determinato desiderio di primo ordine: io non solo desidero x, ma

U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982]; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981 (2 voll.) [*Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di E. Agazzi, trad. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986 (2 voll.)].

¹¹ CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., pp. 3-4 [15-16].

desidero desiderare x^{12} . Il soggetto agente, per altro, non possiede soltanto *second-order-desires*, ma anche *second-order-volitions*, ovvero una volontà totalmente libera di scegliere e, quindi, di perseguire, tramite l'azione, gli obiettivi che ha precedentemente individuato.

Ciò su cui Taylor si sofferma esplicitamente è il concetto di *auto-valutazione riflessiva* (*reflective self-evaluation*), che lo legittima a fare coincidere le *second-order volitions* con la capacità, tipicamente umana, «di valutare i nostri desideri»¹³ e che gli consente di distinguere due tipi di valutazione dei desideri: da un lato, la *valutazione debole*, che considera due azioni desiderate per determinarne la più conveniente o per fare in modo che desideri differenti risultino perseguibili entrambi nella stessa situazione o nello stesso momento; dall'altro, la *valutazione forte*, ovvero una valutazione qualitativa dei miei desideri, che sono così classificati in quanto appartenenti a modi di vita qualitativamente differenti come: frammentata o integrata, alienata o libera, santa o meramente umana, coraggiosa o pusillanime e così via. Mentre il primo tipo concerne gli esiti delle azioni, il secondo concerne la qualità delle motivazioni.

Ovviamente, ad entrambi i livelli esistono conflitti tra valutazioni. Mentre però nel primo caso si tratta sostanzialmente di soppesare alternative possibili, ovvero di conflitti contingenti¹⁴, nel secondo si tratta di un conflitto fra scelte di vita differenti che sono valutate tramite distinzioni qualitative. Da questo punto di vista, un desiderio o è compatibile, omogeneo rispetto al tipo di vita che noi pensiamo di avere scelto, rispetto all'*auto-*

¹² Taylor, per sua reiterata ammissione, riprende quest'ultima nozione da H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «Journal of Philosophy», 67 (1), 1971, pp. 5-20, ripreso in ID., *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1988, pp. 11-25.

¹³ CH. TAYLOR, "What is Human Agency?", in ID., *Human Agency and Language*, cit., p. 16, corsivo dell'autore ["Che cos'è l'agire umano?", in ID., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 49-85, p. 50].

¹⁴ Si tratta di alternative tra, ad esempio, il desiderio di mangiare un gelato e quello di andare a correre.

valutazione riflessiva di noi stessi, oppure è radicalmente e perennemente incompatibile¹⁵.

Per compiere un passo avanti nella comprensione della nozione di *valutazione forte*, è per altro necessario rivolgere l'attenzione ad un altro importante saggio – significativamente intitolato *Self-interpreting Animals* – scritto da Taylor nel 1977, ma pubblicato solo nel 1985 all'interno dei *Philosophical Papers*. Tale scritto, accanto ad una significativa integrazione della prospettiva fin qui presentata, offre la possibilità di cogliere l'aprirsi della dimensione ermeneutica all'interno della teorizzazione che potremmo definire 'antropologico-descrittiva' già sviluppata nel saggio *What is Human Agency?* che si è fin qui tenuto presente; una dimensione, come si avrà modo di vedere, che diverrà molto più evidente in *Sources of the Self*.

L'assunto di fondo, che l'autore intende suggerire fin dal titolo del saggio, è chiarito nelle prime battute: «la tesi è che la nostra interpretazione di noi stessi è costitutiva di ciò che noi siamo, e perciò non può essere considerata come un mero punto di vista sulla realtà, separabile dalla realtà, né come un epifenomeno, che può essere eluso [*by-passed*] nella nostra comprensione della realtà»¹⁶. Riportando tale affermazione al contesto tematico sopra esplorato, si potrebbe sostenere che le emozioni che il soggetto agente prova sono collegate a certi oggetti, ovvero che i nostri sentimenti, motivazioni, desideri, coinvolgono l'espressione o l'esplicitazione di un giudizio sull'oggetto che li riguarda e li ha suscitati. Perciò, esperire una certa emozione significa esperire una certa situazione all'interno della quale noi ci configuriamo quali esseri dotati di determinate proprietà che, ovviamente, non sono 'neutrali' e valide per ogni soggetto. Ognuno di noi ha un modo di reagire differente agli

¹⁵ In altri termini, se aspiro ad essere considerato un uomo coraggioso, cercherò di evitare sempre di agire nel modo che considero codardo; se sono molto goloso e penso che il cedere facilmente alle tentazioni sia indice di scarsa personalità, allora cercherò sempre di non mangiare dolci non appena ne ho davanti.

¹⁶ CH. TAYLOR, "Self-interpreting Animals", in ID., *Human Agency and Language*, cit., p. 47 ["Animali che si autointerpretano", in ID., *Etica e umanità*, cit., pp. 87-126, p. 90].

stessi oggetti, situazioni e persone con cui normalmente ha a che fare. Taylor sottolinea questo aspetto attraverso la definizione della nozione di *import*, che potremmo tradurre con *significanza*¹⁷.

Rinvenire ed esplicitare un *import* rispetto ad una data situazione significa trovare ciò che fonda i nostri sentimenti; cercare di esprimere che cos'è una data emozione implica il rendere esplicita l'*ascrizione di significanza (import-ascription)*, un giudizio che non è semplicemente affermato, bensì esperito in prima persona come ciò che sostiene il senso della situazione che ci riguarda. Inoltre, il fatto che la nozione di soggetto messa in campo da Taylor possieda significati emozionali e proprietà soggettive *experience-dependent*, fa sì che, per così dire, esso 'recuperi il mondo'; fa sì che il soggetto non sia costituito solo dalle sue auto-interpretazioni ma che, tramite le emozioni, acquisisca e continui ad inverare un rapporto essenziale con le cose e gli altri soggetti che lo circondano e con cui ha a che fare¹⁸.

¹⁷ «Con "significanza" intendo un modo in cui qualcosa può essere rilevante o dotato di importanza per i desideri o propositi o aspirazioni o sentimenti di un soggetto; ovvero, in altre parole, una proprietà di qualcosa per mezzo della quale essa è una materia di non-indifferenza [*a matter of non-indifference*] per un soggetto» (*ivi*, p. 48 [91-92, trad. it. mod.]).

¹⁸ Non credo sia inopportuno notare la presenza di un non esplicitato referente teorico di Taylor a questo riguardo, che tuttavia emerge proprio dall'impiego del termine *insight*. Lo psicologo tedesco Wolfgang Köhler, uno dei massimi esponenti della cosiddetta *Gestaltpsychologie*, fu il primo a lavorare su questo concetto e a dotare il termine di una legittimità scientifica. *L'insight*, secondo Köhler, si riconosce in un processo in cui compare un improvviso atto intelligente a sbloccare una situazione. In senso più generale, *l'insight* costituisce un cambiamento dello schema precedentemente impiegato per conoscere la situazione in cui il soggetto si trova; ovvero una riorganizzazione mentale delle categorie concettuali e delle modalità operative del soggetto, che avviene in maniera contestuale, da una parte, ad una rivalutazione del significato che le cose acquistano ai nostri occhi e, dall'altra, ad una riconsiderazione di noi stessi rispetto ad esse. Cfr. W. KÖHLER, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* [1917], Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963 [*L'intelligenza delle scimmie antropoidi*, trad. it. di G. Petter, Editrice Universitaria, Firenze 1960]; ID., *Wert und Tatsachen* [*The Place of Value in a World of facts* (1938)], dt. Übers. von M. Koffka, Springer, Berlin 1968 [*Il posto dei valori in un mondo di fatti*, Giunti-Barbera, Firenze 1966].

Inoltrandoci ulteriormente nell'analisi della prospettiva antropologica tayloriana e avanzando in senso cronologico all'interno della sua produzione, si assiste ad un graduale passaggio da una elaborazione teorica confinante con un ambito di studi psicologici – dal quale, si ricorderà, lo stesso Taylor proviene – ad una teorizzazione più vicina alla tradizione propriamente filosofica, la quale, tuttavia, lungi dal rinnegare il lavoro svolto in precedenza, lo inverte in una nuova e più complessa sintesi. Il luogo prospettico migliore per cogliere tale sviluppo concettuale è costituito dalla nozione di *articolazione*. Volendo collocare tale nozione all'interno dell'orizzonte filosofico al quale Taylor si sente più vicino, mi pare che essa debba correttamente essere compresa nell'ottica di un ripensamento tanto della dialettica hegeliana, quanto della nozione heideggeriana di *apertura, dischiudimento (Erschlossenheit)* – che Taylor rende con *disclosure* –, quanto, infine, dell'ermeneutica gadameriana.

Da un punto di vista strettamente etimologico, il termine *articulation* copre una vasta gamma di significati che vanno dall'unificazione (*jointing or junction*) fra parti formanti un unico corpo, all'espressione (*utterance*), linguistica ma non solo, di contenuti della coscienza individuale e collettiva¹⁹. Taylor utilizza *articulation* come termine tecnico, intendendo con essa in primo luogo una unificazione cosciente dei nostri pensieri, sentimenti e così via; in un senso più largo, *articulation* allude al processo di un io che si rende 'certo di se stesso', secondo un processo hegeliano ed ermeneutico allo stesso tempo, e che a partire da ciò è aperto ad una espressione di sé di fronte ad altri. Quest'ultima si configura in dimensione fondamentale linguistica ed apre la possibilità di una nuova auto-interpretazione, implicando quindi una forma di coerenza e di responsabilità verso se stesso. Ora, volendo offrire una prima definizione di *articolazione* in linea con quanto fino a questo punto ricavato, si potrebbe dire che essa è una sorta di organizzazione del *vocabolario di valore (vocabulary of worth)* costituito dalle *valutazioni forti*. Peraltro, quella di fronte a cui ci troviamo è un'al-

¹⁹ Ricavo questi significati dall'*Oxford English Dictionary* e dall'*Universal English Dictionary*.

tra determinazione fondamentale dello *human agent* che, da una parte, ne legittima lo statuto di essere auto-interpretante e, dall'altra, rappresenta il filo sotterraneo che soggiace alla declinazione tayloriana dei temi del *pluralismo* e della *responsabilità*.

L'*articolazione* è qui il tramite che ci consente di avere una consapevolezza in prima persona, di raggiungere un'autocoscienza a partire da ciò che era già nostro, anche se in maniera irriflessa, quello che Kant definirebbe 'il molteplice' e che Taylor, interpretando Hegel, definisce una «pratica corporea irriflessa»²⁰. L'*articolazione* è insomma un'interpretazione che 'organizza' i nostri sentimenti, propositi, desideri, delineando in questo modo la nostra autocoscienza ovvero quella che Taylor, seguendo Ricoeur, chiamerà un'*unità narrativa*'²¹. La domanda, caratteristica di ogni dottrina antropologica, su 'che cos'è l'uomo?' si è dunque trasformata nelle mani di Taylor in quella che, più sommessamente, si limita a chiedere 'che cos'è *questo* uomo *qui*?'. In altri termini, non si dà più la possibilità di rispondere direttamente e in maniera 'universale e necessaria' alla tradizionale questione dell'ontologia e dell'antropologia filosofica. A tale questione, nell'epoca moderna, è lecito rispondere solo a partire da ciò che l'uomo – o meglio da ciò che *ogni* uomo – pensa di sé, ovvero solo in dimensione ermeneutica e solo a livello individuale. Esprimendo la nostra situazione emozionale a livello consapevole, noi diamo forma ai nostri sentimenti; in modo spontaneo articoliamo e ri-articoliamo continuamente le nostre esperienze 'costruendo', di volta in volta, unità narrative che sono destinate ad essere integrate e re-interpretate in nuove articolazioni.

«Noi a volte possiamo modificare noi stessi e le nostre esperienze tramite una nuova intuizione. In ogni caso, le nostre valutazioni sono sempre aperte al cambiamento. A causa del carattere di profondità di cui abbiamo parlato a proposito del sé, le nostre valutazioni sono articolazioni di intuizioni che sono

²⁰ CH. TAYLOR, "Hegel's Philosophy of Mind", cit., p. 90. Cfr. anche *ivi*, p. 80.

²¹ ID., *Sources of the Self*, cit., pp. 66-73 [46-52]. Ritorneremo sul tema nel paragrafo successivo.

frequentemente parziali, appannate ed incerte. [...] la valutazione è tale che c'è sempre posto per una ri-valutazione»²².

Se il nostro essere in quanto uomini è un essere-interpretante, allora non ci può essere alcuna assoluta e univoca comprensione di ciò che noi siamo in quanto persone, bensì un costante avvicendamento di nuove intuizioni, di più complesse e raffinate articolazioni. È quest'ultima una presa di posizione indubbiamente significativa e non priva di conseguenze. Essa, innanzitutto, implica una precisa e costante assunzione di responsabilità per ciò che si è e per ciò che si è diventati²³. In secondo luogo, dischiude la possibilità del pluralismo e, al tempo stesso, della commensurabilità fra auto-interpretazioni differenti. Il passo appena riportato consente così di cogliere appieno la fondamentale apertura che caratterizza lo *strong evaluator*. La nostra *valutazione forte* non è mai data e, per così dire, 'fissata' in noi una volta per tutte ma, grazie all'*articolazione*, è costitutivamente aperta, ovvero implica nel suo stesso concetto la possibilità di essere messa in discussione, integrata e resa dunque più sicura, ma anche abbandonata in favore di un'altra che consideriamo migliore, meglio rispondente alle nostre esigenze e meglio esprime la situazione in cui ci troviamo.

«Il valutatore forte possiede un'articolazione e una profondità che mancano al semplice soppesatore. Egli ha, si potrebbe dire, un'articolazione riguardo la profondità [*articulacy about depth*]. Ma dove esiste articolazione, là esiste pure la possibilità di una pluralità di visioni che prima non esisteva»²⁴.

Taylor è qui molto chiaro nell'affermare l'*articolazione* come condizione possibilitante il pluralismo. Si comprende in questo modo il senso in cui Taylor si definisce ed è considerato un 'comunitario liberale'²⁵. Il 'suo' *agente* non può essere consi-

²² ID., "What is Human Agency", cit., p. 39 [80-81, trad. it. mod.].

²³ Su questo tema cfr. anche ID., "Responsibility for Self", in A. Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976, pp. 281-299.

²⁴ ID., "What is Human Agency", cit., p. 26 [63, trad. it. mod.].

²⁵ Su questo punto è particolarmente significativo l'articolo "*Comunitarismo liberale*". Con un'intervista a Martha C. Nussbaum, Bernard Williams e

derato *ipso facto* come una sorta di prolungamento della comunità ma, pur trovando all'interno di essa il senso delle sue connotazioni valoriali, è un essere che essenzialmente interpreta e si interpreta²⁶. L'apertura alla rivedibilità delle proprie *valutazioni forti*, non disgiunta da una capacità di argomentare in favore di esse, si presenta dunque fundamentalmente connessa alla nozione di *articolazione*, che costituisce così la condizione di possibilità del *pluralismo*. Se, rispetto a me stesso, devo constatare una capacità tanto di articolare e sviluppare, quanto di modificare e/o abbandonare il *corpus* delle mie *valutazioni forti*, allo stesso modo devo, innanzitutto, riconoscere questa capacità anche ad ogni altro essere ragionevole e, quindi, riconoscere come esistente una diversità di opinioni potenzialmente anche radicale, insomma, un esteso e irriducibile pluralismo di 'visioni del mondo'.

2.3. Il livello ontologico-morale

Dopo aver ripercorso le linee principali dell'antropologia filosofica, è ora possibile, con maggiore consapevolezza, estendere lo sguardo all'opera principale, dedicata alla ricostruzione dello sviluppo del concetto di *self*, ovvero al concetto di identità personale nell'età moderna. Taylor decide di impostare il discorso su questa ampia prospettiva problematica a partire dal nesso costitutivo che legherebbe l'elaborazione dell'*identità personale* al concetto di *bene*²⁷. È dunque questo fondamentale legame *identità-bene* che – come lo stesso l'autore ci invita a fare – va tenuto presente per cogliere sia la portata e la cifra innovativa, sia i presupposti e i limiti della sua teoria morale. Prima di affrontarlo direttamente, sembra tuttavia opportuno delineare l'imposta-

Charles Taylor, a cura di M. Calloni e A. Ferrara, in «Informazione filosofica», 20, 1994, pp. 11-16.

²⁶ È questa una precisazione che dovrà essere ripresa in seguito (si veda, sotto, il paragrafo 4.4.), per valutare la diretta (e più coerente) applicazione di questo ragionamento nel contesto del saggio sul multiculturalismo.

²⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 3 [15].

zione metodologica del problema, che si fonda sul concetto di *ontologia morale*.

«In apertura di questo libro ho parlato dell'idea di esplorare il “quadro di fondo” [“*background picture*”] che sta dietro le intuizioni morali e spirituali. A questo punto vorrei riformulare la mia idea e dire che il mio obiettivo è rappresentato dall'*ontologia morale* [*moral ontology*] che articola queste intuizioni. Qual è il quadro della nostra situazione spirituale che dà senso alle nostre risposte? “Dar senso” qui significa esplicitare ciò che rende queste risposte appropriate: [...] mettere a fuoco che cosa presuppongono circa noi stessi e la nostra posizione nel mondo. Quello che è articolato qui è il quadro di fondo [...] che siamo costretti a chiamare in causa quando ci troviamo a dover difendere la correttezza delle nostre risposte»²⁸.

Con *ontologia morale* Taylor intende dunque le *ragioni fondamentali* (*basic reasons*) di cui l'agente pratico ha bisogno per dare un senso alle proprie reazioni morali, il «quadro di fondo» entro il quale egli trova risposte e modelli di senso per indirizzare il proprio agire. L'*ontologia morale* si radica in quello che Taylor chiamerà *bene costitutivo*. Si tratta della *fonte morale* che ci motiva al perseguimento dell'azione buona, a una risposta affermativa alle questioni che l'agire umano necessariamente apre. È nella prospettiva del *bene costitutivo* che andrà configurandosi nella sua veste definitiva quel nesso *identità-bene* di cui si parla a partire dalle prime pagine di *Sources of the Self*. Tale nesso, costitutivo dell'azione morale, tende a rimanere per lo più opaco alla riflessione, molto spesso implicito o confuso; quello di Taylor sarà quindi un lavoro di recupero, di esplicitazione e di articolazione delle ragioni di base che informano la vita morale di un individuo, allo scopo di considerare «una gamma di concezioni un po' più vasta di quella che solitamente viene indicata come “sfera morale”»²⁹; si occuperà in particolare di tutto ciò che concorre a rendere la nostra vita significativa (*meaningful life*) e degna di essere vissuta. Quello che le questioni morali e la questione della *meaningful life* hanno in comu-

²⁸ *Ivi*, pp. 8-9 [21-22], corsivo mio, trad. it. modificata.

²⁹ *Ivi*, p. 32 [49].

ne è il fatto che tutte implicano una *valutazione forte*, nozione che riceve ora un'accentuazione esplicitamente riconducibile all'ambito etico.

L'*ontologia morale* costituisce dunque ciò che offre il senso delle nostre reazioni di fronte a questioni morali universali quali il rispetto della vita, la libertà di auto-determinazione per ogni persona, l'imperativo di ridurre la sofferenza e promuovere il benessere altrui, unito all'istanza in favore di una giustizia universale. È su questo 'grappolo' di questioni – che Taylor ammette essere l'eredità più feconda dell'Illuminismo – che si concentra in particolare l'analisi di *Sources of the Self*. L'autore sostiene che le «reazioni morali» sono a tal punto profonde e radicate in ogni singola persona da assomigliare, da un lato, agli istinti come l'amore per le cose dolci o la paura di cadere, «dall'altro sembrano implicare, implicitamente o esplicitamente, certe visioni della natura e dello *status* degli esseri umani. Sotto quest'ultimo profilo, una reazione morale è un atto di assenso a una certa ontologia dell'umano o un'affermazione di tale ontologia»³⁰. Le nostre *valutazioni forti* si comprendono ora come causate dal nostro inevitabile 'essere-situati' in un *quadro di fondo*, in uno spazio che, innanzitutto, ci preesiste e ci offre quindi le prime e fondamentali condizioni di significanza per le nostre azioni³¹.

Da questo contesto tematico prende le mosse il discorso sull'identità. Quella connessa all'identità personale è una questione che la modernità ha costitutivamente implicato in sé e che il suo progressivo radicalizzarsi ha contribuito a rendere maggiormente problematica e incerta. Il nucleo più originale della prospettiva sviluppata da Charles Taylor e consegnata al suo capolavoro può essere individuato nell'edificazione di una complessa risposta a tale questione, necessariamente collocabile tra la filosofia e l'ampio spettro delle scienze umane e sociali³². Ma come interpreta Taylor la "questione dell'identità" alla

³⁰ *Ivi*, p. 5 [17-18].

³¹ *Ivi*, p. 29 [46].

³² Per una focalizzazione del nucleo identità-modernità dal punto di vista psicologico e sociologico cfr. innanzitutto G. JERVIS, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano 1999². Per una disa-

quale la modernità pare inevitabilmente consegnata? Un'indicazione preliminare, dalla quale conviene partire per illuminare il contesto entro il quale la questione dell'identità si pone nell'epoca moderna è da Taylor offerta in un saggio del 1998, *Le fondamentale dans l'histoire*³³. Qui, *ex negativo*, viene innanzitutto chiarita la 'differenza specifica' che separa il nostro modo di porre la questione da quello tipico dell'epoca pre-moderna. Naturalmente sarebbe quantomeno ingenuo pensare che l'uomo cosiddetto 'pre-moderno' non si ponesse la questione dell'identità, ovvero che non si chiedesse 'chi sono io?'. Tale questione era tuttavia sostanzialmente affrontata e risolta all'interno di determinate categorie e modi di pensare che la modernità, in maniera del tutto irrevocabile, si lascerà progressivamente dietro di sé.

Innanzitutto, nell'epoca pre-moderna, la questione circa l'identità si poneva nel suo aspetto per così dire 'universale', più che come un problema personale e individuale. Essa aveva a che fare con un orizzonte nel quale non era tanto l'individuo, quanto il suo gruppo, la sua classe, il suo rango sociale e, non da ultimo, il suo sesso, ad occupare la posizione di riferimento preminente. In secondo luogo, tale 'orizzonte' poteva dirsi come qualcosa di già determinato. Non esisteva affatto il problema di innovare o quello di esplorare altre soluzioni. Anzi, la sola prospettazione di tale atteggiamento o la ricerca di una qualche forma di originalità erano guardati con grande sospetto, come fonte di errore e di deviazione da una via retta e sicuramente giusta. Infine, tale orizzonte si poneva come qualcosa di totalmente stabilito, di donato nella sua interezza e nella sua costanza; esisteva con la stessa forza di un fatto obiettivo, un *destino*.

mina (più filosofica) delle molteplici risposte alla questione circa l'identità nell'epoca moderna e contemporanea cfr. D. SPARTI, *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996; ID., *Identità e coscienza*, Intr. di S. Poggi, il Mulino, Bologna 2000.

³³ CH. TAYLOR, "Le Fondamental dans l'Histoire", in G. Laforest, Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval - Éditions du Cerf, Sainte-Foy - Paris 1998, pp. 35-49, spec. pp. 42-43.

In un altro saggio, *The Moral Topography of the Self*, pubblicato alla vigilia *Sources of the Self*, Taylor dichiara esplicitamente il punto di partenza che caratterizza il porsi della questione nella modernità³⁴. La nozione di identità, nell'epoca moderna, non può più essere concepita come qualcosa di 'già dato', di (pre-)determinato da un 'Noi' sociale che propone ed impone agli individui ruoli e destini con la stessa costanza con la quale perpetua se stesso. L'identità di un individuo è sempre più affidata alle potenzialità dell'individuo medesimo; si costituisce fundamentalmente come un costante *processo*; una continua re-invenzione di se stesso che – pur mantenendo la costitutiva polarità fra Io e Noi – rimanda sempre meno al Noi e sempre più all'Io, alla prospettiva della prima persona³⁵. In quanto tale, in quanto questione *del* singolo – questione che riguarda innanzitutto lui e la cui risposta è a lui medesimo affidata –, la nozione di identità nell'epoca moderna è giunta inevitabilmente a disegnare e a circoscrivere intorno a sé un'area problematica, un'area – paradossalmente – dai confini tanto certi quanto sfumati, dotata di contorni concettuali tanto apodittici quanto «aperti ad un dibattito senza fine»³⁶.

Per addentrarsi in tale interpretazione e in tale sintesi e, al tempo stesso, per comprendere la peculiare risposta offerta dal filosofo canadese al *problema dell'identità*, è a mio avviso opportuno partire da una definizione-base di *io* o *sé* (*self*) che Taylor propone in *Sources of the Self*: un *sé* è un essere in grado di darsi un'identità: «parliamo delle persone come di “sé”, intendendo dire che sono esseri dotati del livello di profondità e di comples-

³⁴ Cfr. CH. TAYLOR, “The Moral Topography of the Self”, in S.B. MESSER, L.A. SASS, R.L. WOOLFOLK (eds), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988, pp. 298-320, p. 316 [*La topografia morale del sé*, trad. it. e cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004, p. 101].

³⁵ Su questo punto cfr. A. MELUCCI, *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Feltrinelli, Milano 1994, spec. pp. 26-27. Cfr. anche ID., *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1991.

³⁶ CH. TAYLOR, “The Validity of Transcendental Arguments”, ora in ID., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 20-33, p. 32 [“La validità degli argomenti trascendentali”, in ID., *Etica e umanità*, cit., pp. 31-49, p. 46, trad. it. mod.].

sità necessario perché si dia un'identità»³⁷. A conferma del suo continuativo interesse per la materia psicologica l'autore di *Sources of the Self* si pone direttamente e più volte in dialogo con la paradigmatica lezione di Freud. Se, da un lato, Taylor prende le distanze dall'*io freudiano*, poiché in questa nozione è avvertita come fondamentale «la capacità di disporre strategicamente delle proprie azioni» mentre «non è essenziale la capacità di auto-orientarsi e di prendere posizione in uno spazio di questioni concernenti il bene»³⁸, dall'altro, questa volta *con* Freud e *contro* un comune modo di concepire la nozione di identità, valuta come estremamente importante il fatto che le persone non possano fare a meno di una *immagine di sé*, fatto per Freud fondamentale rispetto allo sviluppo della personalità, per Taylor imprescindibile rispetto alla costruzione dell'identità del soggetto³⁹.

Se, tra i classici della moderna psicologia, si volesse trovare un referente teorico presente in modo sotterraneo nella riflessione di Taylor a proposito dell'identità, credo che questo potrebbe essere individuato nei *Principles of Psychology* di William James. Mi riferisco in particolare a quella caratteristica costituente il sé che James chiama *sé sociale* (*Social Self*). L'individuo, secondo James, si percepisce come necessariamente in rapporto ad altre persone o gruppi di persone i cui comportamenti di accettazione o rifiuto nei suoi confronti incidono grandemente sul complessivo concetto di *sé* che egli viene edificando. La considerazione in cui un uomo è tenuto o la fama che gli altri gli attribuiscono sono così costituenti di quell'importante porzione del *sé* che James chiama *sé sociale*⁴⁰. Inoltre, Taylor mutua dall'im-

³⁷ ID., *Sources of the Self*, cit., p. 32 [50].

³⁸ *Ivi*, p. 32 [50].

³⁹ Il riferimento d'obbligo è qui alle celeberrime opere di S. FREUD, *Das Unbewusste* [1915], in ID., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1960 ss. [*L'inconscio*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Vol. 8: *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1989² (1976), pp. 49-88]; ID., *Das Ich und das Es* [1922], *Ivi* [*L'Io e l'Es*, in *Ivi*, Vol. 9: *Opere 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1989² (1967), pp. 475-520].

⁴⁰ «Il Sé Sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene dai suoi compagni. [...] Propriamente parlando, un uomo possiede sé sociali in quan-

postazione pragmatista di James la peculiare ottica entro la quale la nozione di identità è da lui indagata. Il *self* non è qui innanzitutto considerato nel suo aspetto coscienzialistico, nella rappresentazione puramente interiore e mentale che il soggetto ha di sé, bensì nella sua fondamentale determinazione ‘pratica’, ovvero in quanto soggetto che agisce, che si pone di fronte al mondo come uno *human agent*, prima che come una *res cogitans*. È dunque questa angolatura prospettica di fondo che avevamo individuato a proposito della sua teoria antropologica e che offre ora l’ancoramento di base alla sua teoresi morale.

Un ulteriore – e questa volta esplicito – referente teorico di Taylor, che ha tra l’altro sviluppato l’influente elaborazione teorica inaugurata da James, è George Herbert Mead. L’esistenza personale è secondo Mead compresa all’interno di una costante dialettica fra il *Me* – l’espressione del «controllo sociale» e l’insieme degli atteggiamenti altrui nei confronti dell’individuo – e l’*Io* – risposta spontanea e selettiva dell’individuo nei confronti di tale «controllo» e di tale insieme di atteggiamenti. In particolare, Mead avrebbe opportunamente teorizzato, nella nozione di «altri significativi», una determinazione agli occhi di Taylor imprescindibile per la comprensione del soggetto umano: la sua caratteristica fondamentale *dialogica*⁴¹.

Taylor ha indubbiamente di fronte a sé queste importanti figure di pensatori, di grande influenza soprattutto nel mondo

to ci sono individui che lo riconoscono e che portano un’immagine di lui nella loro mente. [...] La fama – buona o cattiva – di un uomo, e il suo onore o disonore, sono nomi per uno dei suoi sé sociali» (W. JAMES, *Principles of Psychology* [1890], Harvard University Press, Cambridge-London 1983², pp. 181-182).

⁴¹ L’autore si riferisce qui a G.H. MEAD, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago 1934 (1962²) [*Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Intr. di Ch.W. Morris, trad. it. di R. Tettucci, Barbera, Firenze 1966]. Per un inquadramento della prospettiva di Mead su questo punto si veda A.M. NIEDDU, “Individualità e intersoggettività: Georg Herbert Mead”, in A. Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, pref. di G. Cantillo, Liguori, Napoli 2000, pp. 413-430. Ci soffermeremo con maggiore ampiezza su questo punto nel paragrafo 3.2. Si veda anche il capitolo 4 della seconda parte del presente volume.

anglosassone, i cui risultati teorici sono da lui in più modi riattualizzati e variamente inseriti all'interno della sua prospettiva filosofica. Tuttavia, il dato distintivo in base al quale Taylor intende impostare il problema del sé in *Sources of the Self* è il rapporto fra *identità* e *bene*, ovvero la chiarificazione della prospettiva che individua le molteplici «connessioni tra sensi dell'io e visioni morali»⁴²:

«La nozione di sé che collega il sé medesimo al nostro bisogno di identità mette in evidenza questo tratto cruciale dell'azione umana: che noi non possiamo fare a meno di un orientamento al bene, che ciascuno di noi sostanzialmente si identifica con la posizione che assume a questo riguardo (cioè che siamo definiti, almeno *inter alia*, da questa posizione)»⁴³.

Come si è visto sopra, è essenziale alla persona umana vivere all'interno di *quadri di riferimento*, al punto che provare a sottrarsi a questi vorrebbe dire cessare di apparire persone umane integrali cioè, in senso forte, *non danneggiate (undamaged)*, complete⁴⁴. Ecco perché, a partire da questo dato, è di radicale importanza per l'uomo la capacità di auto-orientarsi all'interno di quadri di riferimento, ovvero all'interno di uno spazio di questioni morali che, innanzitutto, ci è già dato e ci offre le prime e fondamentali condizioni di significanza per le nostre azioni; ecco perché la domanda circa l'identità, che va intesa secondo il senso comune di 'crisi d'identità', può correttamente esprimersi nella domanda 'chi sono io?', la quale, a sua volta, rimanda alla formulazione 'dove sono io?', dove potrei collocarmi all'interno di una ipotetica 'mappa morale?'⁴⁵. La metafora dell'orienta-

⁴² CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. X [10].

⁴³ *Ivi*, p. 33 [51].

⁴⁴ Taylor definisce in questi termini la nozione di *quadro di riferimento*: «Ciò che ho chiamato "quadro di riferimento" comprende un insieme importantissimo di distinzioni qualitative. Pensare, sentire, giudicare all'interno di un quadro di riferimento vuol dire funzionare sulla base della percezione che una certa azione o un certo modo di vivere o di pensare è incomparabilmente più elevato degli altri che ci sono più accessibili» (*ivi*, p. 19 [34], corsivo mio).

⁴⁵ Mi riferisco nuovamente a CH. TAYLOR, *The Moral Topography of the Self*, cit., spec. pp. 300-303 [*La topografia morale del sé*, cit., spec. pp. 55-64].

mento spaziale è utilizzata da Taylor come *exemplum* dell'orientamento in uno spazio 'spirituale', in uno spazio di domande e risposte irrinunciabili rispetto all'agire e possibili solo a partire da una prospettiva di senso, dalla consapevolezza di ciò che per noi è il bene⁴⁶.

«Puoi dire di sapere chi sei se sai orientarti nello spazio morale, ossia nello spazio all'interno del quale nasce il problema di stabilire che cosa sia bene e cosa male, che cosa meriti di essere fatto e cosa no, che cosa abbia significato e importanza per te e cosa sia, invece, insignificante e futile»⁴⁷.

Taylor definisce l'identità come un orizzonte di significanza per le azioni del soggetto; essa «è l'orizzonte entro il quale mi è possibile assumere una posizione»⁴⁸, ovvero cercare di stabilire, di volta in volta, che cosa devo fare e che cosa devo evitare. La domanda iniziale può dunque trasformarsi ulteriormente e inverarsi nella formula 'dove sto andando?', che permette a Taylor sia di ritornare alla questione della vita morale che gli sta più a cuore – quella circa il significato della vita –, sia di ricavare un forte argomento in difesa dell'unità dell'io, che egli declina sul modello della continuità, coesione e coerenza *narrativa*. Il nostro autore pensa innanzitutto ad Heidegger e all'intuizione della temporalità dell'*Esserci*, ovvero all'idea del «progetta-

⁴⁶ Non pare qui fuori luogo notare la consonanza tematica con un breve saggio di Kant intitolato significativamente *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (*Was heisst: sich im Denken orientieren?* [1786], in *Kants Werke*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1902 ss., Bd. VIII, pp. 131-148 [trad. it. a cura di A. Gentile, Studium, Roma 1996]) che potrebbe costituire una probabile – anche se non esplicitata – fonte della metafora tayloriana dell'*orientamento nello spazio morale*. Anche Kant, infatti, si trattiene sul concetto dell'*orientarsi* sia in senso geografico sia in quello che noi chiameremmo senso 'percettivo' (produce l'esempio concernente una modalità di orientamento al buio grazie al contatto con un oggetto della cui posizione rispetto ad altri ho memoria). Tale esemplificazione, nella prospettiva kantiana, si comprende come propedeutica alla risposta alla domanda racchiusa nel titolo del saggio, concernente quell'orientamento – guidato da una originaria esigenza e destinazione pratica racchiusa nell'"ideale del sommo bene" – che la 'filosofia critica' deve saper conferire al pensare teoretico.

⁴⁷ CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., 28 [44].

⁴⁸ *Ivi*, p. 27 [43].

re» il futuro a partire da ciò che siamo diventati, scegliendo fra le varie possibilità presenti in noi⁴⁹. Tuttavia Taylor, nell'utilizzare il termine *narrative*, intende sicuramente riferirsi, anche se in maniera implicita, ad altri due autori, con i quali ha tra l'altro avuto modo di entrare in dibattito diretto: Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur.

MacIntyre, nell'ambito del contemporaneo dibattito anglo-americano, ha avuto l'indubbio pregio di riportare per primo all'attenzione una concezione del sé 'fenomenologicamente' evidente – e forse proprio per questo per lo più non esplicitamente tematizzata – e di «dimostrare quanto sia naturale pensare al sé in una forma narrativa»⁵⁰. Dire 'io', pensare al proprio 'sé' o, più banalmente, osservare qualcuno compiere una qualsiasi azione e provare a dare conto delle intenzioni che lo animano, significa inevitabilmente essere coinvolti «nella scrittura di una narrazione storica»⁵¹. È questa un'impresa narrativa che pensa a quell'«io» come al personaggio di una storia letteraria e alla sua azione come dotata di intelligibilità proprio ed esclusivamente all'interno di quella determinata storia, coerente con un 'prima' e con un 'poi' necessariamente situato e contestuale⁵². All'interno di una narrazione 'identitaria' si legittima ovviamente l'impegno alla responsabilità sia del singolo agente rispetto al proprio vissuto personale, sia delle persone che hanno direttamente – seppure spesso inconsapevolmente – preso parte alla 'costruzione' della mia identità, che svolgono o hanno svolto un 'ruolo', che sono 'personaggi' della mia 'storia'⁵³.

⁴⁹ Si veda M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵ [*Essere e tempo*, Intr. e trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976⁹], spec. Parte Prima, sez. II, cap. 3° e 4° [pp. 375-420 della trad. it].

⁵⁰ A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1981 (poi: University of Notre Dame Press, (Notre-Dame Ind. 1984) [*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 246].

⁵¹ *Ivi*, p. 248.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 260.

⁵³ Sembra qui potersi riconoscere la presenza di un ulteriore riferimento a Mead e alla nozione di «altro significativo» da lui elaborata, che si ripropone così agli occhi di Taylor anche grazie alla mediazione e alla riformulazione concettuale di MacIntyre.

È dunque impossibile non cogliere l'importanza del gran numero di spunti argomentativi offerti dal volume di MacIntyre, che giungono a toccare il cuore della stessa speculazione tayloriana. Tuttavia, al di là dell'imprescindibile riferimento a quest'ultimo autore, l'elaborazione del concetto di identità sviluppata da Taylor intende rivolgersi anche all'opera di un altro filosofo che si è interessato specificamente del problema del *self* da un punto di vista fenomenologico ed ermeneutico, Paul Ricoeur. Fra gli interpreti di Taylor c'è anzi chi ha opportunamente individuato una complementarità fra *Sources of the Self* e l'opera di Ricoeur *Soi-même comme un autre*. È quindi opportuno soffermarsi brevemente su quest'ultimo testo almeno per quanto concerne il tema dell'*identità narrativa*⁵⁴.

Ricoeur imposta la sua *ermeneutica del sé* esaminando quattro differenti modi di porsi della questione 'chi?'. Nel corso dell'esame della terza modalità – ovvero quella relativa al 'chi' che offre un resoconto narrativo di sé stesso –, l'autore si trattiene sull'*identità narrativa*. Narrare – sostiene Ricoeur – è qualcosa di più che descrivere eventi o azioni; significa raccontarli, organizzarli entro intrecci ed attribuire ad essi un carattere, un tratto della personalità del loro autore. Questo carattere, lungi dall'essere un'entità distinta dall'agente, è ad esso indistricabilmente legato; la narrazione edifica questo stato di cose

⁵⁴ Si vedano: P. RICOEUR, *Temps et récit*, Éditions du Seuil, Paris 1983-1985 (3 voll.) [*Tempo e racconto*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1988 (3 voll.)]; ID., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990 [*Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, spec. capp. 5-6, pp. 201-230, 231-262]. Fra gli interpreti mi riferisco soprattutto a B.P. DAUENHAUER, *Taylor and Ricoeur on the Self*, in «Man and World», 25 (2), 1992, pp. 211-225 (ma cfr. anche J.N. SHKLAR, *Squaring the Hermeneutic Circle*, in «Social Research», 53 (3), 1986, pp. 449-473, spec. pp. 456-464). I due filosofi hanno peraltro avuto modo di confrontarsi direttamente in occasione di un importante convegno dedicato al pensatore canadese, i cui atti sono stati successivamente pubblicati in G. Laforest, Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit. (si vedano, all'interno del volume, il saggio di Ricoeur *Le fondamental et l'historique. Note sur Sources of the Self de Charles Taylor* e l'argomentata risposta di Taylor, *Le Fondamental dans l'Histoire* – che costituisce tra l'altro un'importante giustificazione dell'intero impianto espositivo di *Sources of the Self* –, risp. alle pp. 19-34, 35-49).

costruendo l'identità del carattere attraverso la costruzione della 'storia' dell'agente. Ecco dunque perché ha senso parlare di persona e di identità personale come di identità narrativa.

«La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* "esperienze". Al contrario: essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata. Il racconto costruisce l'identità del personaggio, che può essere chiamata la sua narrazione, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia fa l'identità del personaggio»⁵⁵.

È importante sottolineare che Ricoeur sviluppa il tema dell'*identità narrativa* anche in esplicita contrapposizione all'opera di Derek Parfit, *Reasons and Persons*. La concezione «riduzionistica» di identità sostenuta da Parfit è da Ricoeur riformulata in questi termini: «l'esistenza di una persona consiste solo nell'esistenza di un cervello e di un corpo, nonché nel ricorrere di una serie di eventi fisici e mentali correlati»⁵⁶. Nei termini di Ricoeur, la posizione di Parfit resta ferma alla visione dell'identità come *medesimezza* (*mêmeté*) corporea – espressa dalla formula latina *idem* – e non considera il carattere dell'unicità dell'individuo, che Ricoeur racchiude nella nozione di *ipseità* (*ipseité* – *ipse*)⁵⁷. Il riferimento a Parfit risulta tutt'altro che periferico rispetto al tema qui affrontato in quanto, in primo luogo, anche Taylor si riferisce in maniera esplicita all'autore di *Reasons and Persons* – e con toni per molti versi analoghi a

⁵⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 239-240, corsivo dell'autore.

⁵⁶ *Ivi*, p. 221. Ricoeur cita qui D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984 [*Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1989, p. 272] e si dedica estesamente all'esame della sua opera alle pp. 220-230. Deve essere ricordato che anche MacIntyre si rivolge in maniera critica nei confronti della posizione di Parfit (*Dopo la virtù*, cit., p. 259).

⁵⁷ Va ricordato che Parfit, nel sostenere la posizione che Ricoeur gli rimprovera, riprende ed inverte le tesi già avanzate da Bernard Williams in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1973 [*Problemi dell'io*, Intr. di S. Veca, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1990], secondo il quale l'unica condizione *necessaria* che deve essere soddisfatta per stabilire l'identità personale di un individuo è quella dell'identità fisica, intesa come continuità e permanenza spazio-temporale (cfr. D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., spec. pp. 5-34 e 79-100).

quelli di Ricoeur; secondariamente, la nozione di identità sviluppata dal filosofo canadese può essere interpretata come una radicale alternativa al progetto di Parfit nel suo insieme.

Taylor considera infatti la posizione di Parfit come una ripresa della prospettiva di Locke, sulla cui teoria del *sé puntiforme* Taylor si trattiene criticamente in *Sources of the Self*⁵⁸. In estrema sintesi, si può sostenere che, agli occhi di Taylor, sia Locke sia Parfit rifiutano una concezione teleologica e unitaria dell'io, per approdare appunto alla concezione *sé puntiforme*: un io che estremizza la propria capacità di controllo razionale di ciò che lo circonda rivolgendola anche verso di sé e che, in conseguenza di ciò, si rende oggetto a se stesso, si esaurisce in ogni 'idea semplice' che incessantemente forma e abbandona; resta sempre suscettibile di cambiamento e mai riconducibile ad una unitarietà fondamentale e, per converso ad una qualche idea stabile di verità o di moralità. La teoria del *sé puntiforme* manca in questo modo di riconoscere proprio quello che per Taylor è essenziale nella costruzione del concetto di sé: il legame tra identità e bene – ovvero il costitutivo rapportarsi del sé a *quadri di riferimento* che gli preesistono –, insieme all'esercizio della fondamentale capacità di orientamento all'interno dello 'spazio morale' nel quale ognuno si trova gettato.

2.4. Il livello linguistico-culturale

Si è fin qui cercato di costruire la nozione di *identità* in Taylor in modo autonomo e senza introdurne altre se non quelle di *sé* e *identità narrativa* correlative alla prima. Tuttavia, così operando, si è tematizzato soltanto un aspetto del concetto di *identità*, facendo consapevole astrazione da un ulteriore e non meno importante aspetto, quello linguistico-culturale, che risulta decisivo rispetto alla tematica del multiculturalismo, sulla quale ci si tratterà analiticamente a partire dal capitolo successivo.

«Studiare le persone significa studiare esseri che esistono solo all'interno di un certo linguaggio o sono costituiti in parte

⁵⁸ Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 49 [69].

da esso. [...] Una lingua esiste e si mantiene solo in una comunità linguistica [*language community*] e questo fatto segnala un altro tratto cruciale del sé. Un sé è tale solo fra altri sé e non può mai venire descritto senza fare riferimento a quelli che lo circondano»⁵⁹.

La tesi secondo la quale *un sé esiste solo fra altri sé* deve essere tenuta presente sia per giungere ad una definizione completa del concetto di *identità* che – non si dimentichi – è *narrativa*, sia come punto di partenza per intendere le due ulteriori linee tematiche fondamentali che Taylor raccorda al preliminare discorso sopra affrontato: l'interazione linguistica e la comunità. Cominciamo dunque analizzando il tema del linguaggio⁶⁰. Rispetto ad esso, deve essere precisato che Taylor muove a partire da un profondo ripensamento della teoria 'espressivista'. Per *espressivismo*, sulla scia degli studi di Isaiah Berlin, egli intendeva quella tradizione intellettuale che aveva trovato in Vico il suo antesignano e in Herder il suo più significativo esponente. Questa tradizione individuava nel modello dell'autorealizzazione del singolo individuo, raggiunta a partire dalla piena espressione della propria essenza interiore, una decisa opposizione all'Illuminismo che, soprattutto nella sua 'versione' francese, sfociava in una visione dell'uomo rigidamente scienziata e

⁵⁹ *Ivi*, pp. 34-35 [52].

⁶⁰ Non è possibile, nel presente contesto, rivolgere l'attenzione ai due autori di fondamentale riferimento teorico su questo tema: Hans-Georg Gadamer e a Isaiah Berlin. Mi limito a ricordare che da Gadamer Taylor mutua innanzitutto la consapevolezza della esclusiva eccezionalità del linguaggio, che non può mai essere considerato un mero strumento di cui l'uomo si serve per compiere una determinata azione – in questo caso comunicare – al pari di un qualsiasi altro attrezzo a sua disposizione, da riporsi al termine del lavoro per il quale è stato utilizzato: il linguaggio circoscrive una dimensione di imprescindibilità rispetto al nostro essere in quanto uomini; una dimensione che apre il nostro essere al mondo che ci circonda e a tutti gli altri esseri che lo abitano. Ma, rispetto al tema, deve anche essere ricordata la frequentazione con Isaiah Berlin, quando Taylor si trovava a Oxford per compiere sotto la sua guida gli studi di dottorato, che sarebbero sfociati nel suo primo volume: *The Explanation of Behaviour* (1964). Berlin stava in quegli anni conducendo studi di storia delle idee e stava in particolare lavorando ad una ricerca sulla tradizione 'espressivista', che costituirà la base della riflessione di Taylor.

decisamente riduttivista. L'assunto fondamentale che Taylor ricava dalla speculazione di Herder è che l'espressione di sé da parte del soggetto sorge sempre in maniera linguistica, ovvero sempre in relazione ad una *forma di vita*⁶¹. Alla rivisitazione di tale assunto Taylor si dedicherà in numerosi lavori per lo più posteriori a *Sources of the Self*. Vorrei qui soffermarmi esclusivamente e sinteticamente su un saggio – *Theories of Meaning* – in cui egli propone una propria declinazione dell'espressivismo che si collega al concetto di identità personale⁶².

In questo saggio Taylor elabora una teoria del significato – da lui forse un poco ironicamente chiamata *triple H theory* – che rinviene in Herder, Humboldt e Hamann i suoi autori di riferimento e che si struttura in tre momenti. Il primo riguarda la nostra consapevolezza: tramite il linguaggio noi 'formuliamo cose', ovvero portiamo ad esplicita consapevolezza ciò di cui prima avevamo solo un senso implicito; come Taylor sostiene più volte nel corso del saggio, tramite il linguaggio *compriamo articolazioni*⁶³. In secondo luogo, Taylor sostiene che «il linguaggio serve per porre in maniera esplicita una certa materia fra gli interlocutori. Si potrebbe dire che il linguaggio ci rende in grado di porre le cose in uno spazio pubblico»⁶⁴. È di fondamentale importanza – all'interno della teoria espressivista – l'attenzione dedicata alla conversazione quotidiana. Semplici scambi di parole alla fermata di un autobus creano un senso di complicità e di comunanza non trascurabile: «Grazie a questa espressione – sottolinea Taylor – c'è ora qualcosa *entre nous*»⁶⁵, si crea un legame, si raggiunge una dimensione di confidenza prima mancante e che può essere la premessa di ulteriori e più importanti

⁶¹ Il riferimento è a J.G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], in ID., *Herder frühe Schriften. 1764-1772*, hrsg. v. O. Gaier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, pp. 695-810. [*Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura e trad. it. di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996].

⁶² CH. TAYLOR, *Theories of Meaning*, ora in ID., *Human Agency and Language...*, cit., pp. 248-292.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 256-258 e 263-269.

⁶⁴ *Ivi*, p. 259; cfr. anche pp. 260 e 269-270.

⁶⁵ *Ivi*, p. 264.

scambi di idee, di nuove e più significative comunanze. In terzo luogo, il linguaggio si offre come tramite attraverso il quale molti dei nostri più importanti interessi ed emozioni si esprimono⁶⁶. È questo l'aspetto che deve maggiormente alla dottrina di Herder. In questo quadro esprimere una parola significa essere consapevole del fatto che in quell'atto noi *esprimiamo* un significato; significato che è primariamente 'nostro' in quanto deriva dalla consapevolezza riflessiva che presiede all'uso di quel termine. A proposito del terzo aspetto – che in questo modo racchiude gli altri due – Taylor parla di una *dimensione costitutiva del linguaggio*. Il linguaggio cioè va a costituire, almeno in parte, due caratteristiche centrali per la vita umana, due – dice Taylor traducendo il termine heideggeriano *Erschlossenheit* con *disclosure* – scoperte, due *aperture*: la consapevolezza esplicita (*explicit awareness*) e lo spazio pubblico.

Entro questi termini e a partire da questi risultati Taylor sviluppa il tema in *Sources of the Self*. Come si è già detto, l'autore, partendo dalla tesi secondo la quale *un sé esiste solo fra altri sé* – tesi che implicitamente suggerisce ed implica la legittimazione della dimensione intersoggettiva e di uno spazio pubblico – connette il tema del linguaggio a quello dell'identità⁶⁷. Il linguaggio, che esprime e allo stesso tempo interpreta i problemi ineludibili ai quali rispondo inserendomi in un *quadro di riferimento* e cercando di precisare la mia posizione in esso, è ciò che mi permette di definire in prima persona la mia identità. L'*articolazione* è in primo luogo mentale, ma rimanda anche alla dimensione linguistica entro la quale soltanto ciò che mi circonda assume un significato per me e diviene materia di interazione con altri soggetti, che potranno quindi condividere o meno tale significato. Nello sforzo di esplicitazione e di presentazione di esso, indefettibilmente legato ad una più o meno consapevole istanza di condivisione rivolta all'altro, a chi ci ascolta, noi siamo anche necessariamente indotti a dare una forma – ovvero una formulazione linguistica – a quel determinato significato o *import* e, contestualmente, ad assumerci il compito e la responsabi-

⁶⁶ *Ivi*, pp. 260-263 e 270-273.

⁶⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 34 [51-52].

lità di riformularlo, per renderlo maggiormente comprensibile al nostro interlocutore ma anche – e innanzitutto – a noi stessi. In tali occasioni di interazione si strutturano i processi di costruzione della nostra identità personale che si muovono pur sempre intorno al tentativo di risposta alla domanda ‘chi sono io?’ elaborato all’interno di uno spazio pubblico. Quando parliamo di qualcosa, questa diventa un oggetto «per me e per te», diventa – come diceva l’autore di *Theories of Meaning – entre nous*.

«Così io imparo che cosa siano collera, amore, ansia e desiderio di integrità solo sperimentandoli insieme agli altri in uno spazio comune, come oggetti per *noi*. È questa la verità racchiusa nell’aforisma di Wittgenstein secondo il quale l’intesa sui significati implica l’intesa sui giudizi. Successivamente io posso innovare; posso mettere a punto un modo originale di intendere me stesso e la vita umana o almeno una prospettiva in netto contrasto con la mia famiglia e con il mio retroterra culturale. Ma l’innovazione può avvenire solo a partire dal nostro linguaggio comune»⁶⁸.

Iniziare a parlare – anche nel senso di imparare un determinato linguaggio – significa entrare in uno spazio pubblico, accedere ad un universo valoriale condiviso, anche se di ciò possiamo non essere pienamente consapevoli. Non è per altro casuale il riferimento che l’autore fa qui al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* che, abbandonate le pretese del *Tractatus* – di arrivare ad un meta-linguaggio che racchiudesse in sé tutti i tipi di linguaggio dotati di senso, cioè quelli che si riferiscono ad oggetti verificabili empiricamente – si concentra sul *linguaggio ordinario*, sull’intrascendibilità del contesto e della *forma di vita* come orizzonte possibile per la comprensione di un’espressione linguistica. È questo il contesto che Taylor, sulla scia del filosofo austriaco, declina essenzialmente come *culturale*. L’esistenza del contesto culturale e, insieme, di un contesto di comprensione intersoggettiva del sé declinato in forma linguistica, è per

⁶⁸ *Ivi*, pp. 35-36 [53], corsivo dell’autore; trad. it. lievemente modificata. Taylor si riferisce qui a L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, § 242 [*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999³, p. 118].

il nostro autore di fondamentale importanza, al punto che egli non si stanca di ribadirlo⁶⁹. Porsi al di fuori di tali contesti, ovvero al di fuori delle *reti di interlocuzione*, ammesso che sia possibile, significherebbe perdere il contatto con il nostro linguaggio e perciò perdere non solo la possibilità di intendere gli altri, ma anche, e soprattutto, noi stessi. Nel linguaggio troviamo infatti il punto di incontro di significati semantici ed emozionali: entrambi rivestono un ruolo essenziale, imprescindibile rispetto al nostro *status* di uomini.

Il contesto culturale e intersoggettivo assume dunque nel pensiero di Taylor il ruolo di una *condizione trascendentale* del sé dalla quale non si può mai prescindere e che tuttavia risulta, per così dire, 'bifronte': già dato e dunque in sé 'apodittico' ma, al tempo stesso, proprio in quanto costitutivamente soggetto ad una fruizione e ad una formulazione in termini eminentemente linguistici, aperto ad una costante rivedibilità e ad un dibattito potenzialmente illimitato. In quest'ottica mi sembra vada compreso il reiterato riferimento alla rivedibilità valoriale e culturale – che per Taylor assume in primo luogo la veste di una rivedibilità linguistica – ovvero di un inveramento in senso pluralistico del «vocabolario di valore» che ognuno possiede.

Peraltro, il carattere fondamentale dell'interazione linguistica per i processi di costruzione dell'identità non può che rimandare ad una dimensione comunitaria entro la quale il soggetto costitutivamente si trova ed in relazione alla quale definisce i margini del proprio agire e l'articolazione della propria *narrazione di sé*.

«La definizione completa dell'identità di una persona – sostiene Taylor in *Sources of the Self* – [...] di solito comprende

⁶⁹ «Io sono un sé – afferma ancora Taylor – soltanto in rapporto a certi interlocutori: in un senso, in rapporto con quei *partners* di conversazione che sono essenziali al raggiungimento, da parte mia, della mia auto-definizione; in un altro senso, in rapporto a coloro la cui presenza è ora cruciale perché io continui a padroneggiare i linguaggi dell'autocomprensione – e naturalmente si tratta di due classi che possono benissimo intersecarsi. Un sé esiste solo all'interno di quelle che chiamo “reti di interlocuzione” [*webs of interlocution*]» (CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 36 [54], trad. it. lievemente modificata).

non solo la sua posizione sulle questioni morali o spirituali, ma anche un certo riferimento ad una comunità definente [*defining community*]. [...] queste due dimensioni della definizione dell'identità rispecchiano la situazione originaria da cui nasce l'intera questione dell'identità»⁷⁰.

Seguendo l'articolarsi della dimensione linguistica si era scoperto come ineludibile il legame *identità-bene*, il sorgere di domande etiche rispetto alle quali l'agente morale non può che offrire risposte individuali e costitutivamente rivedibili; risposte che, indipendentemente dal risultato pratico, vanno a costituire l'identità di cui il sé offre un resoconto narrativo. Ora il discorso si amplia: è il riferimento ad una comunità l'ulteriore dimensione che permette di abbracciare la definizione completa dell'identità. Devono essere notate alcune importanti implicazioni sottese al discorso di Taylor. Innanzitutto, il filosofo canadese parla qui di *defining community*, cioè di comunità che definisce, determina, ma anche spiega, ovvero costituisce la condizione di intelligibilità che permette di intendere la nostra identità nel quadro di un orizzonte ineludibile e tuttavia aperto; in secondo luogo, la comunità che l'autore ha in mente è innanzitutto una comunità linguistica⁷¹. Infine, quello che all'autore preme maggiormente sottolineare è il fondamentale tentativo di sottovalutazione della dimensione comunitaria che la cultura moderna ha cercato di mettere in atto, rispetto al quale egli tenta di offrire un opportuno riscontro⁷².

Rispetto a quest'ultimo punto, se è vero che le più importanti tradizioni spirituali della civiltà occidentale hanno incoraggiato, se non addirittura preteso, il distacco, ovvero la separazione dalla comunità di origine, è altrettanto vero che la dinamica di definizione dell'identità così innescata avverrà pur sempre in una *rete di interlocuzione*: una comunità di spiriti eletti, un cenacolo di filosofi, una ristretta cerchia di amici. Ciò vale

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Nell'inevitabile ricerca della propria identità, «la spinta a una visione originale incontrerà mille ostacoli e finirà per disperdersi nella confusione interiore, se in qualche modo non potrà stabilire un rapporto con il linguaggio e la visione degli altri» (*ivi*, p. 37 [55]).

⁷² Cfr. *ivi*, p. 36 [54].

anche per l'età contemporanea e, ad esempio, anche per un aspetto tipico della cultura americana quale il *leaving home*, l'*abbandono della propria casa*: se considerato nel suo complesso, ci si rende conto che anche questo fenomeno, che parrebbe a prima vista poterci persuadere del contrario, non può scavalcare il 'trascendentale culturale'⁷³.

Taylor ritiene dunque essenziale rispetto alla formazione dell'identità del singolo individuo il continuo riferimento ad una comunità linguistica e culturale⁷⁴. Merita tuttavia di essere sottolineato come tale livello risulti confinante e, addirittura, coestensivo rispetto a quello più esplicitamente politico⁷⁵. Ciò emerge in

⁷³ «Nella realtà contemporanea questa prassi può riflettersi anche in un abbandono delle convinzioni politiche o religiose dei genitori. Anche oggi possiamo parlare, e non per amore di paradosso, di una "tradizione" americana di abbandonare la casa. Il giovane impara bensì ad assumere un atteggiamento di indipendenza, ma anche questo atteggiamento è qualcosa che ci si aspetta che egli adotti. In che consista un atteggiamento indipendente, poi, è cosa anch'essa definita dalla cultura per il tramite di una conversazione continua alla quale il giovane è indotto a partecipare (e nel corso della quale il significato dell'indipendenza, col passare del tempo, può anche variare)» (*Ivi*, p. 39 [58]).

⁷⁴ Su questo punto cfr. anche CH. TAYLOR, "The Person", in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (eds), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York 1985, pp. 257-281, spec. p. 276. L'accentuazione della duplice dimensione (linguistica e culturale) del legame comunitario sottende un implicito riferimento e recupero, all'interno della prospettiva tayloriana, dei risultati delle analisi conseguite in campo antropologico da Clifford Geertz. Mi sono specificamente trattenuto su questo punto in A. PIRNI, "La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura (intorno a Charles Taylor)", in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore...*, cit., pp. 345-412, spec. pp. 395-397. Per un inquadramento complessivo del profilo di Geertz, con particolare riferimento ai temi ora in discussione, rimando a A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto. Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer e Taylor*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, capitolo 2.

⁷⁵ Per un inquadramento complessivo e storico-analitico del concetto, con particolare riferimento alla dimensione politica, deve essere tenuto presente il volume di F. FISTETTI, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003. Un'analisi ricostruttiva del concetto di comunità in relazione al dibattito contemporaneo, con particolare riferimento al *comunitarismo*, è offerta nel volume di V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, pref. di M. Bovero, Laterza, Roma-Bari 2002.

particolare nel saggio intitolato *Atomism* nel quale, come sintetizza opportunamente Ferrara, Taylor sostiene la tesi di un «collegamento organico fra il godimento dei diritti e il dovere, da parte dell'individuo, di contribuire al mantenimento della forma di vita sociale all'interno della quale essi sono goduti»⁷⁶.

«Il punto cruciale qui è questo: 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 alla forma di questa *società/cultura* come ad un tutto [*as a whole*]. [...] È anche importante per lui il *tono morale* [*moral tone*] dell'intera società – per quanto il sollevare questa questione possa costituire uno shock per i libertari – perché la libertà e la diversità individuale possono fiorire soltanto in una società nella quale esiste un generale riconoscimento del loro valore»⁷⁷.

Come risulta chiaro da questo passo, anche all'interno del discorso politico, l'accezione di comunità che viene presentata è comunque inestricabilmente connessa alla dimensione etica e insieme culturale (*society/culture*). È perciò riferendosi a questa dimensione in particolare che ci si porrà in contatto con la stratificazione più profonda del concetto. Per compiere questo ulteriore passo, è opportuno rivolgersi ad un quadro problematico fondamentale, che rimanda ad un classico della filosofia quale Hegel e alla sua paradigmatica elaborazione del concetto di *spirito oggettivo*⁷⁸. Il termine chiave che deve qui essere tenuto presente è *common meanings*, significati comuni, condivisi da tutti i membri della comunità. Taylor tiene molto a sottolineare che la *Sittlichkeit* – per Hegel il vertice della vita morale che si realizza nello Stato – esige una ricca vita sociale. Lo Stato cioè, in quanto comunità politica, è innanzitutto comunità culturale e linguistica.

⁷⁶ A. FERRARA, "Introduzione", in ID., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., p. XXXI. Per un commento analitico al saggio si vedano le pp. XXXI-XXXV. Torneremo su questo punto sotto, nel paragrafo 4.5.

⁷⁷ CH. TAYLOR, "Atomism", ora in ID., *Philosophy and the Human Sciences...*, cit., pp. 187-210, p. 207, corsivo mio.

⁷⁸ Cfr. ID., *Hegel*, cit., spec. cap. XIV, *Ethical Substance*, pp. 365-389; cfr. anche ID., *Hegel and Modern Society*, cit., spec. pp. 84-95 [123-138].

«La vita di un linguaggio e di una cultura è tale che il suo spazio è più largo di quello dell'individuo. Questo accade nella comunità. L'individuo possiede questa cultura, e quindi la sua identità, grazie al prendere parte a questa vita più larga. Quando dico che un linguaggio [...] può soltanto essere garantito in una comunità, [...] <intendo> che la nostra esperienza è in parte plasmata grazie al modo in cui noi la interpretiamo; e questo ha molto a che fare con i termini che ci sono disponibili nella nostra cultura. [...] In questo senso noi possiamo pensare alle istituzioni e alle pratiche di una società come a *un tipo di linguaggio* [*a kind of language*] nel quale le fondamentali idee di essa sono espresse. Ma ciò che è "detto" in questo linguaggio non sono le idee che potrebbero essere solo nelle menti di determinati individui, piuttosto esse sono comuni ad una società, in quanto incarnate [*embedded*] nella sua vita collettiva, in pratiche e istituzioni che sono proprie di una società in maniera inseparabile. In queste lo spirito della società è in un certo senso oggettivato [*objectified*]. Esse sono, per usare il termine di Hegel, "spirito oggettivo"»⁷⁹.

Ancora una volta è il linguaggio la chiave per cogliere la nozione di comunità e il rapportarsi del singolo ad essa. Ma Taylor va oltre. Spinge al culmine l'aspetto linguistico e interpreta le istituzioni dello Stato e ogni pratica sociale come una forma di linguaggio che incarna valori e significati condivisi. Tuttavia, in questo quadro, diventa legittimo chiedersi che ne è dell'individuo, ovvero del singolo membro della comunità. Non rischia di 'perdersi', di essere completamente assorbito o appiattito sulla propria cultura, senza possibilità di elaborare un autentico processo di costruzione della propria individuale e perciò irripetibile identità? La risposta più lineare a questa legittima domanda potrebbe suonare in questi termini: l'individuo determina la propria identità grazie al modo particolare in cui si rapporta alla realtà culturale nella quale si trova originariamente collocato e necessitato a confrontarsi. Per comprendere la posizione dell'individuo dobbiamo quindi continuamente tenere in tensione quest'ultimo concetto con quello ad esso correlativo di comu-

⁷⁹ ID., *Hegel*, cit., p. 381-382, corsivo mio.

nità; per fare ciò, sembra ancora una volta necessario partire dal linguaggio. Quando Taylor parla di linguaggio – come Descombes giustamente ricorda – pensa innanzitutto alla teoria espressivista di Herder e di Humboldt, che tematizza la riconciliazione di un atto linguistico individuale con una totalità dotata di senso⁸⁰. Descombes suggerisce a Taylor di leggere la sua teoria linguistica sulla scorta della distinzione di Saussure fra *langue* e *parole*; intendendo per *langue* un’istituzione, un fatto linguistico collettivo e per *parole* un singolo atto linguistico, che è però tanto individuale quanto sociale. Taylor accetta l’indicazione del suo interprete e rilegge questa distinzione in un modo estremamente significativo.

«Il fenomeno linguaggio può essere compreso solo a questi due livelli. Senza *langue*, non esiste *parole*, in quanto gli atti linguistici dell’individuo sono possibili soltanto davanti allo sfondo del repertorio, del codice. Ma senza *parole*, non esiste *langue*, poiché la seconda non è soltanto sostenuta ma continuamente ridefinita dalla prima»⁸¹.

Mi sembra che il rapporto comunità/individuo possa essere correttamente inteso a partire da quanto Taylor dice a proposito del rapporto linguaggio/singolo atto linguistico. Se, da una parte, la comunità costituisce l’orizzonte di senso per l’azione individuale, un quadro di *bene condiviso* all’interno del quale l’individuo non può evitare di prendere posizione – trovando, affermando e ridefinendo costantemente in questo modo la propria identità –, dall’altra l’individuo, il singolo membro della comunità, è l’elemento senza il quale quell’orizzonte di fatto non esiste; è l’elemento grazie alla cui continua azione concreta

⁸⁰ Cfr. V. DESCOMBES, “Is There an Objective Spirit?”, in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1994, pp. 96-120, p. 113. Già nel saggio *Action as Expression* (in C. DIAMOND, J. TEICHMAN (eds), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Harvester Press, Brighton 1979, pp. 73-89, p. 89), Taylor sosteneva che l’azione individuale è l’espressione di un significato incarnato in uno spazio pubblico.

⁸¹ CH. TAYLOR, “Reply and Re-articulations”, in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism...*, cit., pp. 236-237. Si veda anche V. DESCOMBES, *Is There an Objective Spirit*, cit., p. 116.

quell'orizzonte riceve senso, è giustificato, in quanto l'orizzonte è sempre e solo orizzonte *di* qualcuno. Da una parte, è così legittimata la possibilità di «“uscita” dalla comunità»⁸², ovvero la capacità di innovare il proprio *vocabolario di valore* secondo un processo virtualmente illimitato e che può di fatto condurre molto al di là della comunità di origine; dall'altra, non si può pensare di poter fare a meno del contesto culturale nel quale siamo già-sempre collocati, che continuerà a costituire una grossa parte del nostro modo di formulare i problemi – etici innanzitutto – e del trovare ad essi una risposta.

È questo dunque il nucleo teorico e argomentativo fondamentale per cogliere la nozione di *comunità* e il suo rapporto con la nozione di *identità* dell'individuo. In moltissime occasioni Taylor torna sull'argomento, illuminandolo da punti di vista differenti: ad esempio, all'interno del dibattito fra *liberali* e *comunitari*, parlando di *identificazione volontaria* da parte dei cittadini con le istituzioni politiche in cui vivono, sentite come espressione di loro stessi⁸³. Altrove – ed eminentemente ne *Il disagio della modernità* – il filosofo canadese parla della *frammentazione* degli orizzonti morali condivisi come del rischio dell'impossibilità, per le odierne democrazie, di mobilitare maggioranze a favore di programmi e politiche comuni, ad esempio riguardo alla situazione ambientale e al problema ecologico⁸⁴. Il riferimento ad una comunità è ancora fondamentale rispetto alle nozioni di *sfera pubblica*, *beni sociali* e *società civile*⁸⁵ e, come si vedrà ora, a proposito del multiculturalismo e

⁸² Riprendo qui l'espressione di N. URBINATI, *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 71 (3), 1992, pp. 518-535, p. 535.

⁸³ Cfr. CH. TAYLOR, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, cit. [*Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, cit.].

⁸⁴ Cfr. ID., *The Malaise of Modernity*, cit., pp. 109-121 [127-141].

⁸⁵ Cfr. ID., “Liberal Politics and the Public Sphere”, ora in ID., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 257-287 [“Politica liberale e sfera pubblica”, in A. Etzioni (a cura di), *Nuovi comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Pref. di M. Tarchi, trad. it. di M. Carloni, Arianna Editrice, Casalecchio (Bo) 1998, pp. 117-151]; ID., “Irreducibly Social Goods”, *ivi*, pp. 127-145 [“Beni irriducibilmente sociali”, in ID., *Etica e umanità*, cit., pp. 251-275]; ID., “Invoking Civil Society”, *ivi*, pp. 204-224. Significativamente, nella *Prefazione ai Philosophical Arguments*

della *politica del riconoscimento*. Ma in ogni contesto il nostro autore non potrà fare a meno di riferirsi alla dimensione linguistico-culturale della comunità qui tratteggiata, che diviene dunque il filo sotterraneo che attraversa l'intera produzione di Taylor, l'ossatura teorica a partire dalla quale sono di volta in volta elaborati nuovi interventi e nuovi corollari concettuali rivolti, eminentemente, al dibattito filosofico-politico.

Se, a questo punto, può essere consentito un rapido *excursus* biografico, potrebbe non essere del tutto azzardato affermare che con *Sources of the Self* il filosofo canadese riesce a circoscrivere e ad articolare in una veste teoretica quell'insieme di temi e quella sensibilità di fondo che aveva avuto modo di maturare fin dalla sua infanzia. Charles Taylor, di padre anglofono e madre francofona, è stato senza dubbio grandemente influenzato dall'ambiente in cui è nato e cresciuto: Montréal, nel Québec. Montréal è luogo di straordinaria complessità sociale e culturale, dominato e lacerato com'è dal conflitto fra la cultura anglofona e quella francofona; un luogo in cui lo stretto intreccio fra i temi della cultura, del linguaggio e dell'identità personale è costantemente e innanzitutto esperito a livello del vissuto quotidiano. Qui egli ha iniziato a confrontarsi in prima persona con quei temi che sarebbero divenuti l'oggetto di ricerca principale del professore universitario e del filosofo⁸⁶. A partire dall'esperienza di quel luogo, in cui le questioni legate all'identità sono indubbiamente vissute con grande consapevolezza e partecipazione, ha preso gradatamente forma *il* pensiero al quale Charles Taylor ha consegnato gli studi e le fatiche di un intero percorso intellettuale e che ha trovato, nella monumentale opera sulle *fonti del sé*, la sua veste teorico-argomentativa finora più grandiosa e convincente. La teoria dell'identità, qui ripercorsa nelle

(cit., p. X) Taylor afferma che tali saggi devono essere considerati quali «capitoli aggiuntivi del mio *Radici dell'io*».

⁸⁶ Sarebbe un'impresa quasi certamente destinata all'incompletezza cercare di segnalare l'enorme mole di interventi e saggi che, dalla fine degli anni Cinquanta, Taylor ha dedicato alla situazione canadese. Mi limito solo a ricordare un saggio che, forse meglio di altri, esplicita la diretta derivazione della tematica identitaria dalla storia personale del filosofo: "Les Sources de l'identité moderne", in M. ELBAZ, A. FORTIN, G. LAFOREST (dir.), *Le frontières de*

sue linee problematiche essenziali, costituisce dunque la base e la premessa fondamentale che il filosofo ritiene di aver chiarito, innanzitutto a se stesso, in vista dell'articolazione di una via filosofica alla comprensione della realtà multiculturale.

Rubbettino

l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec, Les Presses de l'Université Laval – L'Harmattan, Sainte-Foy – Paris 1996, pp. 347-364.

3.

La via identitaria al multiculturalismo

3.1. *Premessa: dall'identità al multiculturalismo*

Il progetto di ricostruzione delle radici del sé, elaborato all'interno della parabola percorsa dalla modernità occidentale, non giunge a compimento con l'opera *Sources of the Self* (1989). Taylor, variamente sollecitato, avverte infatti il bisogno di tornare su quanto era venuto chiarendo, precisare i termini del progetto ma, contestualmente, avviarne anche un significativo sviluppo. Da questo punto di vista, sembra oggi possibile scorgere almeno tre direzioni di ulteriore ricerca rispetto alla diagnosi della modernità presentata in *Sources of the Self*, tutte pressoché coeve, ovvero risalenti agli anni Novanta.

Una prima direzione di approfondimento, che potremmo qualificare come *storico-culturale* e che risulta forse la più lineare prosecuzione dell'opera del 1989, può essere riconosciuta nel ciclo di lezioni raccolte nel volume *The Malaise of Modernity* (1991), impegnato a ripercorrere alcuni 'disagi' che la modernità ha portato in primo piano, a partire innanzitutto da quello legato all'«individualismo»¹.

Una seconda direzione, di taglio più esplicitamente *etico-politico*, trova invece il suo migliore e più noto risultato nel sag-

¹ Cfr. CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, cit. [*Il disagio della modernità*, cit.]. Il più lineare sviluppo di tale filone tematico è ravvisabile nell'ultima opera del filosofo canadese: *Modern Social Imaginaries*, cit. [*Gli immaginari sociali moderni*, cit.], spec. capitoli 4 e 11.

gio *The Politics of Recognition*², che costituisce un indubbio punto di riferimento all'interno del dibattito sul multiculturalismo e che fu anche il primo testo attraverso il quale la posizione di Taylor iniziò ad essere conosciuta e discussa anche in Italia³.

Infine, una terza direzione, che diremmo *etico-religiosa*, impegnata a cogliere il ruolo della religione nell'età e nella società contemporanea, giunge a maturazione in un arco temporale un poco più ampio, disseminata in una vasta serie di saggi, che vede nello scritto del 1999 *A Catholic Modernity?* e nel volume del 2002, *Varieties of Religion Today* i suoi risultati più organici⁴.

Nel presente contesto, l'attenzione principale sarà rivolta alla seconda direzione, ovvero all'ambito problematico *etico-politico*, un interesse 'antico' per Taylor, che risale infatti agli anni della sua giovinezza e alla stagione dell'impegno politico-intellettuale dedicato alla situazione canadese, ma che solo con la chiarificazione della 'questione dell'identità' giungerà ad una più chiara articolazione ed elaborazione sul piano filosofico.

Affermare questo significa prospettare un consapevole allargamento ed una decisa complessificazione di quel nesso tra identità e modernità fin qui circoscritto, giungendo a comprendere in esso anche la dimensione politica, che abbraccerebbe così sia il discorso sull'identità sia quello sulla modernità ma – è bene precisarlo subito – senza per questo perdere nessuno dei livelli concettuali ed argomentativi chiamati in causa ed orga-

² ID., "The Politics of Recognition", cit. [*La politica del riconoscimento*], cit.]. Su questo testo cfr. *l'Avvertenza* al presente volume.

³ In verità, prima dello scritto sul multiculturalismo, anche se quasi inosservato, era già uscito nella nostra lingua il saggio *The Diversity of Goods*, originariamente apparso in un'importante raccolta di studi sull'utilitarismo (CH. TAYLOR, "The Diversity of Goods", in A. SEN, B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982, pp. 129-144 ["La diversità dei beni", in A. SEN, B. WILLIAMS (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, trad. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1984, pp. 165-184; ripreso in CH. TAYLOR, *Etica e umanità*, cit., pp. 229-250]), da Taylor successivamente ripubblicato nel secondo volume dei *Philosophical Papers* (cit., pp. 230-247).

⁴ CH. TAYLOR, "A Catholic Modernity?", cit. [*Una modernità cattolica?*, cit.]; ID., *Varieties of Religion Today*, cit. [*La modernità della religione*, cit., pp. 7-78]. Sul tema, rimando nuovamente a A. PIRNI, "Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor", cit.

nizzati in *Sources of the Self*. La dimensione politica, cioè, si aggiunge e si integra con quella fin qui prospettata, ma in nessun modo si sostituisce ad essa, come si andrà ad argomentare in ciò che segue. Per questo motivo appaiono a mio avviso sostanzialmente compromissorie e potenzialmente fuorvianti quelle letture del ‘Taylor politico’ che non tengono deliberatamente conto del ‘Taylor antropologo’ o del ‘Taylor morale’.

Al fine di comprendere e quindi discutere tale ulteriore allargamento della prospettiva tayloriana è opportuno presentare, preliminarmente ed in forma analitica, tutti i nuclei argomentativi racchiusi nel saggio dedicato al multiculturalismo, affiancandoli ed integrandoli con i contributi provenienti da ulteriori scritti ed interventi, in parte coevi, in parte precedenti e successivi allo scritto più famoso.

3.2. Riconoscimento e identità

Merita innanzitutto di essere ricordato il contesto di elaborazione di tale saggio, che coincide con l’invito a tenere la relazione inaugurale del *Centro Universitario per i Valori Umani*, presso l’Università di Princeton.

Tale istituzione, diretta da Amy Gutmann, «promuove l’insegnamento, la ricerca e il dibattito pubblico su questioni morali fondamentali presenti in tutte le discipline accademiche tradizionali; fra tali questioni ha una posizione centrale quella dei tipi di comunità che possiamo creare e mantenere con giustizia a partire dalle nostre diversità di esseri umani»; esso si concentra dunque in «un’educazione universitaria mirata soprattutto all’esame dei valori etici, dei diversi criteri con cui individui e gruppi fanno scelte significative e valutano sia il proprio sia altri modi di vita»⁵.

Intervenendo in tale contesto e interpretando con grande sensibilità l’*humus* culturale e intellettuale che lo anima, Taylor decide di incentrare il suo contributo su quello che ritiene il

⁵ A. GUTMANN, “Preface and Acknowledgments”, in ID., (ed.), *Multiculturalism...*, cit., p. xiii [7-8].

primo ‘valore umano’ da preservare: il riconoscimento. Rispetto a quanto sopra affermato, la relazione e l’affinità che esiste tra il ‘Taylor politico’ e il ‘Taylor morale’, ovvero tra il primo e il Taylor ‘teorico dell’identità’, emerge fin dalle primissime battute del saggio *The Politics of Recognition*. In questo contesto, il nesso identità-modernità viene presentato da un altro punto di vista, ovvero come il nesso riconoscimento-identità, versione che focalizza immediatamente, valorizzandola, la nozione chiave di tale allargamento tematico.

«La tesi è che la nostra identità è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli restituiscono, al pari di uno specchio, un’immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o il *misconoscimento* può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»⁶.

Ci troviamo di fronte alla tesi programmatica che sorregge l’architettura dell’intero saggio. Confermando la centralità del *suo* tema di fondo, Taylor ribadisce qui in altri termini la tesi che l’identità personale non è questione che si distende e si risolve sul piano esclusivamente individuale⁷. Tramite l’inserimento del tema del riconoscimento viene così nuovamente sottolineata l’imprescindibilità del riferimento intersoggettivo, che costituisce il banco di prova e il decisivo termine di confronto dal quale riceviamo istanze di conferma – ma anche di smentita – rispetto a ciò che noi crediamo di essere. Significativo, da questo punto di vista, il riferimento allo specchio, ovvero al riflesso, più o meno appagante o distorto, che gli altri rimandano a noi, un riflesso che rappresenta il vero luogo dell’interpretazione ermeneutica e, al tempo stesso, della comprensione interpersonale.

⁶ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 25 [41-42; 9; trad. it. lievemente modificata].

⁷ Su questo punto cfr. sopra, il paragrafo 2.4.

Taylor propone tre esempi a suffragio della tesi che unisce il discorso sull'identità al concetto di riconoscimento. Il primo lo ricava genericamente da studi di matrice femminista: le società patriarcali hanno da sempre sviluppato un'immagine svalutativa delle donne; a questo è corrisposto, da parte delle donne, un profondo processo di interiorizzazione della propria inferiorità (supposta o indotta), che si è prolungato per secoli all'interno della storia occidentale. La stessa osservazione può peraltro essere verificata anche nei confronti delle persone di colore: la società bianca ne ha proiettato per secoli un'immagine riduttiva e svilente. L'auto-disprezzo che si è in questo modo diffuso tra di essi è diventato il primo strumento della loro oppressione, mentre il primo compito è diventato liberarsi di tale identità imposta dall'esterno. Infine, anche se in una versione ulteriormente differente, come i recenti *postcolonial studies* hanno confermato, è possibile avvertire la riproposizione di tale modalità di misconoscimento anche nei confronti dei popoli indigeni che hanno subito una colonizzazione: almeno dal 1492, la spada dei conquistatori è riuscita, imponendola, a proiettare sui conquistati un'immagine di inferiorità e inciviltà che, in molti casi, è stata profondamente fatta propria da questi ultimi⁸.

Le numerose varianti di *misconoscimento* (deliberatamente o meno perpetrato) di cui la storia umana è stata testimone non coincidono dunque soltanto con il venir meno di fronte a qualcosa di socialmente accreditato e dovuto, al pari del rispetto, ma comportano anche una decisiva 'frattura' all'interno del processo di costruzione dell'io, che può arrivare ad alterare in misura rilevante il «racconto di sé» che ognuno è costitutivamente chiamato ad articolare, indirizzando tale processo verso qualcosa di altro, qualcosa di – più o meno consapevolmente – etero-diretto ed etero-imposto. Il riconoscimento, giunge per-

⁸ Per un primo inquadramento del complesso ambito dei *postcolonial studies* possono essere utilmente consultati i lavori di B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London-New York 1997 e di M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005. Su questo tema, con particolare riferimento al concetto di 'minoranza morale' si veda anche il capitolo 6 della seconda parte del volume.

tanto ad affermare Taylor, non deve in alcun modo essere confuso con atto di cortesia o di condiscendenza più o meno sprezzante che dobbiamo ai nostri simili, ma acquista la forma di un «bisogno umano vitale».

Tuttavia, in maniera analoga alla «questione dell'identità», sostanzialmente inesistente o del tutto a-problematica nell'epoca pre-moderna, anche il nesso riconoscimento-identità, a discapito della familiarità e consonanza con la nostra sensibilità di uomini del XXI secolo, non ha sempre fatto parte delle discussioni di etica – e di etica pubblica in particolare –, bensì inizia ad esserlo e a delinearci nella sua radicalità a partire da due cambiamenti epocali intervenuti sul piano storico-culturale.

Il primo di tali cambiamenti va ricercato nel «crollo delle gerarchie sociali», che costituivano la base della cosiddetta «etica dell'onore», ed il subentrare ad esse del primato della «dignità». Si tratta di un passaggio storico-sociale e culturale esteso sul piano innanzitutto europeo e concomitante alla crisi dell'*ancien regime*. Il più rilevante spartiacque e catalizzatore di tale cambiamento può sicuramente essere indicato nella Rivoluzione francese⁹. Nell'antichità e, nonostante alcuni lievi mutamenti, almeno fino alla Rivoluzione francese, il fulcro ed il valore fondamentale sul quale basare la propria esistenza era l'onore, concetto strutturalmente legato ad un'aristocratica idea di preferenza e di disuguaglianza: l'onore non è per tutti, ovvero è riservato ad alcuni, a quelli che si distinguono da una massa di soggetti che hanno una condotta (ed un tenore) di vita considerato disonorevole. Dopo il 1989, e grazie a quel complessivo rivolgimento senza precedenti, inizia a diffondersi, in contrapposizione a quella di onore, la nozione di «dignità». «Dignità» implica da subito universalità e uguaglianza, ovvero la considerazione rigorosamente paritetica di ogni cittadino, innanzitutto «di fronte alla legge», ma non solo in quella dimensione. Implica infatti il pari riconoscimento di ogni uomo da parte di ogni altro; contiene l'affermazione della

⁹ Taylor si trattiene con più esplicita attenzione sulla Rivoluzione francese e, più in generale, sulla cosiddetta 'età delle rivoluzioni', in *Modern Social Imaginaries*, cit., spec. capitolo 8.

«dignità dell'uomo», dell'universale ed intangibile dignità di ogni uomo.

Tale principio ovviamente ben si coniuga con il principio democratico che si sarebbe successivamente affermato, costituendone anzi una delle più basilari premesse. Il 'riconoscimento', in questo modo, non è più un qualcosa che si deve a pochi, a chi è in grado di distinguersi, e che è strutturalmente negato alla totalità degli individui, bensì, attraverso la complessiva emarginazione del concetto di *préférences* (Montesquieu) che sta alla base di quella nozione di onore, diviene qualcosa che è dovuto ad ogni uomo, sono in quanto è uomo¹⁰.

Il secondo cambiamento, forse meno evidente dal punto di vista macro-fenomenologico e che tuttavia contribuisce in maniera decisiva al radicarsi dell'idea di riconoscimento, può racchiudersi in quello che Taylor chiama l'«ideale dell'autenticità», sul quale si era per altro già ampiamente trattenuto nel volume *The Malaise of Modernity*¹¹. La caratteristica distintiva di tale ideale morale risiede nella reazione negativa e nel conseguente abbandono di una tecnica meramente calcolatoria rispetto alla determinazione del giusto e dell'ingiusto. Ciò che è giusto fare – questo il nucleo di tale reazione – non si deve ridurre ad un arido calcolo di costi e benefici ma si ancora ai nostri sentimenti più intimi e coinvolge dunque integralmente l'uomo. La moralità possiede insomma «una voce interiore». Alla base dell'ideale dell'autenticità si colloca così la teoria del 'senso morale' di Hutcheson e Shaftesbury e, in particolare, nella forma resa popolare da Rousseau¹². Lo sviluppo più rile-

¹⁰ Taylor individua il più influente fautore della penetrazione di quest'idea in Montesquieu e nell'ampia requisitoria de *Lo spirito delle leggi* in favore del principio dell'uguaglianza di ogni cittadino, che costituisce la «virtù della repubblica», condotta in opposizione al concetto di preferenza e di onore, «la molla che fa muovere la monarchia». Cfr. innanzitutto l'*Avvertimento dell'autore* e i primi tre *Libri* de *Lo spirito delle leggi* (a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1952, vol. I, pp. 51-97).

¹¹ Cfr. CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, cit., spec. capitoli 3-5.

¹² «Rousseau presenta ripetutamente la moralità come un seguire una voce naturale che è dentro di noi; spesso questa voce è sommersa dalle passioni indotte dalla nostra dipendenza dagli altri, la principale delle quali è l'orgo-

vante di tale idea avviene però dopo Rousseau, grazie alla riflessione di Herder e con il tema della «fedeltà a se stessi».

«Non solo io non devo plasmare la mia vita secondo le esigenze del conformismo esteriore, ma non posso nemmeno trovare il modello secondo cui vivere fuori da me stesso. Posso trovarlo solo in me. Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso esprimere e scoprire; ed esprimendola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio. È questa la concezione che fa da sfondo all'ideale moderno di autenticità e alle mete dell'autocompimento (*self-fulfillment*) e dell'autorealizzazione (*self-realization*) nei cui termini, in genere, esso è formulato»¹³.

Deve essere ricordato che Herder interpreta il tema della fedeltà a se stessi in due direzioni, che Taylor sottolinea e che risultano particolarmente importanti per cogliere il progressivo direzionarsi dell'argomentazione dell'autore. La «fedeltà a se stessi» e la conseguente originalità del proprio essere ed esistere può infatti essere declinata sia rispetto alla singola persona sia rispetto ad un popolo. Per entrambe le dimensioni, inizia qui a suggerire Taylor, una porzione rilevante della risposta all'esigenza di «fedeltà a se stessi» è coestensiva al senso di fedeltà alla propria cultura. Si colloca a questo livello la radice e l'«idea seminale» del nazionalismo moderno, sia nella forma che si è soliti qualificare come 'benigna' – e che coincide con un equilibrato orgoglio ed amor di patria – sia in quella unanimemente considerata 'maligna' – che invece amplifica smisuratamente e distorce quegli stessi elementi, edificandone versioni oltranziste ed aggressive.

Ma ciò che è più interessante per noi, e che ci consente di cogliere la saldatura prospettica tra il discorso sul riconoscimento e quello sull'identità e quindi, nello sviluppo del saggio, il legame

glio o *amour propre*. La salvezza morale viene dal recupero di un contatto morale autentico con se stessi; Rousseau dà addirittura un nome a quel contatto intimo con sé, più fondamentale di qualsiasi idea morale, che è la fonte di una gioia e appagamento così grandi: “le sentiment de l'existence”» (CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 29 [47; 14].

¹³ *Ivi*, pp. 30-31 [48-49; 15-16].

che unisce il ‘Taylor morale’ al ‘Taylor politico’ è l’immediata conseguenza che il nostro autore ricava da questo assunto. L’affermarsi dell’ideale dell’autenticità deve essere inteso come una filiazione ed una conseguenza della crisi della società gerarchica, dell’*ancien regime* e, insieme, del crollo dell’equazione ‘identità = posizione sociale’, ovvero del convincimento in base al quale ciò che io sono è definito dal ruolo che occupo all’interno del gruppo di più immediato riferimento e nella società in cui vivo. Conseguentemente, la risposta alla domanda sull’identità – ovvero sull’autenticità – non può più essere rinvenuta solo all’interno di quei contesti, che tuttavia concorrono alla sua formazione, ma si genera innanzitutto a partire dall’interiorità del singolo.

Tale generarsi, per quanto non appiattito sulla struttura del legame sociale tradizionalmente determinato – anzi, per lo più deliberatamente estraneo da essa – non deve peraltro essere inteso come un’attività monologica del soggetto. Il credere che il soggetto, per così dire, si crei da se stesso, secondo una modalità auto-poietica assoluta ed avulsa da qualsiasi contesto è la conseguenza dell’orientamento fondamentalmente monologico della filosofia moderna, elaborato soprattutto in quel decisivo arco cronologico che da Cartesio giunge a Locke e che si sostanzia nella concezione dell’essere umano inteso come soggetto capace di rappresentazioni, in grado cioè di ‘sganciarsi consapevolmente dal mondo’, oggettivando tutto ciò che lo circonda e giungendo, per questa via, ad oggettivare anche se stesso. È questo l’esito ultimo del filone del *controllo di sé*, che si oppone alla visione dell’*esplorazione di sé* e che trova invece in Agostino, Montaigne e nell’espressivismo tedesco i suoi più importanti alfieri. Questa seconda tradizione culturale individua il suo punto distintivo nel tentativo di avvicinarsi alla comprensione dell’interiorità individuale, ponendosi nei confronti di essa in quella posizione di ascolto che ne lascia sussistere la variabile molteplicità e si allontana nel contempo dalla tentazione di ‘ingabbiarla’ entro schemi angustamente razionali¹⁴.

¹⁴ Taylor tratteggia efficacemente i termini dell’opposizione tra *self-control* e *self-exploration* nel saggio *The Moral Topography of the Self* (cit., pp. 303-319 [64-104]).

L'orientamento di matrice monologica oscura un aspetto cruciale della condizione umana, la cui comprensione risulta invece particolarmente decisiva rispetto all'inquadramento del nesso identità-riconoscimento:

«Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente *dialogico*. Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano. [...] prenderò qui il termine *linguaggio* in un senso ampio, che non copre soltanto le parole che pronunciamo ma anche altri modi di espressione attraverso i quali definiamo noi stessi, compresi i “linguaggi” dell'arte, della gestualità, dell'amore e via dicendo. Ora, noi apprendiamo questi modi di espressione attraverso uno scambio con altre persone; gli esseri umani non acquisiscono da soli i linguaggi di cui hanno bisogno per autodefinirsi. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti – con quelli che George Herbert chiamava “altri significativi” (“*significant others*”). In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica»¹⁵.

È questo un passo particolarmente denso, che necessita di essere considerato da più punti di vista. Deve qui essere innanzitutto notato l'impiego pressoché indifferenziato e sinonimico di concetti quali *mente*, *autenticità* e *identità*; è questa una prima cifra da sottolineare, non per criticarla, ma dalla quale partire per comprendere a fondo l'articolazione dell'argomento di Taylor. Non deve per altro essere trascurato il convincimento di fondo, che l'autore pone qui in maniera particolarmente esplicita: non esiste una ricerca dell'autenticità e quindi non esiste ciò che chiamiamo un sé inteso in senso monologico; è questa la

¹⁵ ID., “The Politics of Recognition”, cit., pp. 32-33 [50-51; 17-18; trad. it. liev. mod.], corsivo dell'autore. Taylor ripropone questo stesso assunto, con lievi varianti formali, ne *Il disagio della modernità* (*The Malaise of Modernity*, cit., pp. 32-34 [38-40]). Sul contributo di Mead all'interno dell'elaborazione della nozione di identità ci si è trattenuti sopra, nel paragrafo 2.3.

tesi e, al tempo stesso, il punto di volta dell'intero discorso ermeneutico-comunitario di Taylor.

Peraltro, la dialogicità, che costituisce la sfera entro la quale giunge a maturazione il concetto di sé e l'individuale ricerca di autenticità, non sussiste solo nel momento della genesi: il contributo degli «altri significativi» prosegue indefinitamente. Il *sé dialogico* si definisce e si avvale del costante contatto con *altri significativi*, nozione che tuttavia non identifica soltanto gli interlocutori reali, ma anche quelli che diremmo 'spirituali' (ad esempio i genitori, di cui continuiamo a sentir risuonare le parole nella nostra mente, quel determinato uomo incontrato in una certa occasione, ovvero quel modello di umanità – che mi sono costruito o che ho riconosciuto in quanto incarnato da una persona particolare – al quale sento di dovermi ispirare, ecc.); dunque esiste ed è riconoscibile anche una dialogicità interna¹⁶.

È inoltre esplicito il riferimento all'*interazionalismo simbolico* di Mead; implicita è invece la presa di distanza dallo stesso Mead, che emerge più chiaramente nel saggio *The Dialogical Self*¹⁷. Quello che in sostanza Taylor rimprovera a Mead – esplicitamente in quest'ultimo contesto e solo allusivamente in *The Politics of Recognition* – è l'attenzione pressoché esclusiva che egli rivolge agli «altri significativi» del bambino, ovvero soltanto del sé in formazione, che diverrebbe un mero soggetto di introiezione di quanto i suoi interlocutori gli insegnano, direttamente e non. Il concetto di sé elaborato da Mead non ha dunque contenuti propriamente suoi, non possiede una natura propria, seppure inarticolata, che è possibile cogliere prima dell'agire. Esso, conseguentemente, si esplicita come una (quasi scontata) risposta alle richieste comportamentali tipiche della comunità delle persone che gli sono intorno; anche gli aspetti

¹⁶ Taylor ricava questa espressione dal saggio di M. BACHTIN, *Dostoyevsky's Poetics* [1963], engl. trans. by C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984 [*Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968].

¹⁷ CH. TAYLOR, "The Dialogical Self", in D.R. HILEY, J. BOHMAN, R. SHUSTERMAN (eds), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991, pp. 304-314, spec. pp. 311-313.

più intimi e privati avrebbero infatti in questa visione un'origine sociale e indotta dall'esterno. Mead avrebbe cioè elaborato uno schema di costruzione del sé ancora troppo dipendente da un'epistemologia behaviourista, che si ferma al e cristallizza il momento dell'iniziale dipendenza del bambino, senza riuscire a spiegare efficacemente cosa avviene dopo.

«Il sé né preesiste a tutte le conversazioni, come nella vecchia prospettiva monologica, né sorge tramite un'introduzione dell'interlocutore; esso sorge piuttosto all'interno della conversazione, perché questo tipo di azione dialogica (*dialogical action*), per sua stessa natura, delimita uno spazio per il nuovo interlocutore che si sta introducendo in essa»¹⁸. Il sé agisce innanzitutto dialogicamente, produce cioè un'insieme di azioni dialogiche, che esistono in quanto tali grazie alla condivisione tra gli interlocutori dei significati implicati nel dialogo¹⁹. Divenire un sé significa allora trovare gradualmente la propria voce in quanto interlocutore, ovvero realizzare una possibilità che era sì inscritta nella situazione originaria della sfera dialogica ma che sta ad ognuno rendere effettiva ed operante.

Giunti a questo punto, vorrei iniziare ad inserire un *primo momento di scempi* nei confronti dell'argomento di Taylor, che presento ora nella forma di una sintetica domanda – che sarà ripresa nel capitolo successivo – poiché proprio in questo contesto, a mio avviso, iniziano a delinearci i termini per una risposta: è necessaria una 'cultura forte' per poter definire la mia identità? Quanto ampia e quanto profonda deve essere la condivisione tra gli interlocutori affinché possa avvenire qualcosa che posso riconoscere come un'azione dialogica, ovvero immediatamente riconducibile a me in quanto interlocutore e costi-

¹⁸ *Ivi*, p. 312.

¹⁹ Taylor definisce in questi termini (a dire il vero, *prima facie* non del tutto chiari) il concetto di azione dialogica: «Un'azione è dialogica, nel senso in cui io sto usando questo termine, quando essa è effettuata da un agente integrato e non individuale (*nonindividual*). Questo significa che, per quelli coinvolti in essa, la loro identità come questo tipo di azione dipende dalla condivisione dell'agire. Queste azioni sono costituite in quanto tali da una comprensione condivisa tra coloro i quali realizzano un agente comune (*make up the common agent*)» (*ivi*, p. 311).

tutiva di me stesso in quanto sé? L'idea di una 'cultura forte' è una sorta di presupposto all'argomentazione dell'autore, qui ancora sotterraneo, ma che emergerà nel corso del saggio con maggiore evidenza. Si tratta tuttavia di un presupposto che appare contestabile rispetto all'argomentazione fin qui svolta e che sembra inoltre implicitamente sconfessato da alcuni passaggi rinvenibili in *The Politics of Recognition*. Infatti, afferma Taylor, «noi definiamo sempre la nostra identità dialogando con – e qualche volta lottando contro – le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi»²⁰, ed è inoltre vero che «abbiamo bisogno di relazioni per completarci (*fulfill*), ma non per definire noi stessi»²¹. La mia identità, si legge poco oltre, «la negozio attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone»²².

Insomma devo poter essere riconosciuto e potermi riconoscere in questo dialogo, che si struttura fondamentalmente come un «dialogo aperto»²³: l'elemento di novità di questo processo, che la modernità ha imposto e l'epoca moderna ha radicalizzato, è che è possibile fallire nella propria lotta per il riconoscimento. Il rifiuto di riconoscimento non può che essere un danno per chi lo subisce e, spostandoci sul piano politico, addirittura una forma di oppressione. Tale consapevolezza è qualcosa di tipicamente moderno ed è per questo che oggi siamo consapevoli del bisogno di riconoscimento in un modo che non ha precedenti nel passato.

²⁰ CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., pp. 32-33 [51; 18; trad. it. liev. mod.].

²¹ *Ivi*, p. 33 [52; 19].

²² *Ivi*, p. 34 [53; 19].

²³ «[...] nella cultura dell'autenticità le relazioni <sono> viste come i luoghi decisivi della scoperta di sé e dell'affermazione di sé. Le relazioni amorose non sono importanti solo perché la cultura moderna dà in generale molta importanza al soddisfacimento dei bisogni ordinari: sono cruciali anche perché sono il crogiuolo dell'identità generata introspektivamente. Sul piano sociale la comprensione del fatto che le identità si formano attraverso un dialogo aperto (*open dialogue*), che non prende la forma di un copione sociale predefinito, ha reso la politica dell'uguale riconoscimento più fondamentale, ma anche più impegnativa; ha notevolmente innalzato la posta in gioco» (*ivi*, 36 [56; 22; trad. it. liev. mod.]).

3.3. *Gli esiti politici del riconoscimento*

Si è fin qui giunti a comprendere la progressiva centralità acquisita dal concetto di riconoscimento in quanto legato al problema dell'identità. Sarei tuttavia più incline a individuare il processo in atto a proposito del riconoscimento non solo nei termini di una 'lotta', espressione già hegeliana e resa celebre sullo scenario contemporaneo da Axel Honneth²⁴, ma in quelli di una 'dinamica del riconoscimento'. L'idea di una 'lotta' fa più direttamente pensare ad un momento, ad un periodo di confronto aggressivo (fatto che, per fortuna, non si dà sempre ed in ogni luogo) e, soprattutto, cronologicamente circoscritto, al quale farebbe seguito un più o meno indefinito periodo di pace, di stasi. Il richiamo ad una 'dinamica del riconoscimento' ha invece a mio avviso il pregio di conservare sia l'aspetto dialettico e non lineare sia il carattere temporalmente sfasato e costantemente riproponentesi tipico del processo di riconoscimento, esplicitandone anche la dimensione ermeneutica ed auto-interpretativa legata al concetto tayloriano di *self*.

Non deve peraltro essere dimenticata l'esistenza di un livello del discorso del riconoscimento che riguarda la *sfera intima* o comunque individuale – e che conduce al tema dell'*identità personale* – ed un livello che riguarda l'intersoggettività in senso sociale, ovvero la *sfera pubblica*, e che conduce dunque al tema dell'*identità politica*. Lasciando sullo sfondo il primo livello, in maniera però da poterlo comunque chiamare in causa anche in relazione alla sfera pubblica, Taylor si concentra da qui in avanti sulla dimensione politica, giungendo a determinare due implicazioni scaturite rispettivamente dai mutamenti epocali sopra descritti.

A partire dal passaggio dall'onore alla dignità è sorta una sorta di «politica dell'universalismo», che corrisponde alla rivendicazione dell'uguale dignità di tutti i cittadini dal punto di vista dei diritti e, non da ultimo, dei titoli. Non devono più esi-

²⁴ Il riferimento è ovviamente ad A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992 [*Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002].

stere cittadini di ‘serie a’ e cittadini di ‘serie b’; è questo il convincimento di fondo, il cui tentativo di traduzione in concreto ha dato vita ad un’ampia serie di possibili soluzioni (dalla parificazione dei diritti civili ed elettorali all’estensione di essa alla sfera socio-economica) e di corrispondenti problemi attuativi.

La seconda trasformazione, l’affermarsi dell’ideale dell’autenticità, che Taylor ripropone ora come «la nascita della nozione moderna di identità», ha invece dato origine a una «politica della differenza», che sembra porsi in senso diametralmente opposto alla precedente politica dell’uguaglianza, ovvero dell’uguale dignità – nel senso di potersi *prima facie* proporre come una politica discriminatoria – ma che in realtà condivide con la prima una base universalistica:

«*Ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica; ma qui “riconoscimento” significa una cosa diversa. Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e immunità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere *l’identità irripetibile di questo individuo o di questo gruppo*, distinta da quella di chiunque altro. L’idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un’identità dominante o maggioritaria. E tale assimilazione è il peccato capitale contro l’ideale dell’autenticità»²⁵.

Ciò che di universale chiede la politica della differenza è il riconoscimento di qualcosa strutturalmente proprio di qualcuno e non condiviso universalmente. Essa intende valorizzare differenze e specificità, ma non in senso temporaneo, nel senso di un risarcimento successivo e riparatore nei confronti di una precedente politica di discriminazione, bensì al fine di mantenerle indefinitamente. «Dopotutto – afferma Taylor –, se quella che c’interessa è l’identità, che c’è di più legittimo dell’aspirazione che la propria non vada mai perduta?»²⁶.

Si vorrebbe inserire qui un *secondo momento di scepsti*, che consiste nell’osservare con un pizzico di sospetto la duplicità di

²⁵ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 38 [58-59; 24; trad. it. modificata], il secondo corsivo è mio.

²⁶ *Ivi*, 40 [61; 26].

piani che Taylor mantiene in relazione al tema dell'identità – il riferimento all'*individuo* e al *gruppo* –, per poi lentamente spostare la propria attenzione solo sul secondo. Tale momento di scepsti non ha il senso di una valutazione negativa nei confronti di quello spostamento in sé – il quale, anzi, come ha opportunamente rilevato Cerutti, risulta del tutto coestensivo al discorso sull'identità politica²⁷. Esso vorrebbe invece introdurre soltan-

²⁷ Sostiene infatti Cerutti: «L'identità politica [...] non è a sua volta che una specie dell'identità di gruppo. Identità di gruppo, dico, e non identità collettiva, perché quest'altra formulazione rende possibile il malinteso che si pensi ad un'identità collettiva – la nazione, lo Stato, il partito – come qualcosa dotato di vita e dignità autonome, e magari superiori a quelle degli individui. [...] Pertanto non è inutile sottigliezza insistere perché si dica: di gruppo, sottolineando così che si tratta sempre di un'aggregazione di individui. [...] L'identità di gruppo sta nell'insieme di quegli elementi delle identità individuali, riguardanti la definizione del gruppo stesso, che vengono condivisi da più individui, purché i segmenti di identità individuale non condivisi non siano tali per entità e rilievo da rendere impossibile un consistente *idem sentire* fra i membri del gruppo» (F. CERUTTI, "Identità e politica", in ID., *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41, pp. 5-6). Pur con diverse accentuazioni, sottolinea efficacemente questo aspetto anche Alfieri: «Tutto questo ha un presupposto: che il "luogo" dell'identità politica sia *esterno* rispetto a quello dell'identità personale. L'identità politica si realizza *uscendo da sé* per incontrare, in un "luogo" che non è il proprio, altri che sono ugualmente "fuori". Non coincide affatto con l'«essere se stessi», ma con l'essere *uguali agli altri* (e perciò non-se-stessi) in quanto parti di un tutto. L'identità politica, sotto questo profilo, è *identità di gruppo*» (L. ALFIERI, "Identità e differenza nelle soggettività collettive", in D. FIOROT (a cura di), *Il soggetto politico tra identità e differenza*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 191-211, p. 199, corsivi dell'autore). Intorno a questo plesso tematico si muove anche la riflessione di B. HENRY, "Fra identità politica e individualità", in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, cit., pp. 167-183, spec. pp. 176-183, che approfondisce il discorso sull'identità di gruppo valorizzando la dimensione «qualitativa» del concetto di identità, ovvero i predicati tipicamente individuali riguardanti opzioni di vita, valori, abitudini e modalità di reazione che, tuttavia, anche un gruppo di individui può riconoscere come comuni e utilizzare come base di partenza per dire 'noi'. «L'identità di gruppo – sostiene quindi Henry – è la somma degli elementi qualitativi in base ai quali i componenti di un aggregato si definiscono e si riconoscono come tali; per esistere, tale identità esige l'impiego della riflessione da parte degli individui titolari delle qualità condivise» (*ivi*, p. 177). Su questo punto cfr. anche B. HENRY, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000, spec. pp. 80-85; ID., "The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?", in F. CERUTTI, E. RU-

to una sottolineatura di questo passaggio, funzionale a coglierne le conseguenze ulteriori che Taylor ricava.

La «politica dell'uguale dignità» si fonda sull'idea, paradigmaticamente sviluppata da Kant, che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto, in quanto agenti razionali, in grado di governare la propria vita tramite principi dettati dalla ragione. È quest'ultima una «*potenzialità universale umana*», che deve essere riconosciuta a tutti. Un'analogia potenzialità universale è quella chiamata in causa dalla «politica della differenza»: «quella di formare e definire la propria identità come individuo, ma anche come cultura; e questa potenzialità deve essere rispettata allo stesso modo in tutti»²⁸. Si originano in questo modo due modelli che, pur comunemente ancorati sull'elemento universale del rispetto, risultano divergere grandemente rispetto agli esiti politici che da essi discendono.

«Per l'uno il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze (*difference-blind*); il rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla»²⁹.

Mentre il primo modello rimprovera al secondo di violare l'universale principio di non discriminazione, il secondo rimprovera al primo di negare l'identità in favore di una modalità omogenea di trattamento dei cittadini che a torto presume di essere neutrale. Il *liberalismo cieco* alle differenze sarebbe in realtà il prodotto di una cultura unica ed egemone, per di più inconsciamente discriminatoria. Per restare in metafora, si potrebbe sostenere che il liberalismo cieco, in realtà, ci vede benissimo!

Quest'ultimo aspetto necessita di essere approfondito; appare cioè necessario indagare il retroterra culturale di tale concezione e, in particolare, della politica dell'uguale dignità che

DOLPH (eds), *A Soul for Europe*, vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2001, pp. 49-70; ID., "Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance", in H. FRIESE (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 77-106.

²⁸ CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 42 [63; 28].

²⁹ *Ivi*, p. 43 [65; 29].

giungerebbe a sostanziare un liberalismo cieco alle differenze. Alla base di tale politica Taylor riconosce il fondamentale contributo di Rousseau e Kant, mentre qualifica da subito l'esito ultimo di essa come l'imposizione di una «falsa omogeneità».

Rousseau viene identificato come uno dei «creatori del concetto di riconoscimento», che ha strenuamente argomentato contro l'eterodipendenza, intesa in senso asimmetrico, ovvero come *préférences*, pur distinguendo da essa e salvaguardando la cura e il sincero interesse per ciò che gli altri pensano di noi. È questa una forma di 'riconoscimento pubblico' strutturalmente legato ad una «repubblica che funziona» ma solo e nella misura in cui è connesso all'uguaglianza ovvero alla «reciprocità equilibrata» (*balanced reciprocity*), su cui l'uguaglianza si regge. «Ciascuno <dipende> da ciascun altro, ma la dipendenza <è> uguale per tutti»³⁰. Tale equilibrio finisce con l'annullare la dipendenza dall'opinione altrui e col renderla del tutto compatibile con l'esercizio della libertà individuale. Con le parole di Taylor:

«La reciprocità completa, insieme all'unità d'intenti che la rende possibile, garantisce che seguendo l'opinione io non sia in alcun modo sottratto a me stesso; io continuo a “obbedire a me stesso” in quanto membro di questo progetto comune, di questa “volontà generale”. In un simile contesto la preoccupazione per la stima è compatibile con la libertà e l'unità sociale perché la società è tale che in essa tutti i virtuosi sono ugualmente stimati e lo sono per le stesse (giuste) ragioni»³¹.

Accanto ad una forma di dipendenza 'cattiva', connessa con il sistema dell'onore gerarchico, in base al quale la gloria di una persona coincide con la vergogna o almeno con l'oscuramento dell'altro, esiste così una dipendenza 'buona', che comporta il riconoscersi come reciprocamente dipendenti e legati ad un progetto comune – quello che Rousseau qualifica addirittura come un «sé comune». È legittimo coltivare il proprio orgoglio e cercare la stima altrui; l'aspetto inaccettabile e sostanzialmente ingiusto di tale istanza è la lotta per la differenziazione intesa come lotta per la preferenza, per il mantenimento del-

³⁰ *Ivi*, p. 47 [70; 33-34].

³¹ *Ivi*, p. 48 [71; 34].

la disuguaglianza, che opprime direttamente l'aspirazione all'uguale dignità.

Sarà Hegel, ricorda Taylor, a condurre alla piena consapevolezza sia lo statuto del riconoscimento in quanto «bisogno primario dell'uomo», sia l'impossibilità di offrire riscontro ad esso all'interno di una concezione gerarchica dell'onore. In un passo della poco nota *Filosofia dello spirito jenesse* (1805-1806) si legge: «L'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua propria, non la necessità del nostro pensiero in opposizione al contenuto. In quanto riconoscere, l'uomo è egli stesso il movimento e questo movimento toglie appunto il suo stato di natura: l'uomo è il riconoscere»³². Ma il punto più chiaro di quella duplice consapevolezza emerge, *ex negativo*, nella celebre parte della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla dialettica *servo-padrone*, all'interno della quale, mentre per i perdenti, i *servi*, non esiste alcun riconoscimento, i vincenti, i *padroni*, devono sopportare la frustrazione di essere riconosciuti come tali dai perdenti, ovvero dai non-riconosciuti³³.

L'unica soluzione soddisfacente risiede nel riconoscimento reciproco tra uguali, di cui Rousseau ha offerto un esempio paradigmatico, non senza legarlo strutturalmente, però, ad una stretta e coesa unità d'intenti. Libertà (intesa come assenza di dominio), uguaglianza (intesa come assenza di ruoli differenziati) e unità d'intenti (sé comune): questo insieme di tre elementi è ciò che contraddistingue la posizione di Rousseau e che la rende, quand'anche si attenuasse il riferimento all'ultimo e po-

³² G.W.F. HEGEL, *Jaener Realphilosophie* [1805-1806], Meiner, Hamburg 1969 [*Filosofia dello spirito jenesse* (1805-1806), in ID., *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 103-216, pp. 135-136]. Cfr. l'acuto commento a questo passo sviluppato da A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento...*, cit., pp. 54-57; si veda anche ID., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 [*Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. CARNEVALE, Manifestolibri, Roma 2003, spec. pp. 94-112].

³³ Il riferimento va qui a G.W.F. HEGEL, "Phänomenologie des Geistes" [1807], in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 [*Fenomenologia dello spirito*, a cura e trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1992¹⁰, spec. pp. 156-164].

liticamente più problematico elemento, poco incline al riconoscimento della differenziazione e molto vicina, invece, al pericolo dell'omogeneizzazione.

3.4. *Due modelli di liberalismo*

Tuttavia, il punto di partenza di Rousseau non deve per questo essere rigettato; esso costituisce anzi una delle più importanti eredità che giungono all'epoca contemporanea dalla stagione dell'Illuminismo. Anche se l'istanza dell'uguale dignità giunge in Rousseau a concretarsi in una forma di liberalismo che Taylor definisce 'cieco alle differenze', è questo un esito implicito e strutturalmente connesso a qualsiasi modello politico che decida di fondarsi su quella medesima istanza? Sempre ed in ogni caso una politica dell'uguale dignità incorre nel rischio di omogeneizzazione? È a partire da questa domanda che si inserisce il riferimento all'altro autore chiamato in causa a questo proposito, Immanuel Kant, condotto con l'intento di isolare e al tempo stesso discutere il nucleo teorico che informa le numerose prospettive contemporanee di matrice kantiana³⁴.

Le pur differenti prospettive che si ispirano a Kant si ritrovano concordi nell'esigenza di preservare solo l'elemento dell'uguale libertà di tutti i soggetti coinvolti nella sfera politica, prescindendo dagli altri due elementi collegati ad essa all'interno della sintesi rousseauiana: l'unità d'intenti e l'assenza di ruoli. Nel fare ciò, l'accento è posto esclusivamente sull'uguaglian-

³⁴ A questo proposito, merita di essere notato che anche nel contesto di *The Politics of Recognition* Taylor si limita a menzionare Kant, senza entrare in dialogo diretto con la sua prospettiva, inverando così nuovamente l'atteggiamento ravvisabile in *Sources of the Self*, volume in cui a Kant non è dedicato uno spazio specifico all'interno dell'affascinante affresco storico-ricostruttivo elaborato a proposito dell'identità moderna. È come se il filosofo canadese mantenesse un atteggiamento volutamente equivoco nei confronti di Kant, dettato forse sia da un'esigenza coerentista rispetto ai suoi studi hegeliani (che avrebbe però potuto essere temperata dal suo atteggiamento ermeneutico-comprendente di fondo), sia dalla volontà di non entrare in dialogo con l'autore che viene considerato il 'padre' delle prospettive teoriche rispetto alle quali egli ha sempre cercato di offrire un'alternativa.

za dei diritti accordati ai cittadini e, insieme ad essa, l'uguaglianza della rivendicazione ed applicazione di tali diritti, prescindendo da qualsiasi altro elemento di valutazione connesso alla e riguardante la vita dei soggetti coinvolti. Se questi e solo questi sono i termini di confronto ed i margini di sostanziale novità, allora l'accusa di omogeneità sembra potersi estendere anche per queste prospettive.

Non può non essere notata la troppa rapidità con la quale Taylor sviluppa questo riferimento, che risulta tuttavia funzionale sia dal punto di vista polemico, sia per seguire con maggiore linearità il filo della propria argomentazione³⁵. A partire dalla preliminare conferma dell'accusa di omogeneità – e per sostanziarne con più forza gli esiti – Taylor si addentra nella discussione di quello che è stato per tutto il suo percorso intellettuale e politico il presoché esclusivo contesto di riferimento: il 'caso Canada'. Rispetto all'oggetto di innumerevoli interventi pubblici, condotti fin dall'epoca della sua collaborazione con riviste quali *Cité Libre* e *Canadian Dimension* e della sua significativa militanza nel New Demo-

³⁵ Taylor intende infatti scagliare uno strale polemico nei confronti delle prospettive di Rawls e Habermas, fermandosi però in modo un poco stereotipato sui loro capolavori (*A Theory of Justice* per Rawls e *Theorie des kommunikativen Handelns* per Habermas), non tenendo però assolutamente conto delle riformulazioni da loro stessi condotte nelle opere successive. Cfr. almeno, *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York 1993 [*Liberalismo politico*, Intr. di S. Veca, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (poi: Edizioni di Comunità, Torino 1999²)] per Rawls e *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992 [*Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997]) per Habermas. Un discorso ancora differente andrebbe affrontato nei confronti di altri due autori di ispirazione kantiana, che Taylor peraltro ignora, quali Höffe (che innesta sul tronco della priorità dei diritti un'articolata teoria antropologica di matrice hobbesiana e contrattualista) e Onora O'Neill (che, pur partendo da una posizione molto vicina a quella di Rawls, giunge a riequilibrare l'esclusiva attenzione nei confronti dei diritti elaborando una riconsiderazione complessiva dell'ambito pratico a partire dalle nozioni – per altro anch'esse kantiane – di 'dovere' e di 'virtù'). Su questi ultimi mi permetto di rimandare nuovamente a A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., spec. capitoli 1. e 3. Si tornerà sul contributo teorico offerto da O'Neill sotto, nel paragrafo 4.5.

cratic Party, in questo contesto l'autore intende riferirsi al recente dibattito politico-istituzionale sviluppatosi in Canada a partire dall'adozione, nel 1982, della *Carta Canadese dei Diritti*. Tale fatto ha suscitato la (confusa) elaborazione di due differenti modelli di liberalismo, ovviamente basati entrambi sulla centralità dei diritti e particolarmente utili a illuminare il complesso legame tra liberalismo e multiculturalismo, tutt'altro che scontato nelle sue modalità e conseguenze per le società contemporanee³⁶.

La *Carta* ha inteso assicurare una solida «base alla revisione giudiziaria (*judicial review*) della legislazione a tutti i livelli di governo»³⁷, fornendo un elenco di diritti da preservare sull'intero territorio canadese. L'ovvio problema che l'adozione di tale strumento giuridico ha posto risiede nella relazione tra questo elenco e le richieste di trattamento differenziato provenienti dalle importanti minoranze ancora residenti sul suolo canadese: i franco-canadesi e i popoli aborigeni.

La finalità ultima di tali richieste risiedeva nella volontà di quelle minoranze di sopravvivere in quanto tali. In quest'ottica devono essere intese le leggi adottate in Québec e riguardanti la lingua³⁸. Chi conosce la prospettiva di Taylor ricorderà quanto egli valorizzi la dimensione linguistica nel contesto di elaborazione dell'identità³⁹. Potremmo dunque attenderci da parte sua una chiara difesa o comunque una particolare attenzione in favore di tali provvedimenti, in quanto volti a preservare il lin-

³⁶ Su questo punto, si vedano, tra gli altri, i lavori di W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989, spec. capp. 7-13; ID., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995, spec. capitoli 4-6 [*La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna 1999]; F. CRESPI, R. SEGATORI (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996, A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, spec. capitoli I e III; E. VITALE, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

³⁷ CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 52 [76; 39].

³⁸ Viene in esse stabilito chi può iscrivere i propri figli a scuole di lingua inglese (né i francofoni, né gli immigrati), che lingua deve essere usata sul lavoro nelle imprese con più di cinquanta dipendenti (il francese), che lingua è permessa per le insegne commerciali (sempre il francese).

³⁹ Ci siamo trattenuti sopra, nel paragrafo 1.4., su questo punto.

guaggio entro il quale molte persone danno forma alla propria identità, scoprendo e ritrovando in esso i significati valoriali che hanno informato la loro educazione.

Il punto sul quale la discussione si è arenata è stato il tentativo articolato nel cosiddetto «Emendamento del Lago Meech», che prospettava il riconoscimento del Québec come «società distinta» (*distinct society*). Questo tentativo, poi fallito, volto ad ottenere per il Québec uno *status* di autodeterminazione del tutto peculiare ed indipendente rispetto allo Stato federale canadese, fu fortemente osteggiato dai canadesi *english-speaking*, in quanto considerato lesivo della loro dignità di cittadini, e fu infine rigettato dalla Corte Costituzionale canadese, poiché ritenuto una violazione dei due capisaldi che informano il processo di revisione giudiziaria della stragrande maggioranza delle odierne realtà costituzionali e che anche il Canada aveva fatto propri in una versione del tutto simile a quella adottata degli Stati Uniti, il primo Paese ad elaborarli. In primo luogo – questo il primo ‘principio’ –, la costituzione statunitense e canadese portano con sé una dichiarazione dei diritti fondamentali che è considerata un *corpus* intangibile, al di fuori della portata di ogni revisione giudiziaria. In secondo luogo, nessuna revisione può pensare di travalicare o mettere in forse l’uguaglianza di trattamento che è dovuta ad ogni cittadino.

La richiesta di rendere il Québec una «società distinta», posta nell’ottica del perseguimento da parte di tale Stato di quello che Taylor definisce uno «scopo collettivo» (*collective goal*), sembrava cozzare con entrambi quei capisaldi. Uno scopo collettivo come la salvaguardia della cultura francofona appariva infatti, da una parte, impositivo di limiti che violano i diritti della persona e, dall’altra, implicante una problematica differenziazione di trattamento dei cittadini da parte dello Stato, condotta sulla base dell’appartenenza culturale. Il perseguimento di un fine collettivo – o, meglio, ‘di gruppo’ – può portare all’edificazione e alla conseguente rivendicazione di un diritto collettivo – o di diritti ‘di gruppo’ – e a trattare quindi in modo implicitamente dispari i cittadini che non appartengono a tale gruppo⁴⁰.

⁴⁰ Il riferimento è qui ancora a F. CERUTTI (“Identità e politica”, cit.) e a B. HENRY, (“Fra identità politica e individualità”, cit.; ID., *Mito e identità...*,

La spaccatura emersa a proposito della discussione dell'Emendamento del Lago Meech ha fatto emergere in altra veste quell'«autentica dualità del paese» che Taylor già evidenziava nel saggio del 1970 *A Canadian Future?*, riconoscendo in esso una «duplice solitudine», che rende estremamente ardua l'impostazione di ogni discorso sul Canada che cerchi di conciliare i divergenti punti di vista dei canadesi anglofoni e di quelli francofoni:

«i modi entro i quali i due gruppi immaginano le loro difficoltà, i loro problemi e il loro comune paese sono così differenti che è arduo trovare un linguaggio comune. Essi sono come due fotografie del medesimo oggetto prese da punti di vista così differenti da non potere essere sovrapposte»⁴¹.

In quel contesto si è così andati a toccare un nervo perennemente scoperto, riguardante i rapporti tra i due gruppi, che gli anglofoni vorrebbero definitivamente definiti in un senso unitario e di comune riconoscimento del dettato costituzionale, a differenza dei francofoni, che cercano invece costantemente di rivendicare la propria autonomia e la propria specificità identitaria. L'atteggiamento tipico dei canadesi anglofoni è la considerazione sempre e comunque prioritaria dei diritti individuali in opposizione agli scopi collettivi. In tale posizione si racchiude un profondo nesso con la tradizione liberale classica che,

cit., spec. pp. 80-85) che, nel distinguere «identità collettiva» e «identità di gruppo», per preferire quest'ultima, compiono una scelta netta in favore dell'individualismo, disambiguando in questo modo il soggetto di diritto, che è pur sempre il singolo, ovvero un insieme di 'singoli' qualitativamente distinti, e mai un'entità collettiva astratta.

⁴¹ CH. TAYLOR, "A Canadian Future?", in ID., *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, cit., pp. 23-39, Taylor ritorna su questo punto, raccordando tali riflessioni più direttamente al tema del multiculturalismo affrontato in "The Politics of Recognition" nel saggio del 1991, "Shared and Divergent Values", in ID., *Reconciling the Solitudes ...*, cit., pp. 155-186. Non è privo di rilievo, a conferma della costitutiva duplicità culturale degli interlocutori che il discorso di Taylor cerca di raggiungere, ricordare che l'anno precedente era uscita l'identica versione francese di tale volume: *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Textes rassemblés et présentés par G. Laforest, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy 1992.

non va dimenticato, affonda le proprie radici proprio nella cultura inglese del Settecento.

Taylor ricostruisce il cuore di tale teoria seguendo il chiaro esempio offerto da Dworkin, che distingue due tipologie di impegno morale che informano il nostro vivere in comune: la prima è di tipo *sostanziale*, e riguarda le nostre idee sugli scopi della vita e su cosa la renda degna di essere vissuta; la seconda è di tipo *procedurale*, e si origina dal comune convincimento di rispettare l'altro e di trattarlo in modo equo a prescindere dall'accordo o meno dei suoi scopi di vita con i nostri. Nell'ottica di Dworkin, che ha il pregio di riproporre in termini divenuti paradigmatici tale distinzione, potrà dirsi liberale solo quella società che non fa proprio alcun impegno sostanziale circa gli scopi della vita, concentrandosi esclusivamente sull'impegno procedurale circoscritto al trattamento di tutti i suoi membri con uguale rispetto⁴². Alla base di tale convincimento si colloca Kant e la sua idea di *dignità* del singolo essere ragionevole quale diretta conseguenza del concetto di *autonomia*.

Deve tuttavia essere rilevato che i teorici del liberalismo – e Taylor con loro – continuano erroneamente a sostenere che il concetto kantiano di 'autonomia' andrebbe immediatamente ad implicare la possibilità di ogni singolo agente morale di edificare una propria concezione del bene, dimenticando così che l'autonomia, innanzitutto, coincide proprio con la possibilità della volontà individuale di rendersi indipendente dai moventi empirici e di seguire il dettato della ragione, espresso nella forma dell'imperativo categorico in relazione alla determinazione del principio del proprio agire. Da questo punto di vista, non sembra legittimo attribuire a Kant l'apertura della possibilità, da parte del soggetto agente, di elaborare una serie potenzialmente infinita di scopi della vita, di visioni del bene. Risulta invece più corretto riconoscere che Kant ha inteso proporci una

⁴² Taylor si riferisce soprattutto a R. DWORKIN, "Liberalism", in S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1978. Ma cfr. anche ID., *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977 [*I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, a cura di G. Rebuffa, il Mulino, Bologna 1982].

visione dello scopo della vita di ogni soggetto dotato di ragione, che risiede innanzitutto nel riconoscimento di se stesso e di ogni altro in quanto «scopo in sé» – ovvero nel rispetto e nella promozione della dignità del singolo individuo – e, quindi, nel promuovimento di quello «scopo finale», il *sommo bene*, unione di «virtù e felicità» che si pone di fronte ad ogni uomo con la forza di un «dovere».

Ma se, al di là del riferimento a Kant – che, per altro, ritroveremo nella critica di Habermas a Taylor in relazione appunto al saggio sul multiculturalismo⁴³ –, ritorniamo al modello di società liberale proposto da Dworkin, si può immediatamente notare come il Québec non rientri in esso. Lo Stato del Québec incorpora infatti in sé uno scopo collettivo, quello che potremmo definire una sorta di ‘assioma’, qualcosa di non discutibile ma anche non dimostrabile in termini razionali. Tale assioma potrebbe racchiudersi nell’espressione: «la cultura francofona è un bene ed è un bene che sopravviva e fiorisca in questo Stato». Il Québec non può dunque definirsi ‘neutrale’ nel senso di non avere una propria concezione del bene e di limitarsi a garantire un uguale trattamento di tutti i suoi cittadini.

Il convincimento di Taylor, che l’autore cerca qui di riproporre in una nuova veste, dopo averlo argomentato variamente in numerosi saggi dedicati alla questione canadese, è che il Québec possa comunque definirsi una società liberale, nonostante il suo ancoramento ad uno scopo determinato quale quello della promozione della cultura francofona. Questo è quanto anche Laforest, introducendo una raccolta di saggi di Taylor dedicati al tema, gli riconosce:

«Il liberalismo, secondo Taylor, può abbracciare sia i diritti degli individui sia i diritti delle molte comunità a cui essi appartengono, senza che l’equità sia sinonimo di simmetria. Garantire un trattamento distinto ad un gruppo linguistico minoritario – in Québec – o a popolazioni aborigene non è incompatibile con la tradizione liberale. [...] Charles Taylor delinea una filosofia politica rivolta ad un federalismo da rinnovarsi nel medio e lungo periodo. Tale federalismo rinnovato implica un ricono-

⁴³ Si veda il capitolo successivo, paragrafo 4.3.

scimento della diversità e il suo bisogno di auto-espressione in istituzioni politiche comuni senza rinunciare alle garanzie che il liberalismo offre agli individui»⁴⁴.

In altri termini, quello per cui si batte Taylor è il riconoscimento di un modello liberale differente da quello 'classico' che, nella sua prospettiva, riesce a tenere insieme l'esigenza della *survivance* della cultura francofona con la volontà di trattare in maniera uguale tutti i cittadini, prospettandosi così di coniugare un'istanza chiaramente sostantiva con un'istanza proceduralista.

«Essa [la popolazione del Québec] opta per un modello di società liberale alquanto diverso. Nella loro prospettiva, una società può organizzarsi intorno ad una definizione della vita buona senza che questo sia considerato una svalutazione (*depreciation*) di coloro che personalmente non condividono questa definizione; là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, il bene diventa perciò stesso un problema di politiche pubbliche. Secondo questa concezione, una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che concede ad ognuno dei suoi membri»⁴⁵.

Questo passo richiede di essere inquadrato da più punti di vista. Deve innanzitutto essere sottolineato il ritorno sulla scena argomentativa della nozione di *bene*, nozione che, come si ricorderà, Taylor ritiene essenziale per l'elaborazione dell'identità personale⁴⁶. Il nesso identità-bene, sul quale si fonda l'intero sviluppo del discorso sull'identità articolato in *Sources of the Self*, si riscopre dunque, a conferma di quanto si era sostenuto in apertura di capitolo, soggiacere alla nuova prospettiva entro la quale il discorso sull'identità viene proseguito, ovvero all'interno della strutturazione del nesso tra identità e riconoscimento.

⁴⁴ G. LAFOREST, "Introduction", in Ch. TAYLOR, *Reconciling the Solitudes...*, cit., pp. X-XI.

⁴⁵ CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 59 [84-85; 46; trad. it. mod.].

⁴⁶ Ci si è soffermati su questo punto sopra, nel paragrafo 1.3.

In secondo luogo, si inizia a delineare qui l'inizio di una ulteriore 'via' al liberalismo sostenuta da Taylor. Una società può (continuare a) dirsi liberale se, pur cercando di promuovere uno scopo collettivo, ovvero una definizione determinata del bene o della vita buona, riesce a rispettare le diversità, ovvero le minoranze che intendono vivere all'interno di quello Stato senza per questo condividere quello scopo collettivo. Riproponendo l'argomento in termini a noi già noti dal discorso affrontato a proposito del 'Taylor morale', potremmo dire che, in questa prospettiva, uno Stato decide di fare proprio il problema dell'identità, declinandolo in prospettiva sovra-individuale e legando quindi la definizione della propria identità di gruppo ad un concetto di bene, ad un *iperbene*, appunto. Una volta imboccata tale dimensione, lo Stato deve però prendere su di sé la responsabilità dell'intero discorso legato all'identità, e in particolare la sua costitutiva apertura al pluralismo e al conflitto di interpretazioni. Al pari dell'identità individuale, la definizione di un'identità di gruppo non deve dunque in alcun modo considerarsi (e poter essere considerata) *segregante*, ovvero esplicitamente escludente o impossibilitante l'esistenza di una molteplicità di *iperbeni* – facilmente in contrasto con quel determinato *iperbene* –, che, sempre in dimensione sovraindividuale, potranno legittimamente essere sostenuti e perseguiti da gruppi e minoranze che si riconoscono in essi, e che si sentirebbero *misconosciuti* dalla definizione identitaria fatta propria dalla maggioranza degli abitanti di quello Stato, che diventa facilmente anche maggioranza politica.

È chiaro che affermare questo – e provare così ad esplicitare alcuni tratti dell'argomentazione lasciati impliciti da Taylor – significa aprire una serie di problemi per molti versi distanti dal nostro comune modo di intendere la dimensione politica; significa – in maniera per noi pressoché inedita – porre il problema linguistico-culturale al centro delle discussioni sulle politiche pubbliche, pensando quindi all'esistenza di partiti politici e gruppi di pressione chiaramente orientati alla *sopravvivenza* di una determinata lingua e cultura accanto ad altri che tendono invece a relativizzare questo aspetto a vantaggio di altre tematiche civili o sociali. Tuttavia tale impostazione del discorso, se

da un lato fa pensare alla specificità davvero rilevante di ogni discorso sul multiculturalismo, difficilmente generalizzabile a livello di una teoria valida in ogni tempo e luogo⁴⁷, non dovrebbe dall'altro sembrarci un qualcosa di totalmente distante dal nostro orizzonte, a partire, ad esempio, dal fatto che, in Valle d'Aosta, la perfetta conoscenza della lingua francese è considerata elemento determinante per l'accesso ai concorsi pubblici, e che la stessa cosa vale per la lingua tedesca in Trentino Alto Adige⁴⁸.

Bisogna per altro essere consapevoli di un pericolo che, tra gli altri, Clifford Geertz ha ravvisato in maniera paradigmatica. Questo consiste nella tentazione di «formare goccioline, per così dire, monocrome di politica e di cultura»⁴⁹, ovvero nella tendenza quasi ossessiva a sottolineare la (presunta) irriducibile particolarità del luogo e della cultura con la quale la politica deve fare i conti. Questa tendenza comporta una sorta di 'degenerazione' di ogni analisi di caso, in quanto si sofferma su tale descrizione assolutizzandola – atteggiamento legittimo nella ricerca antropologica – ma rifiutandosi in questo modo di instaurare quelle mediazioni e quei confronti che, sicuramente auspicabili nella teoresi, divengono decisamente necessari nella prassi politica. Evitare questa degenerazione significa conseguentemente impegnarsi nello sforzo di «creare una struttura complessa di differenze tra loro interdipendenti, che lasci posto alle tensioni

⁴⁷ Tra gli altri, dimostra un'acuta consapevolezza di questo convincimento il volume di W. KYMLICKA, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto-Oxford-New York 1998.

⁴⁸ Rispetto alla Valle d'Aosta, la situazione sembra per altro ancora più complessa. Da un'indagine condotta nel 1998 in collaborazione tra l'Assessorato alla Cultura della Regione Autonoma e l'Università di Genova, è emerso che, per quanto la quasi totalità degli intervistati affermasse di parlare regolarmente il francese, quest'ultimo era però percepito come una terza lingua – dopo il *patois* e l'italiano – utilizzata eminentemente con gli stranieri e per le comunicazioni ufficiali e per lo più non tra gli autoctoni. Ricavo queste indicazioni dal volume di M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, pp. 115-119.

⁴⁹ C. GEERTZ, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Passagen Verlag, Wien 1996 [*Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999, p. 71].

culturali che non possono essere eliminate o mitigate, pur mantenendole entro certi limiti. Le strutture di questo tipo varieranno da paese a paese, così come varieranno i margini di gioco disponibili per la loro realizzazione»⁵⁰.

Taylor appare consapevole di tale pericolo e della corrispondente esigenza correttiva, e si concentra nell'offrire un risconto alla necessità di conciliare l'istanza universalista tipica del liberalismo con un contesto di forti rivendicazioni particolariste, tratteggiando una sorta di 'via *québécois*' al liberalismo. Da questo punto di vista, sostiene Taylor, una società liberale trova il suo banco di prova non tanto nel tentativo di evitare l'adozione di qualsiasi concezione del bene – tentativo che già nel saggio *Le juste et le bien* il filosofo canadese aveva smascherato come del tutto vano⁵¹ – quanto nel modo in cui riesce a rispettare chi non si ritrova a proprio agio né si riconosce in quel determinato concetto di bene che essa ha deciso di fare proprio. In altri termini, il discrimine per una società che intende definirsi liberale risiede nella verifica sul modo in cui riesce a *riconoscere* chi *si riconosce* in altre visioni del bene.

Nell'operare in tal senso deve però restare costantemente ferma una distinzione. Con le parole di Taylor: «Dobbiamo distinguere le libertà fondamentali, quelle che non dovrebbero mai essere violate e vanno perciò garantite fino a renderle inattaccabili, da privilegi e immunità che sono sì importanti, ma possono essere revocati o limitati – anche se ci vuole una ragione molto forte per farlo – per ragioni di interesse pubblico»⁵².

⁵⁰ *Ivi*, p. 72.

⁵¹ CH. TAYLOR, *Le juste et le bien*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 93 (1), 1988, pp. 33-57, spec. pp. 34-37. Su questo punto cfr. anche ID., «The Diversity of Goods», cit., spec. pp. 244-247 [181-184; 247-250] e ID., «The Motivation behind a Procedural Ethics», in R. Beiner, W.J. Booth (eds), *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven and London 1993, pp. 337-360, spec. pp. 337-339 e 346-349 [«La motivazione dietro un'etica procedurale», in ID., *Etica e umanità*, cit., pp. 277-308, spec. pp. 277-279 e 286-288]. Mi sono trattenuto con maggiore estensione su questo punto, decisivo per l'intera dottrina tayloriana, in A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé...*, cit., spec. pp. 250-262.

⁵² CH. TAYLOR, «The Politics of Recognition», cit., p. 59 [85; 47; trad. it. mod.].

Questo è secondo l'autore il modello incarnato dal Québec, una società che tiene ferma l'esigenza del rispetto dei diritti fondamentali – che Taylor, poco sopra, allineandosi alla tradizione liberale classica aveva ricordato essere «il diritto alla vita, alla libertà personale, a processi regolari, libertà di parola e di pratica religiosa e così via»⁵³ – e, ciononostante, cerca di salvaguardare privilegi e immunità locali che non contrastino con essi e che anzi garantiscano a chi rientra in quest'ultime il riconoscimento della propria visione della vita buona, pensata e vissuta innanzitutto in termini linguistico-culturali⁵⁴.

A partire da tale specificità e dalla «deep diversity»⁵⁵ rivendicata dal Québec, si origina un profondo iato tra due modelli pressoché alternativi di concepire il liberalismo, che ad avviso di Taylor hanno avuto nel dibattito sull'Emendamento del Lago Meech una paradigmatica esemplificazione. Intorno all'obiettivo del riconoscimento o meno dello *status* di «società distinta» si collocava infatti, da una parte, chi, riconoscendosi nella maggioranza canadese anglofona, vedeva in tale richiesta la difesa di uno scopo collettivo apertamente in contrasto con il prevalente orientamento proceduralista e preferiva dunque neutralizzarla, subordinandola al pieno rispetto della Carta dei Diritti, e chi, all'opposto, scorgeva in quest'ultima mossa un tentativo di imposizione di un modello liberale e procedurale che sconfessava esattamente quello che il Québec intendeva incarnare⁵⁶.

⁵³ *Ivi*, p. 59 [85; 46-47].

⁵⁴ «Il perseguimento di tutti questi obiettivi genererà, sicuramente, tensioni e difficoltà, ma non è impossibile, e in linea di principio i problemi non sono più gravi di quelli cui va incontro qualsiasi società liberale che debba conciliare, ad esempio, la libertà e l'uguaglianza, o la prosperità e la giustizia» (*ivi*, pp. 59-60 [85; 47]).

⁵⁵ *Id.*, “Shared and Divergent Values”, cit., p. 183.

⁵⁶ Non a caso, riassumendo i termini della questione, nel discorso di Taylor riemerge proprio in questo contesto il termine *identità*: «Il resto del Canada vedeva che la clausola della società distinta legittimava degli scopi collettivi; il Québec vedeva che il tentativo di dare la precedenza alla Carta imponeva una forma di società liberale che gli era estranea, e alla quale esso non si poteva adattare senza rinunciare alla propria identità» (*Id.*, “The Politics of Recognition”, cit., p. 60 [86; 48]). Taylor riprende in forma più estesa il riferi-

Si distinguono in questo modo due modelli rivali di liberalismo, che Taylor dipinge con tratti particolarmente efficaci. Un primo modello, il cosiddetto liberalismo dei diritti, rinviene nell'applicazione uniforme delle regole che definiscono l'elenco dei diritti e nella sostanziale diffidenza e opposizione nei confronti degli scopi collettivi i suoi pilastri e punti di forza argomentativi. È quello che Taylor chiama un *liberalismo cieco* o «inospitale verso la differenza, perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza»; aspirazione che, in maniera del tutto speculare ai pilastri sopra accennati «è uno scopo collettivo» e «richiederà quasi inevitabilmente qualche variazione, da un contesto culturale all'altro, nel tipo di legge che consideriamo ammissibile»⁵⁷.

Accanto e in opposizione ad esso Taylor colloca un'insieme di altre forme di liberalismo che, pur non cessando di «chiedere ancora che *certi* diritti vengano invariabilmente difesi», sono in grado di distinguere un elenco di diritti fondamentali «dall'ampia gamma delle immunità e delle *presunzioni* di trattamento uniforme che sono nate nella cultura contemporanea della revisione giudiziaria»⁵⁸. Tutte queste forme, di cui il Québec incarna una paradigmatica sintesi, potrebbero riconoscersi in un modello di *liberalismo* che diremmo *ospitale* verso le differenze e che, in quanto tale: a) richiede e legittima variazioni rispetto alla concreta traduzione e applicazione dei diritti; b) è a favore della sopravvivenza delle comunità locali e al riconoscimento di scopi collettivi; c) sa mantenere la differenza tra libertà e diritti fondamentali da un lato e privilegi locali dall'altro; d) risulta più adatto e duttile rispetto alle sfide interne alla maggior parte delle società contemporanee, sempre più multiculturali.

mento ai termini del dibattito su tale emendamento nel saggio *Shared and Divergent Values* (cit., spec. pp. 172-185) e, con maggiore puntualità rispetto al dettato costituzionale, nella relazione che presentò dinanzi alla "Commission on the Political and Constitutional Future of Quebec" il 19 dicembre 1990, successivamente pubblicata con il titolo *The Stakes of Constitutional Reform* (ora in ID., *Reconciling the Solitudes...*, cit., pp. 140-154).

⁵⁷ ID., "The Politics of Recognition", cit., p. 61 [87; 48].

⁵⁸ *Ivi*, p. 61 [87; 49, corsivo mio].

3.5. Un liberalismo 'ermeneutico'

Quella appena delineata si presenta come una distinzione particolarmente fruttuosa per la filosofia politica, soprattutto nell'ottica della prosecuzione di quell'eterno compito di ridefinizione e adeguamento del proprio vocabolario concettuale di fronte delle istanze problematiche che l'epoca contemporanea non cessa di sviluppare. Merita peraltro di essere notata una significativa curvatura argomentativa che l'andamento del saggio ha sortito. Come si ricorderà⁵⁹ Taylor, nelle battute iniziali del saggio, aveva distinto tra una «politica dell'universalismo» e una «politica della differenza», promananti, la prima, dall'epocale «passaggio dall'onore alla dignità» e, la seconda, dall'affermarsi dell'«ideale dell'autenticità». A loro volta, da quelle due prospettive politiche discendevano, rispettivamente, il modello del «liberalismo cieco» e quello del «liberalismo ospitale». Tuttavia, per come viene sviluppata, l'alternativa tra *liberalismo cieco* e *liberalismo ospitale* sembra collocarsi esclusivamente all'interno del «cono di luce» aperto da quella che Taylor aveva qualificato come la «politica dell'uguale dignità». Ricordando poi che il secondo modello di liberalismo collide costitutivamente con la dimensione politica legata al secondo mutamento epocale, «l'emergere dell'ideale dell'autenticità», e che pertanto dà voce alla cosiddetta «politica della differenza», possiamo concludere che quest'ultima risulta ora interna a quella «politica dell'uguale dignità» da cui sembrava *prima facie* distinguersi.

L'argomentazione di Taylor è in questo modo riuscita a sostenere l'esistenza di una forma di «politica dell'uguale dignità» che non opprime ed umilia le differenze e riesce ad evitare il rischio di omogeneizzazione. È però necessario riscattare appieno la validità di tale proposta teorica sgombrando il campo da un'ulteriore difesa 'standard' del *liberalismo cieco alle differenze*, che si racchiude nell'idea che esso riesca ad offrire un terreno 'neutrale' sul quale possono incontrarsi e coesistere persone di tutte le culture. L'inconfessata presupposizione che soggiace

⁵⁹ Cfr. sopra, paragrafo 3.3.

a questo ragionamento è che tale liberalismo sia culturalmente neutro – e la controargomentazione di Taylor, come ormai possiamo attenderci, sarà tesa a mostrare come esso, in realtà, creda di raggiungere questo *status* attraverso due passaggi: innanzitutto operando una serie di distinzioni per nulla ‘neutre’ – ovvero distinguendo una sfera pubblica da una privata, la politica dalla religione, la morale dalla politica –; in secondo luogo, rigettando tutte le differenze potenzialmente oggetto di disputa al di fuori della dimensione propriamente politica e di interesse pubblico. Ma tali separazioni costituiscono già l’esito di un’opzione culturale determinata, che non ha ad esempio riscontro nelle culture islamiche o orientali. Lapidario è dunque il giudizio di Taylor:

«Il liberalismo non è un possibile terreno d’incontro per tutte le culture, è l’espressione politica di un certo insieme di culture e appare del tutto incompatibile con altri insiemi. [...] il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Il liberalismo è anche un credo militante, e sia la variante ospitale da me adottata, sia le sue forme più rigide hanno degli steccati da innalzare»⁶⁰.

Appare dunque più opportuno partire da un dato fenomenologicamente evidente: tutte le società contemporanee appaiono sempre più multiculturali e sempre più ‘porose’ rispetto ai loro confini culturali⁶¹. Il punto di partenza della domanda filosofico-politica va pertanto spostato a questo livello, e si configura nella richiesta «che tutti *riconoscano* l’uguale valore di

⁶⁰ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 62 [88-89; 50].

⁶¹ Chiosa opportunamente Taylor a questo proposito: «“Porosità” significa che tali società sono più aperte alle migrazioni multinazionali, che sono più numerosi i loro membri che vivono la vita della diaspora e hanno il proprio centro altrove» (*ivi*, p. 63 [90; 51, trad. it. mod.]). Sul tema dei ‘confini’ culturali e statuali e sulla loro ‘porosità’, indotta dal radicalizzarsi di processi riconducibili alla globalizzazione, cfr. O. O’NEILL, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, spec. *Part II*, pp. 113-201; A. PIRNI, “Spostare i confini. Appunti per un’antropologia politica della globalizzazione”, in R. SCARTEZZINI, P. FORADORI (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l’Europa, il mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, di prossima pubblicazione.

culture diverse; la richiesta di non lasciarle soltanto sopravvivere, ma di riconoscere il loro *valore* (*worth*)»⁶².

Ciò che resta implicito in tale richiesta è la legittimazione della permanenza della molteplicità culturale come valore al di là e al di sopra di ogni confine, ovvero nella forma di uno scopo collettivo dotato di valenza universale. Come sottolinea Taylor, una richiesta di questo tipo ha assunto oggi una caratterizzazione esplicita ed inedita rispetto alle epoche precedenti, in quanto si è progressivamente acuita sia la consapevolezza che è il riconoscimento a formarci, ovvero a forgiare, a determinare la nostra identità, sia che tale formazione e determinazione non è più così scontata nei suoi esiti. La chiarificazione di tale duplice consapevolezza origina un risultato a sua volta duplice sul piano argomentativo: da una parte, infatti, riconduce al discorso affrontato all'inizio di questo capitolo e, in particolare, al convincimento espresso in quella sede circa l'imprescindibilità del legame tra riconoscimento e identità, dall'altra, consente a Taylor di introdurre e di discutere la premessa «dell'uguale valore», in base alla quale «si deve uguale rispetto a tutte le culture»⁶³, e che si tramuta poco dopo in una «presunzione» di uguale valore: «In quanto presunzione, essa postula che tutte le culture umane che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole abbiano qualcosa di importante da dire a ogni essere umano»⁶⁴.

Non è dunque sufficiente presupporre, postulare un'uguale valore di tutte le culture, qualsiasi esse siano e qualsiasi traccia abbiano lasciato. Saranno infatti degne di tale considerazione solo quelle i cui influssi sono riusciti ad andare ben oltre una ristretta cerchia di persone e ben al di là di una fase temporale circoscritta. È facile pensare che Taylor alluda qui alle grandi civiltà che hanno plasmato l'umanità nelle diverse epoche preistoriche e protostoriche, ma in realtà la sua attenzione si rivolge al di là di esse, giungendo ad abbracciare quello stesso ambito

⁶² CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 64 [88-89; 52; trad. it. mod.], corsivi dell'autore.

⁶³ *Ivi*, p. 66 [94; 54].

⁶⁴ *Ivi*, p. 66 [94; 55; trad. it. mod.].

problematico che costituisce il centro delle ricerche degli antropologi culturali.

Taylor ripropone poco oltre, in una veste lievemente più ampia e perspicua, tale «presunzione» – a conferma della centralità che intende conferire ad essa quale vera e propria ‘chiave di volta’ del discorso. È opportuno riportare anche questa rinnovata versione del concetto, che esplicita a più chiare tinte la specificità eminentemente morale in esso racchiusa:

«[...] si può sostenere che è ragionevole supporre che quelle culture che hanno dato un orizzonte di significato a un gran numero di esseri umani, dai differenti caratteri e temperamenti, per un lungo periodo di tempo – che hanno, in altre parole, articolato il loro senso del buono, del santo, del degno di ammirazione – possiedano quasi certamente qualcosa che merita da parte nostra ammirazione e rispetto, anche se è accompagnato da molte cose che dobbiamo aborrire e respingere. Ma forse si può dire anche in altro modo: ci vuole una suprema arroganza per scartare *a priori* questa possibilità»⁶⁵.

Quanto ha costituito l’orizzonte di senso per moltitudini di uomini e non in un momento eccezionale ma per un periodo ragionevolmente lungo non può risultare del tutto *indifferente* a noi; certo, pur nel mantenimento della tensione tra la sua *alterità* – che ci allontana irrimediabilmente da esso – e la nostra *comune umanità* – che invece non cessa di avvicinarlo a noi, rendendoci prossimo e contiguo qualche suo tratto distintivo. La validità di una cultura si misura dunque attraverso uno studio sul campo, va cioè dimostrata in concreto, aprendoci alla possibilità, per usare le parole di Clifford Geertz, di «imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare»⁶⁶, di porre in discussione i nostri stessi criteri di validità, cercando di compren-

⁶⁵ *Ivi*, p. 72-73 [102-103; 62; trad. it. mod.].

⁶⁶ C. GEERTZ, “The Uses of Diversity”, in ID., *Available Light. Anthropological Reflection on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2000 [*Gli usi della diversità*, in «La società degli individui», 3, 2000, n. 8, pp. 71-89, p. 89; poi in ID., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, trad. it. (parz.) di U. Livini, il Mulino, Bologna 2001, pp. 85-106, p. 105].

dere che gli elementi ‘validi’ di una cultura – e gli stessi criteri con i quali siamo soliti individuarli e giudicarli – possono essere decisamente irriducibili a quelli che sono riconosciuti come tali in un’altra cultura. Solo atteggiandoci con grande umiltà nei confronti della molteplicità degli universi culturali altrui riusciremo nel mai concluso compito della comprensione dell’altro, ovvero nella realizzazione di quella che Gadamer ha paradigmaticamente qualificato come la «fusione degli orizzonti».

«Dobbiamo 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 una delle possibilità esistenti, insieme al differente sfondo della cultura che ci era stata estranea. La “fusione degli orizzonti” opera attraverso lo sviluppo di *nuovi vocabolari comparativi* grazie ai quali possiamo dare un’*articolazione* a questi contrasti»⁶⁷.

Incontriamo qui la vera e propria *cifra* di quello che vorrei chiamare il *liberalismo ermeneutico* di Taylor. Quest’ultimo, se da un lato riporta l’attenzione alla variante *ospitale* di liberalismo sulla quale ci si è trattenuti sopra, rispetto alla quale richiede di essere pensato come un inveramento ed un’esplicitazione del suo autentico nucleo teoretico, dall’altro conduce ancora più indietro, in quanto va a riprendere a piene mani il linguaggio concettuale proprio dell’antropologia filosofica tayloriana, permettendoci così ancora una volta di ravvisare l’unitarietà del percorso intellettuale dell’autore, che aggiunge di continuo nuovi nuclei di riflessione, ma non abbandona mai alcuno di quelli già affrontati⁶⁸.

⁶⁷ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 67 [95; 55-56; trad. it. mod.], corsivi miei. Taylor si sofferma con maggiore ampiezza su quella che qualifica come la *comparativist enterprise* e con il problema delle pretese di verità immanenti a tale esercizio nel saggio “Comparison, Hystory, Truth”, in F.E. REYNOLDS, D. TRACY (eds), *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1990, pp. 37-55. Tale saggio è successivamente stato ripreso in CH. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, cit., pp. 146-164.

⁶⁸ Nell’ultimo passo ora citato ho inteso segnalare in corsivo i termini che costituiscono parte del linguaggio ‘tecnico’ tayloriano ereditato da *Sources of the Self*, a ulteriore conferma della tesi ‘continuista’ che sono andato sostenendo.

L'istanza programmatica di Taylor si eleva a questo punto ben al di là dell'immediatezza dell'azione politica. Essa giunge a richiedere non solo la messa in discussione di noi stessi di fronte al nostro *orizzonte* o *quadro di riferimento* – per usare i termini di *Sources of the Self* –, ovvero non impegna solo il nostro racconto identitario, e dunque solo la prima delle due polarità implicate nel nesso identità-bene, ma richiede di mettere in questione anche la seconda polarità, ovvero la nozione di *bene* rispetto alla quale ognuno orienta il proprio racconto di sé, l'*orizzonte* entro il quale trova senso il nostro agire, il *vocabolario di valore* attraverso il quale scriviamo quel racconto ed elaboriamo quell'agire.

La tesi presuntiva dalla quale si è partiti si rivela però anche nella sua valenza autenticamente politica e, in particolare, quale diretta derivazione della «politica dell'uguale dignità»: ogni cultura ha uguale valore ed è degna di uguale rispetto al pari di ogni uomo che, consapevolmente o meno, è portatore e testimone di una determinata cultura. L'aspetto problematico di tale ragionamento risiede però nel passaggio dalla presunzione al diritto: se è giusto accostarsi alle differenze culturali presumendone l'uguale valore, sarebbe sbagliato chiedere in forma di diritto, ovvero di garanzia pregiudiziale, un giudizio invariabilmente positivo su *ogni* cultura. Il problema che si ripresenta a questo livello è quello del criterio; problema che a sua volta si tramuta nel pericolo, per la «politica della differenza», ovvero per il *liberalismo ospitale*, di 'simpatizzare' sempre e comunque con la differenza e di accogliere acriticamente la richiesta di giudizi di valore favorevoli, finendo così con il ricadere nel baratro dell'omogeneizzazione, nel trasformare il sentimento del rispetto (che è alla base della *survivance québécois* e che deve restare alla base di ogni politica del riconoscimento) in un più ambiguo sentimento di condiscendenza il quale, in ultima istanza, non riesce mai compiutamente ad affrancarsi dall'idea di contiguità, da un lato, con un'istanza di superiorità e, dall'altro, con un senso di indifferenza⁶⁹.

⁶⁹ Su questo punto, con particolare riferimento al tema e al dibattito in corso sul concetto di *tolleranza*, cfr. il capitolo 6 della seconda parte del volu-

È questo un pericolo immanente alla consapevolezza di essere ancora decisamente lontani dall'aver criteri validi a livello transculturale e di continuare ad arrovellarci solo sui nostri. La tesi presuntiva non richiede dunque giudizi di uguale valore perentori e inautentici, bensì la legittimazione di uno studio culturale comparativo; in maniera analoga, sembra conclusivamente voler suggerire Taylor, la politica del riconoscimento implica l'antropologia culturale di matrice ermeneutica. È questa una conclusione che tiene insieme, da un lato, l'ammissione che siamo «lontanissimi da quell'orizzonte ultimo nel quale il valore relativo delle varie culture potrebbe esserci evidente»⁷⁰ e, dall'altro, l'inesausta energia e motivazione nel cercarlo, mantenendo altro il profilo del rispetto delle differenze e basso quello della condiscendenza.

me, ma si veda anche B. HENRY, "Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano", in R. Gatti, G.M. Chiodi (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, Angeli, Milano 2005, pp. 173-189. Sul tema cfr. A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994.

⁷⁰ CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 73 [103; 62].

4.

Questioni aperte

4.1. *Premessa*

Nei capitoli precedenti si è cercato di ricostruire criticamente e di presentare il complesso itinerario che ha condotto Taylor ad affrontare il tema del multiculturalismo, con l'obiettivo di offrire un'articolazione complessiva delle sue argomentazioni in merito ad esso. Ci si è così soffermati sul problema dell'identità, sui diversi livelli in cui essa viene strutturandosi nella prospettiva tayloriana, su come tale tematica, accanto ad altri che non sono stati qui esplorati, pervenga ad un esito immediatamente connesso ad uno dei problemi politici più rilevanti della contemporaneità; un esito che consente di individuare, a partire dalla riflessione di Taylor, quella che si è voluto qualificare come *la via identitaria al multiculturalismo*. Tale 'via', che ha avuto il suo culmine argomentativo in una serie di saggi degli anni Novanta, ha saputo ricavarsi uno spazio ed un ruolo di importante rilievo all'interno del dibattito contemporaneo, divenendo anzi una delle prospettive teoriche dalla quale moltissime tra le voci che si sono via via aggiunte hanno preso le mosse, confrontandosi in maniera critica o simpatetica con essa.

A partire da tale obiettivo riscontro, la scansione argomentativa che si è fino a qui deciso di conferire al volume è sembrata opportuna in forza di una considerazione generale. I testi di Taylor hanno avuto una considerevole diffusione e sono stati tradotti in varie lingue; essi sono stati ampiamente dibattuti sia nei periodi immediatamente coevi alla loro pubblicazione sia

negli anni successivi. Non sempre però, la fortuna editoriale contribuisce ad una comprensione 'matura' dei testi che ne sono oggetto. Il saggio sul multiculturalismo, in particolare, avendo avuto la fortuna di essere rimasto al centro del dibattito per un lungo periodo di tempo, ha finito per essere considerato dallo stesso un dato immanente ed acquisito, un testo perfettamente noto e del quale sembrava inutile offrire una ricostruzione analitica che tenesse conto della sua obiettiva complessità. Per di più, vista l'intensità di interventi che ha caratterizzato (anche) il dibattito sul multiculturalismo, in particolare negli anni Novanta, non si è riusciti a considerare la posizione espressa da Taylor in quel saggio alla luce dell'intera sua prospettiva, finendo spesso con l'esercitare una critica poco meditata o quantomeno parziale nei confronti di essa.

Oggi, a distanza di oltre dieci anni dalla sua pubblicazione ed in considerazione della sua 'longevità' argomentativa – cosa rara in un'epoca, quale la nostra, in cui molto viene rapidamente introiettato per essere altrettanto rapidamente abbandonato o dimenticato¹ –, sembrava dunque opportuno, in maniera funzionale alla prosecuzione del dibattito, tornare a riflettere su

¹ Il saggio di Taylor, che ha tra l'altro avuto due edizioni italiane, continua ad essere citato ed esplicitamente discusso in numerosi recenti volumi. A titolo di mera esemplificazione, mi limito a ricordare i seguenti, apparsi nella nostra lingua: A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., *passim* e pp. 36-47; G. BAUMANN, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999 [*L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, trad. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2003, spec. pp. 113-126]; G. SARTORI, *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2002², *passim* e spec. pp. 65-92; C. VIGNA, S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, spec. pp. 3-32, 108-111, 240-252 (*passim*); P. GOMARASCA, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multicultural*, Vita e Pensiero, Milano 2004, spec. pp. 96-104; V. CESAREO (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004, spec. pp. 7-20, 31-44, 69-81; M.L. BELLATI, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005, spec. pp. 71-82; S. BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002 [*La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A.R. Di-cuonzo, il Mulino, Bologna 2005, *passim* e, in particolare, pp. 79-89].

quel saggio, inquadrandolo però all'interno dell'intero percorso teorico compiuto da Taylor, al fine di offrire una più solida base per una sua rinnovata discussione.

I primi tre capitoli del presente lavoro hanno inteso offrire un opportuno riscontro a tale esigenza. A partire dal presente capitolo, si intende invece iniziare a porsi di fronte alla 'via identitaria' elaborata da Taylor in maniera più dialettica, cercando di porre in questione alcuni nodi argomentativi che il filosofo canadese ha avuto il merito di suscitare ma, in alcuni casi, non di sciogliere. Si vorrebbe in questo modo proporre alcune domande e critiche a Taylor che, pur sorgendo a partire da e attraverso la sua prospettiva, sembrano richiedere una risposta che si colloca decisamente *oltre Taylor*.

Si intende in questo modo avviare un percorso ulteriore, ma chiaramente non alternativo, che sembra prendere le mosse esattamente da dove Taylor si arresta. Nel fare ciò si vorrebbero, per così dire, lanciare alcune 'pietre nello stagno' del dibattito sul multiculturalismo. Non si vuole con tale immagine indurre il sospetto che tale dibattito sia stagnante – nonostante, come ogni dibattito, richieda di essere continuamente stimolato; si intende piuttosto evocare l'immagine dei cerchi concentrici che si creano dalla caduta di una pietra in uno specchio d'acqua. Le sollecitazioni e le obiezioni che si intendono qui proporre vorrebbero infatti essere comprese come altrettanti cerchi concentrici che, originandosi dalla prospettiva tayloriana, proseguono oltre essa avvalendosi di spunti suscitati da fasi successive del dibattito. Tale prima serie si presenta per altro propedeutica ad un'ulteriore e più larga serie di questioni, presentate nella seconda parte del volume, che discutono da una distanza maggiore il contributo di Taylor, avvicinandosi in questo modo ai bordi di quello 'stagno', ovvero ai margini di più recente elaborazione del multiforme dibattito sul multiculturalismo.

Cercando di dare forma esplicita ad alcuni interrogativi che le pagine del filosofo canadese sembrano aprire ed implicare – ma di cui si fa fatica a trovare in esse risposte – nelle pagine che seguono si intendono affrontare quattro questioni: una *questione concettuale*, legata alla nozione di società multiculturale; una *questione giuridica*, più direttamente connessa alla potenziale

giuridicizzazione delle istanze identitarie; una *questione di coerenza*, volta a mettere in questione Taylor rispetto alla concordanza tra le differenti porzioni del suo percorso teorico; infine, una *questione di equilibrio*, che intende discutere, a partire dal contributo dell'autore canadese, il rapporto tra diritti e doveri all'interno delle società contemporanee.

4.2. *Una questione concettuale*

Per affrontare la prima questione che si intende qui presentare, è opportuno partire da un passo di Taylor. Ci troviamo al centro del saggio sul multiculturalismo e dell'argomentazione volta a differenziare, a partire dall'esigenza di «società distinta» sostenuta dal Québec, due differenti modelli di liberalismo: il *liberalismo cieco* nei confronti delle differenze e il *liberalismo ospitale*².

Dopo aver espresso la sua preferenza per il secondo modello, Taylor afferma: «Ma oggi, indiscutibilmente, sono sempre più numerose le società che scoprono di essere multiculturali, nel senso che comprendono più comunità culturali che vogliono sopravvivere. Nel mondo a venire, la rigidità del liberalismo procedurale potrà divenire rapidamente impraticabile»³.

Quello che vorrei sostenere è che Taylor utilizza qui un termine, quale quello di società multiculturale (*multicultural society*) troppo generico e decisamente ambiguo, che, per di più, nonostante l'indubbia sua rilevanza all'interno del discorso affrontato, non viene successivamente precisato né ulteriormente menzionato. Sembra quindi opportuno contribuire a meglio focalizzare tale concetto, per coglierne lo spessore teoretico-problematico – e, non da ultimo, critico-normativo – che gli soggiace.

Sotto questo profilo, sembra utile, per così dire, fare un passo indietro, e partire dal concetto dal quale deriva quello ora in

² Cfr. sopra, paragrafo 3.4.

³ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 61 [88-89; 49; trad. it. mod.].

questione, ovvero dal concetto di *società multi-etnica*. È innanzitutto opportuno definire l'aggettivo che qualifica quel modello di società. Tramite una semplice analisi etimologica si può giungere a comprendere che *multi-etnicità* rimanda, da una parte, a *multos*, ovvero all'idea di pluralità e, dall'altra, al concetto di *ethnos*, popolo, o etnia, intendendo quest'ultimo come un insieme di persone che si riconoscono in comuni tratti linguistici, mitici e religiosi, simbolici, etici, ma anche somatici e fisici.

Il concetto di società multi-etnica rimanda quindi ad una «situazione di compresenza in un determinato spazio fisico o relazionale di differenti gruppi etnici, portatori di diversi patrimoni culturali»⁴, che sono giocoforza necessitati a rapportarsi gli uni agli altri, organizzando autonomamente e pacificamente la propria convivenza. In forma più analitica, si potrebbe definire la società multi-etnica come «un aggregato sociale costituito da componenti etniche che interagiscono tra loro e che organizzano il loro comportamento sulla base di una supposta diversità etnico-culturale, rivendicata all'interno del gruppo o imposta dall'esterno»⁵.

Il concetto di *società multi-etnica* implica dunque direttamente quello di *società multicultural*, almeno in una sua prima e generica accezione, in quanto è prevedibile che ogni etnia sia portatrice di una cultura propria, non immediatamente sovrapponibile a nessun'altra di quelle che convivono nella medesima società. Non è invece possibile sostenere il contrario, ovvero che la multiculturalità implichi la multi-etnicità, in quanto le diversità culturali si esplicano non solo a livello etnico ma dipendono anche da differenze religiose, ideologiche e/o di *status* socio-economici.

A titolo di prima conferma di quanto affermato all'inizio del presente paragrafo, Taylor non distingue tra società multi-etnica e società multicultural, nonostante il Québec – a confer-

⁴ V. CESAREO, *Società multi-etniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 9.

⁵ P. SCHELLENBAUM, *Multi-etnico [ad vocem]*, in G. BOLAFFI, S. GINDRO, T. TENTORI, *Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, Liberal Libri, Firenze 1998, p. 187.

ma di una complessità davvero singolare – annoveri elementi ascrivibili sia alla prima tipologia (basti pensare alla dualità etnica derivante dalla presenza su uno stesso territorio di popolazioni aborigene e dei discendenti dei coloni europei) sia alla seconda (accanto alla maggioritaria cultura francofona esiste infatti indubbiamente una cultura aborigena e una cultura anglofona).

Ora, l'idea e il concetto di società multi-etnica ha un valore innanzitutto descrittivo, intende cioè descrivere una situazione comune a moltissime realtà, non solo occidentali. È un fatto sostanzialmente indiscutibile affermare che le nostre società si stanno avviando sempre più verso una composizione multi-etnica. Tale fatto pone tuttavia un'ampia serie di problemi, che si racchiudono complessivamente in quella che potremmo chiamare 'la sfida della convivenza'. Le modalità entro le quali le società multi-etniche possono e riescono ad organizzare la convivenza tra le differenti componenti che le costituiscono non è più una questione di fatto, bensì implica la valutazione e la scelta fra diverse opzioni politiche, rispetto alle quali, come si cercherà ora di esplicitare, il 'multiculturalismo' risulta solo una tra quelle possibili.

Una prima risposta a tale sfida può essere racchiusa nei termini del *monoculturalismo*⁶. Con tale espressione si intende alludere all'idea che in una società sia opportuno anzi, necessario, garantire una sola cultura unificante. Tale idea può sfociare in una versione 'autoritaria', che prevede l'imposizione di un determinato standard culturale, ottenuta in forma coattiva da un unico potere, di dimensioni statuali e rigidamente centralizzato, e in una versione 'illuminata', che contempla invece più gradualmente processi di omologazione, basati sulla fiducia nella detenzione, da parte della maggioranza dominante, di una superiorità culturale e valoriale.

⁶ Nell'abbozzare tre possibili risposte metodologiche alla 'sfida della convivenza' posta dalla *società multi-etnica*, mi rifaccio qui all'efficace distinzione elaborata da V. CESAREO, *Società multi-etniche e multiculturalismi*, cit., spec. pp. 35-37. Sul tema, si veda anche il recente saggio di M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, spec. capitoli 1-2.

Accanto a questa prima risposta se ne può individuare una seconda, riconoscibile nell'espressione di *pluralismo*. Tale modalità di risposta ammette l'esistenza di una molteplicità culturale all'interno della società e, nel contempo, tiene ferma una rigida separazione tra la sfera pubblica e la sfera privata degli individui che la compongono. Mentre quest'ultima contempla la possibilità di una libera espressione delle differenze culturali (individuali e di gruppo), la sfera pubblica si sostanzia di norme universalmente accettate. Siamo qui sostanzialmente di fronte ai termini del liberalismo classico, ovvero di quello che Taylor qualificava come il *liberalismo cieco* nei confronti delle *differenze*⁷. Anche all'interno del modello pluralista è possibile riconoscere due varianti, una 'conflittuale', nella quale la differenza culturale diventa contrapposizione accesa tra cultura (che si sente) dominante e culture (che si sentono) dominate, ed una 'consensuale', nella quale vige una piena condivisione su un gruppo di valori che informano la sfera pubblica accanto al mantenimento in vita, nella sfera privata, di pratiche derivanti da specifiche tradizioni⁸.

Vi è infine la risposta che si racchiude nella categoria di *multiculturalismo*. La risposta del *multiculturalismo* nei confronti della domanda di pacifica convivenza posta dalla società multietnica si sostanzia, innanzitutto, in un fondamentale riconoscimento della differenza, a partire dall'affermazione della pari dignità di ogni cultura. Tale risposta rinuncia quindi all'idea – esplicitamente sostenuta nella dimensione del *monoculturalismo*, ma presente anche in quella del *pluralismo* – di poter identificare una cultura omogenea il cui valore *super partes* deve essere comunemente riconosciuto dalle differenti componenti etnico-culturali presenti all'interno di una società. Essa rinuncia anche alla rigida distinzione tra sfera pubblica e sfera privata sulla quale si fonda la prospettiva del *pluralismo*.

È tuttavia anche qui possibile distinguere due modalità in cui si esplica tale rinuncia e tale ribaltamento di approccio alla

⁷ Cfr. CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., pp. 62-63 [88-90; 50-51]. Ci siamo trattenuti sopra, nel paragrafo 3.5., su questo punto.

⁸ La società di più chiaro riferimento rispetto a quest'ultima modalità è ovviamente quella statunitense.

questione. Una prima modalità, efficacemente presentata da Cesareo come «multiculturalismo temperato», accanto alla presunzione di pari dignità di tutte le culture colloca il rispetto dei diritti universali di tutte le persone comunque appartenenti alla società. Una seconda modalità, il «multiculturalismo radicale», contesta invece proprio il rispetto di qualsivoglia principio universale e rivendica il riconoscimento di ciascuna cultura nella sua complessità e, soprattutto, totalità, rifiutando qualsiasi idea di valutazione circa i contenuti delle singole culture.

Mentre nella prima modalità potremmo riconoscere il profilo di quello che si è voluto qualificare come il *liberalismo ermeneutico* di Taylor, nella seconda ci si trova invece di fronte al principale ostacolo alla sua affermazione, ovvero al cospetto della tentazione (o della pretesa) di emettere giudizi sempre e comunque positivi riguardo all'espressione di qualsiasi forma culturale, senza più porsi l'arduo eppure difficilmente aggirabile compito dell'individuazione di criteri di valutazione transculturali, che consentano di valorizzare la complessità ma, al tempo stesso, di non accettare acriticamente qualsiasi espressione di essa⁹.

Nel delineare tali possibili risposte nei confronti della 'sfida della convivenza', che si è imposta sull'agenda politica con una forza difficilmente prevedibile, innanzitutto a causa della maggiore rilevanza numerica delle componenti etniche all'interno delle società contemporanee, ma anche per una più estesa sensibilità nei confronti di esse che è maturata a partire dall'ultima decina d'anni, si è potuto cogliere un primo ma necessario livello di approfondimento del discorso sul multiculturalismo, di cui purtroppo Taylor non sembra aver avvertito l'esigenza.

Peraltro anche il *multiculturalismo*, che appare la risposta maggiormente vicina ad una compiuta valorizzazione, pur sempre critica, delle differenze culturali, lungi dal poter essere identificato in un profilo chiaro e inequivocabile, si presenta invece come una sorta di concetto-contenitore, che contiene al suo interno più multiculturalismi, ovvero un'ampia differenziazione semantica, strettamente legata alla vicenda storica della

⁹ Su questo punto si veda ancora il paragrafo 3.5.

contemporaneità occidentale (innanzitutto americana). A partire dall'inizio del Novecento, si è infatti acuita la consapevolezza circa la rilevanza assunta dalla differenza culturale, in termini sia etici sia, soprattutto, politici.

Immergendosi in una stratificazione storica troppo articolata per poter essere ora ricostruita in maniera analitica, si vorrebbe qui semplicemente tratteggiare quattro modalità ovvero quattro distinti e successivi modelli di valorizzazione della differenza culturale, scanditi su base storica¹⁰. Deve essere precisato che il contesto di elaborazione e riferimento di tali modelli è quello degli Stati Uniti nel corso del XX secolo. Il primo modello è quello del *melting pot*, ovvero del crogiuolo di razze, in cui si fondono le varie culture e le diverse etnie, al fine di forgiarne una nuova. Si tratta della trasposizione del mito del 'credo americano', ovvero dell'idea, particolarmente diffusa nei primi del Novecento, di un popolo unito sotto le insegne nazionali, dotato di una cultura forte, orgogliosa, condivisa. Mentre tale modello pone in particolare l'accento sul carattere universale della cultura nazionale, quello del *pluralismo culturale*, che si afferma invece tra gli anni Venti e gli anni Sessanta¹¹, si avvia verso la lunga strada del riequilibrio tra universalismo e particolarismo, a partire dal convincimento che le diversità etniche arricchiscano la nazione, purché non intendano minare il codice valoriale americano. È questa l'epoca della nascita dei cosiddetti «americani col trattino», secondo la definizione di Kallen: italo-americani, ispano-americani, anglo-americani, ecc. Una variante di tale modello è quella rappresentata dalla cosiddetta «insalatiera» (*salad bowl*); riferimento che intende alludere ad una società nella quale le diverse componenti etnico-culturali – declinate e vissute anche in senso individuale – si mescolano variamente tra loro, senza tuttavia perdere la propria specificità e

¹⁰ Tengo qui nuovamente ma liberamente presente V. CESAREO, *Società multiethniche e multiculturalismi*, cit., spec. pp. 39-45. Si veda anche P. MALIZIA, *Interculturalismo. Studio sul vivere "individualmente-insieme-con-gli-altri"*, Angeli, Milano 2005, spec. pp. 22-41.

¹¹ Su questo punto cfr. H.P. KALLEN, *Culture and Democracy*, Boni and Liveright, New York 1924; R. BOURNE, *Transnational America*, Urizen Book, New York 1997.

identità. Ci si avvia così, neppure troppo implicitamente, ad un ripensamento complessivo del modello del *melting pot*, volto a ridimensionare le istanze coesive di una cultura nazionale, qualsiasi essa sia. Si giunge per questa via, dalla fine degli anni Settanta e allargando ora lo sguardo al di fuori degli Stati Uniti, a quello che si è soliti individuare nell'etichetta di *multiculturalismo*, ma che si fatica a riconoscere come un modello, e che mi sembra perciò più efficace qualificare come il prisma degli *iper-culturalismi*, volendo con questo termine intendere la molteplicità dei diversi e recenti «revivals etnici»¹² affermatasi – non di rado in forma sanguinosa – in varie parti del mondo, che hanno assunto il sembiante dell'etnocentrismo, o quello della rivolta etnica, o ancora quello del culto narcisistico e miope della propria identità da parte dei singoli gruppi. Il dato unificante di tale variegato e a sua volta complesso insieme di fenomeni è comunque facilmente rintracciabile nel sostanziale rifiuto di ogni istanza universalista e nell'enfatizzazione – spesso oltranzista e intollerante – della differenza.

È dunque in questa parabola che si distende il complesso percorso storico di affermazione del multiculturalismo che, pur riproponendo la costante dialettica tra universalità e differenza, ha preso via via volti diversi, ponendo l'accento ora sull'elemento universale (è il caso del *melting pot*), ora su un sostanziale equilibrio (*pluralismo culturale* e *salad bowl*), per poi avviarsi decisamente, nelle fasi più vicine all'immediata contemporaneità, verso una più decisa accentuazione del secondo elemento di quella dialettica¹³.

Possiamo a questo punto affermare che una *società multiculturale* è una società che ha imboccato la via della valorizza-

¹² Riprendo qui l'espressione divenuta di largo uso a partire dal volume di A.D. SMITH, *The Ethnic Revival*, Basil Blackwell, Oxford 1978 [*Il revival etnico*, trad. it. di A. Paini, il Mulino, Bologna 1984]. Dell'autore si veda anche *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986 [*L'origine etnica delle nazioni*, a cura di U. Livini, il Mulino, Bologna 1998²].

¹³ Ha ripercorso tale parabola politico-sociale il lavoro di D. LACORNE, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Fayard, Paris 1997 [*La crisi dell'identità americana. Dal "melting pot" al multiculturalismo*, trad. it. di M. Minucci, Editori Riuniti, Roma 1999].

zione della diversità abbandonando quella dell'omologazione culturale e quella dell'accettazione limitata, che si fonda su una rigida distinzione tra sfera pubblica e sfera privata; una società in cui tutte le differenze di etnia, costume e cultura sono ugualmente rispettate, innanzitutto dal potere centrale e, auspicabilmente, anche dai diversi gruppi in maniera reciproca. È questa una società in cui è prevedibile e contemplato un incontro-scontro in termini dialettici, anche accesi, tra le diverse componenti etniche e culturali, che non deve tuttavia tollerare la sua degenerazione in eccessiva conflittualità e in manifestazioni di violenza.

Si è in questo modo giunti a comprendere un po' più da vicino il concetto di *società multiculturale*, che è il risultato di un processo storico particolare e territorialmente circoscritto, frutto delle molteplici ondate migratorie che hanno insistito su uno stesso luogo e delle corrispondenti dinamiche di inserimento, assimilazione, esclusione e coesistenza sociale che ne hanno animato la vicenda politica. Si tratta dunque di una nozione il cui contenuto necessita di essere di volta in volta precisato e che non può pensarsi avulsa dalla storia del contesto per il quale la si impiega. Di tale densità concettuale Taylor non sembra aver tenuto debitamente conto.

4.3. *Una questione giuridica*

Esiste una seconda questione alla quale la prospettiva tayloriana necessita di essere sottoposta, che riguarda più direttamente la dimensione giuridica e che trova nell'istanza di riconoscimento di «società distinta» avanzata dal Québec la sua implicita premessa. Tale istanza dà infatti voce ad una più profonda esigenza avanzata dalla maggioranza *québécois*, relativa al riconoscimento, non solo in sede morale e politica, ma anche – e soprattutto – in quella giuridica, di uno *status* distinto di tale compagine sociale; riconoscimento che coincide con la richiesta di 'mano libera' circa l'approvazione di norme atte a garantire un'insieme di diritti di tutela della cultura francofona. Dietro a quella richiesta, concretatasi nel tentativo di inserimento del

cosiddetto ‘Emendamento del Lago Meech’¹⁴, si cela insomma la richiesta di giuridicizzazione di una precisa istanza identitaria.

L’allargamento della portata del riconoscimento alla dimensione giuridica sposta in questo modo i termini del discorso sul multiculturalismo. Se da un lato si richiede una più grande attenzione per le conseguenze definitorie alle quali quell’allargamento può condurre – un diritto è difficile da assegnare, ma è ancor più difficile da togliere –, dall’altro esso impegna ad una cautela maggiore rispetto al livello mantenuto nell’ambito della discussione politica; diventa infatti necessario discriminare quali diritti assegnare, a chi e, non da ultimo, in base a quale criterio.

Va innanzitutto compreso il contesto entro il quale emerge e si inserisce quella richiesta. A questo primo livello di approssimazione ci si può limitare a considerare quello del Québec. Ci si trova in questo caso di fronte ad uno Stato in cui è presente da secoli una maggioranza di origine francese, che vive accanto ad una minoranza anglofona e ad una serie di piccole *enclave* di tribù autoctone. La maggioranza richiede allo Stato federale canadese la possibilità di preservare la propria cultura come maggioritaria e di poter quindi adottare una serie di provvedimenti di tutela *ad hoc*. In tale richiesta si esplicita l’insoddisfazione di parte francofona nei confronti dei diritti di cittadinanza tradizionali, fondati sul principio della parità di trattamento di tutti i cittadini da parte dello Stato e sulla conseguente eliminazione di tutte le distinzioni che potrebbero metterlo implicitamente in forse. A fronte di tale insoddisfazione emerge una richiesta di tutela della propria diversità e autonomia.

Il punto teorico fondamentale si colloca proprio nel concetto di ‘autonomia’ qui chiamato in causa¹⁵. Chi rivendica uno *status* giuridico particolare a partire da una differenza culturale fonda tale rivendicazione sulla base del valore fondamentale dell’autonomia, facendo coincidere quest’ultima non tanto con

¹⁴ Ci si è trattenuti nel paragrafo 3.4. su questo punto.

¹⁵ Ha esplicitato con grande chiarezza questo punto A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., spec. pp. 54-55.

l'idea di 'scelta individuale' indipendente, non condizionata da fattori o pressioni esterne, quanto piuttosto con quella di 'scelta significativa', condotta sullo sfondo di un universo sociale e valoriale esplicito e condiviso. In tale accezione del termine, funzionale all'esercizio della propria libertà di cittadino è il mantenimento di un insieme condiviso di pratiche, usi, convenzioni, lingua e ideali di vita, che offre una costellazione di opzioni valoriali tra le quali è possibile trovare il proprio orientamento fondamentale. Tali insiemi culturali sono quelli che Taylor definisce i «quadri di riferimento»¹⁶ ma che, in termini differenti, troviamo ad esempio anche in un altro autorevole esponente del dibattito sul multiculturalismo quale Will Kymlicka. Si legga ad esempio il seguente passo:

«[...] la libertà implica l'effettuazione di scelte fra più alternative, e la nostra cultura sociale non solo ci fornisce queste alternative ma conferisce loro significato. Le persone compiono scelte relative alle pratiche sociali che le circondano sulla base delle loro credenze circa il valore di queste pratiche. E nutrire una credenza circa il valore di una pratica è, in primo luogo, una questione di comprensione dei significati che la nostra cultura le attribuisce. [...] la formulazione di giudizi intelligenti circa il modo con cui condurre le nostre vite presuppone la comprensione di queste narrazioni culturali. Da questo punto di vista la nostra cultura non solo ci offre alternative, ma ci dà anche "gli occhiali attraverso i quali individuiamo il valore delle esperienze". [...] Le culture sono preziose non in quanto tali ma in quanto, per un individuo, avere accesso a una cultura sociale significa avere accesso a un ventaglio di opzioni dotate di senso»¹⁷.

La rivendicazione di diritti culturali si fonda quindi su un argomento di giustizia che valorizza e presuppone uno stretto lega-

¹⁶ Ci si è intrattenuti sopra, nel paragrafo 2.3., su questo punto qualificante della teoria tayloriana.

¹⁷ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturalale*, cit., pp. 145-147. Kymlicka condensa qui i risultati di una più ampia riflessione articolata nel volume *Liberalism, Community and Culture*, cit., spec. pp. 162-181. A dimostrazione della diffusione di tale modalità di impostare il problema giuridico-culturale – che non riguarda dunque solo Taylor –, l'autore, nel passo ora riportato, se-

me tra identità e sfondo culturale: all'interno di una società il mancato riconoscimento di diritti culturali alle minoranze che vi appartengono provocherebbe un'ingiustizia, in quanto la privazione per alcuni gruppi (o per i membri di essi) del proprio contesto culturale di origine implicherebbe una sorta di disparità di trattamento rispetto ad altri membri di quella società, ai quali è consentito il dialogo con la propria cultura, per il semplice fatto che essa è quella maggioritaria. Mentre per questi ultimi il legame identità-cultura sarebbe implicitamente ammesso, reso possibile e garantito, ai primi sarebbe invece ingiustamente negato.

Questo dunque il punto di partenza che necessita di essere tenuto presente a proposito del ragionamento sulla rivendicazione giuridica di istanze identitarie e sui corrispondenti 'diritti culturali'. Esiste però un altro aspetto di particolare importanza, che riguarda la titolarità e l'esercizio sovra-individuale di tali diritti.

Prima di affrontare questo ulteriore aspetto, vorrei precisare che tra le due possibili diciture accreditate dal dibattito per indicare i 'diritti culturali', qualificandoli ora come 'diritti collettivi' ora come 'diritti di gruppo', propendo qui per quest'ultima, che si pone in linea con la scelta compiuta nel capitolo precedente – circa l'impiego dell'espressione 'identità di gruppo'¹⁸ – e che contribuisce a sottolineare in altra forma la particolarità di tali diritti, che sono propri di un gruppo, ma che gli competono solo perché quest'ultimo è formato da individui che possono esercitarli¹⁹.

gue da vicino il pensiero di Ronald Dworkin, citando in particolare passi tratti dal suo volume *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London 1985 [*Questioni di principio*, trad. it. di E. D'Orazio, a cura di S. Maffettone, Il Saggiatore, Milano 1990]. Sulla stessa linea argomentativa si muovono anche le riflessioni di Joseph Raz articolate in *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986 e in *Ethics and the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1994.

¹⁸ Cfr. sopra, i paragrafi 3.3. e 3.4.

¹⁹ Su questo punto cfr. R. BAUBOCK, *Group Rights for Cultural Minorities: Justification and Constraints*, Istituto Universitario Europeo, Firenze 1996; N. GLAZER, "Individual Rights against Group Rights", in W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995,

La scelta di impiego in favore dell'espressione 'diritti di gruppo' non elimina peraltro la contraddizione (*prima facie*) e rilevante e intrinseca al concetto. La tradizione liberal-democratica è infatti solita parlare di diritti alludendo implicitamente ma fermamente all'esercizio individuale dei medesimi. I diritti, siano essi civili, politici o sociali, sono sempre 'diritti soggettivi', aventi cioè l'individuo quale unico titolare. Lo stesso concetto (specificamente) moderno di diritto è sorto quale esito di un processo storico che ha fatto maturare il convincimento della necessità, per l'individuo e i suoi interessi, valori e proprietà, di una sfera di salvaguardia dalle potenziali o reali ingerenze provenienti dall'esterno, da poteri a lui sovraordinati, da mutamenti politici, da comandamenti religiosi, da vicende contingenti legate al vivere sociale.

Tenendo presente questa preliminare difficoltà, è opportuno cercare di comprendere cos'è un 'diritto di gruppo', cercando in primo luogo di notare, *ex negativo*, la sua eccedenza rispetto alle tradizionali e tradizionalmente accreditate tipologie di diritti. Innanzitutto, il concetto di 'diritto di gruppo', soprattutto se pensato come diretta esplicitazione del 'diritto culturale', non sembra rientrare tra le tipologie classiche dei diritti costituzionali; non sembra cioè essere completamente sovrapponibile, rivendicabile ed esercitabile al pari di un 'diritto civile', un 'diritto politico' o un 'diritto sociale'²⁰. È però significativo

pp. 123-138; T. MODOOD, *Collective Rights: An Unnecessary Complication?*, Istituto Universitario Europeo, Firenze 1996. Si veda inoltre la significativa rassegna di posizioni in merito raccolte nel lavoro di J. BAKER (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto 1994. Galeotti modifica la propria posizione su questo tema non secondario, passando dall'impiego dell'espressione di 'diritti collettivi' (A.E. GALEOTTI, "I diritti collettivi", in E. Vitale (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000, pp. 30-46) ad una preferenza per l'impiego dell'espressione 'diritti di gruppo' (ID., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., spec. pp. 51-60).

²⁰ A conferma di un difficile inserimento entro le consuete categorie giuridiche, Vitale nota al proposito come il concetto di 'diritto collettivo' (egli utilizza tale espressione) esorbiti anche la tripartizione dei diritti fondamentali proposta da Luigi Ferrajoli (cfr. L. FERRAJOLI, *Cittadinanza e diritti fondamentali*, in «Teoria politica», IX (3), 1993, pp. 63-76; ID., *Diritti fondamen-*

notare che quello che, intuitivamente, potremmo pensare come un ‘diritto di gruppo’, di matrice culturale ed etnica, abbia punti di contatto con tutte e tre le tipologie, potendosi *in parte* inquadrare come un diritto di cittadinanza, *in parte* come un diritto di rappresentanza politica, *in parte* come un diritto alla sopravvivenza.

Tale triplice parzialità se, da un lato, consente di cogliere la complessità soggiacente a tale concetto, non permette, dall’altro, di circoscriverne ancora il peculiare statuto²¹. La maggiore problematicità sembra derivare dalla titolarità all’apparenza esclusivamente collettiva di tale diritto. A ben vedere, accanto alla definizione teorica del diritto in termini eminentemente soggettivi, il liberalismo ha da sempre riconosciuto uno spazio, più o meno definito, a definizioni di diritti in termini non individualistici. Sono questi, ad esempio, i cosiddetti ‘diritti corporati’, attribuiti a persone giuridiche create dall’uomo o fittizie, quali società, imprese, associazioni²². Questi ultimi però, grazie

tali, in «Teoria politica», XIV (2), 1998, pp. 3-33) che distingue tra *diritti-poteri* – «diritti il cui esercizio consiste in decisioni, in atti giuridici, privati, come i contratti, o pubblici, come il voto alle elezioni» –, *diritti-aspettative negative* – «divieto d’interferenza dei pubblici poteri, le libertà» – e *diritti-aspettative positivi* – obblighi di prestazione da parte dello Stato, diritti sociali». Mi riferisco qui a E. VITALE, “Introduzione. Le nuove frontiere della teoria dei diritti”, in *β* (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit., pp. 11-20, spec. p. 13. Tale questione è stata da Vitale ripresa con maggiore ampiezza nel suo volume *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, cit., spec. pp. 131-166. Sul tema, con particolare riferimento a Taylor, si veda anche ID., *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell’identità in Charles Taylor*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 165-199.

²¹ A conferma del carattere transcontestuale del dibattito sul tema, è utile seguirne la focalizzazione anche nel contesto del dibattito sull’Unione Europea. A proposito si veda A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, spec. capitoli II-IV; B. HENRY, “Constitution, European Identity, Language of Rights”, in B. HENRY, A. LORETONI (eds), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa, 2004, pp. 37-57; F. BELVISI, “Fundamental Rights in the Multicultural European Society”, *ivi*, pp. 177-188; J. LUTHER, “Le frontiere dei diritti culturali in Europa”, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Diritti e costituzione nell’Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 221-243.

²² Seguo su questo punto le riflessioni articolate da A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., spec. pp. 63-68.

all'artificio della 'personalità giuridica', implicano il trattamento delle società, imprese, ecc., alla stregua di individui e non comportano dunque un reale spostamento dei termini rispetto alla definizione classica del diritto. In termini sostanzialmente analoghi – per il livello di approssimazione che qui ci interessa – può essere considerato l'insieme dei diritti per la famiglia, che viene ricondotto alla prospettiva individualista a partire dall'utilizzo del concetto di 'nucleo familiare'.

Il punto maggiormente problematico rispetto al tema dei 'diritti di gruppo' emerge tuttavia in relazione al diritto di autodeterminazione dei popoli. Opportunamente Ferrajoli distingue tra un'«autodeterminazione interna», che equivale «al diritto fondamentale dei popoli di darsi un ordinamento democratico tramite l'esercizio dei diritti politici»²³ e che risulta dunque del tutto coestensiva al concetto di «sovranità popolare», e un'«autodeterminazione esterna» che, nella sua versione distorta, coincide con l'istanza secessionista, ovvero con la pretesa di un popolo di divenire uno Stato²⁴ – contemplando anche la possibilità delle sanguinose conseguenze di una Ex-Jugoslavia – e che, nella versione più lineare e conforme al dettato della Carta dell'O.N.U. e dei Patti internazionali (1966), corrisponde invece al modello federale, che si basa su una netta distinzione tra *popolo*, inteso come entità culturale (al suo interno comunque composita e non monolitica), e *Stato*, inteso come entità territoriale artificiale entro i cui confini diversi popoli possono trovare la propria via all'autodeterminazione pacifica²⁵.

²³ L. FERRAJOLI, "Quali sono i diritti fondamentali?", in E. VITALE (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit., pp. 105-122, p. 111.

²⁴ Sul tema cfr. A. BUCHANAN, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder (Col.) 1991 [*Secessione. Quando e perché un paese ha il diritto di dividersi*, pres. di G. Miglio, trad. it. di L.M. Bassani, Mondadori, Milano 1994]; D. PETROSINO, *Stati in frantumia. Le secessioni nel mondo contemporaneo*, Palomar, Bari 1998; A. LORETONI, A. VARSORI (a cura di), *Unire e dividere. Gli Stati fra integrazione e secessione*, Manent, Firenze 2003.

²⁵ Mentre la Carta dell'O.N.U. menziona il diritto di autodeterminazione senza definirlo: «[...] i rapporti pacifici ed amichevoli fra le nazioni [...] sono basati sul rispetto del principio dell'uguaglianza dei diritti e dell'autodeterminazione dei popoli» (art. 1, c.2 e art. 55), l'art. 1, c.1 del testo dei Patti inter-

Anche nel caso dell'autodeterminazione esterna coincidente con il dettato federalista (l'unico sostenibile, e quello che anche Taylor rivendica a proposito del Québec), resta comunque il problema di esplicitarne la natura sovra-individuale, verificandone la compatibilità o meno con la tradizione giuridica soggettiva di matrice liberale²⁶. In effetti, la concreta realizzazione di un tale diritto non può essere rivendicata da un singolo o da azioni individuali, ma richiede decisioni collettive. Peraltro, l'appartenenza ad un popolo o ad una nazione non è in alcun modo assimilabile a quella ad un gruppo o associazione o impresa: essa non si costituisce infatti su base volontaria e non concerne un obiettivo (statutario) specifico o temporalmente definito, bensì comprende molteplici aspetti dell'esistenza in maniera del tutto svincolata da qualsiasi impegno diretto e consapevole in vista della realizzazione di uno scopo. La non volontarietà dell'appartenenza implica inoltre un'altra e più rilevante conseguenza: le decisioni prese dai portavoce o rappresentanti (per quanto spesso non eletti democraticamente) sono vincolanti per tutti i membri, i quali molto spesso non hanno la possibilità costituita o garantita di esprimere la propria opinione in merito. Peraltro, accanto al diritto di autodeterminazione può essere garantito un diritto di emigrazione, al quale tuttavia non corrisponde alcun dovere di accoglienza da parte di terzi e che rischia quindi di essere solo una fonte di esclusione del non consenziente nei confronti di quanto (non) democraticamente deciso. Da qui discende infine il più grave pericolo, ovvero la non diretta proporzionalità tra libertà del popolo o della nazione nel suo complesso e libertà dei suoi membri: l'autodeterminazione è infatti del tutto compatibile con regimi dittatoriali o comunque non democratici.

In conclusione si può affermare che il 'diritto alla cultura', che si esplicita nella forma di un 'diritto di gruppo', trova nel principio di autodeterminazione, di cui giustamente Taylor co-

nazionali del 16.12.1966 risulta più preciso: «Tutti i popoli hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di questo diritto essi decidono liberamente del loro statuto politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico, sociale e culturale».

²⁶ Su questo punto cfr. ancora A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., pp. 65-68.

glie l'ispirazione profonda nell'espressivismo romantico e nella cultura dell'autenticità, il suo fulcro teorico. Tale principio, che è stato largamente sostenuto dopo la fine della prima guerra mondiale, al fine di preservare da potenziali discriminazioni le numerose minoranze etniche che si trovavano all'interno dei nuovi Stati sorti sulle ceneri delle antiche compagini, innanzitutto europee, appare oggi uno strumento di rivendicazione strutturalmente ambiguo rispetto all'esercizio dei diritti soggettivi e potenzialmente non democratico.

I 'diritti di gruppo' permangono quindi in una sorta di zona grigia rispetto alla loro chiara definizione categoriale e corrono variamente il rischio di risultare incompatibili, innanzitutto dal punto di vista teorico, con i diritti soggettivi di matrice liberal-democratica²⁷. Per questo motivo, valorizzando il riferimento a tale tradizione giuridica, vi è chi, fra gli interpreti di Taylor, ha inteso negare fermamente sia la sostenibilità teorica, sia la legittimità pratica di ogni forma giuridica che si avvicini all'idea di un 'diritto di gruppo'²⁸.

Tra le voci emerse a partire dal celebre scritto tayloriano, quella di Habermas sembra invece proporre una posizione un poco più sfumata²⁹. La tesi di fondo del suo articolato saggio si può riassumere nei termini seguenti: una teoria dei diritti in prospettiva individualistica – quella che Taylor qualifica come

²⁷ Tenendo presente il nostro contesto tematico, ci riferiremo qui eminentemente alla prospettiva di Taylor, per quanto il dibattito su questo punto sia veramente molto esteso e tutt'altro che univoco.

²⁸ Fra le più chiare prese di posizione in merito ricordo qui i lavori di F. BARONCELLI, *Hanno le culture diritti sugli individui? Sul liberalismo olistico di Charles Taylor*, in «Ragion Pratica», 2, 1994, pp. 11-31; ID., *The Odd Consequences of Charles Taylor Liberalism. And a Comment of Walzer's Comment*, in «Planning Theory», 12, 1994, pp. 109-126 e di M.C. PIEVATOLO, *Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo*, in «Il Politico», 59 (1), 1994, pp. 137-159.

²⁹ Cfr. J. HABERMAS, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism ...*, cit., pp. 107-148; ripreso in vers. ted.: "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", in ID., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996 ["Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., pp. 63-110].

«liberalismo cieco» – riesce a supportare le lotte di riconoscimento per le identità collettive senza bisogno di ammettere ‘diritti di gruppo’, che farebbero collassare il principio stesso del liberalismo: l’autonomia del singolo soggetto.

Tale concetto, correttamente e compiutamente inteso, si compone di due versanti, ricadenti entrambi all’interno della sfera giuridica: l’«autonomia privata» e l’«autonomia pubblica». Un ordinamento giuridico può dirsi legittimo e «autonomo» solo quando tutela l’autonomia (duplice) dei propri cittadini, che possono dirsi tali se essi, in quanto «destinatari» del diritto, ne sono anche «autori». È evidente qui la radice kantiana del ragionamento di Habermas, che affonda nella teoria dell’imperativo categorico, così come viene esposta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*³⁰. È peraltro evidente il legame strutturale che egli in questo modo pone tra Stato di diritto e democrazia. Habermas esplicita quindi i presupposti normativi intrinseci al concetto di diritto, inteso come *medium* delle decisioni politiche atte a trasformare la società, sui quali il testo di Taylor resta indubbiamente vago. Il diritto moderno è *formale*, «giacché riposa sulla premessa che è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato», *individualistico*, in quanto «intende la singola persona come titolare di diritti», *coattivo*, in quanto sanzionato direttamente ed esclusivamente dallo Stato e si applica solo al comportamento legale ed esterno del singolo, *positivo*, «giacché rinvia alle decisioni modificabili di un legislatore politico»; il diritto è infine *proceduralmente statuito*, in quanto legittimato da un procedimento democratico³¹.

Il problema sollevato dal multiculturalismo, da questo punto di vista, si sostanzia nel convincimento (ovvero nella presunzio-

³⁰ Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. IV, pp. 385-464 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. PIRILLO, Laterza, Roma-Bari 1992, spec. pp. 114-116]. Non posso soffermarmi ora su questo punto cruciale della dottrina morale kantiana. Mi sia quindi consentito il rimando a A. PIRNI, *Il “regno dei fini” in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, il melangolo, Genova 2000, spec. pp. 28-35.

³¹ J. HABERMAS, “Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto”, cit., p. 79.

ne) della neutralità etica del diritto³². Secondo una distinzione divenuta ormai classica, le ‘questioni etiche’ riguardano le concezioni della vita buona, mentre quelle ‘moralì’ riguardano la determinazione di qualcosa in egual misura buono per tutti, ovvero di principi che tutti devono poter condividere. Alla cultura giuridica liberale verrebbe dunque rimproverato di valorizzare solo quest’ultima prospettiva, trascurando la questione circa la vita buona. Tale obiezione non terrebbe però conto dello sviluppo democratico connesso al sistema dei diritti, all’interno del quale, accanto alle norme morali, che disciplinano e offrono principi in astratto, le norme giuridiche riflettono nessi d’interazione di società concrete, essendo la risultante di una reale dialettica democratica, interpretata da persone reali e dotate di una propria identità culturale. «Ogni ordinamento giuridico è *anche* l’espressione di una forma di vita particolare, e non soltanto il rispecchiamento del contenuto universale dei diritti fondamentali»³³; ogni norma è anche la manifestazione di una concreta forma di vita, dà voce all’autocomprensione di una comunità specifica, che è ovviamente sensibile e strettamente connessa alla composizione demografica di quella comunità e ad ogni suo mutamento.

Da queste premesse discende la tesi di Habermas: per quanto sia innegabile che l’identità del singolo individuo sia sempre intrecciata a identità collettive e pur riconoscendo che l’individuo rimane sempre titolare di un diritto all’appartenenza culturale, i ‘diritti di gruppo’ sostenuti per la salvaguardia e la convivenza dei diversi gruppi etnici appaiono superflui da un lato e normativamente discutibili dall’altro.

«[...] la tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell’identità deve [...] servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui, essa non può avere il senso di una tutela biologica della specie per via amministrativa. [...] Le tradizioni culturali, e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola per il fatto di *convincere* tutti coloro le cui strut-

³² Su questo tema cfr. F. CRESPI, R. SEGATORI (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, cit., spec. pp. 99-216.

³³ J. HABERMAS, “Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto”, cit., pp. 82-83.

ture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in una maniera produttiva. [...] Invece, una “sopravvivenza garantita” dovrebbe necessariamente sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire sì e dire no che è oggi preliminare a qualunque acquisizione [...] di una data eredità culturale. Nelle condizioni di una cultura fattasi riflessiva, possono mantenersi in vita soltanto le tradizioni e le forme di vita che, pur legando a sé i propri membri, non si sottraggano al loro esame critico e tengano sempre aperta ai discendenti l'opzione o di apprendere da tradizioni diverse o anche di convertirsi e mettersi in marcia verso nuovi lidi»³⁴.

Merita innanzitutto di essere precisato che in tale posizione si ritrovano alcuni preliminari echi convergenti sul punto che sarà affrontato nel paragrafo successivo, relativo all'orizzonte di apertura e di estendibilità del 'liberalismo ermeneutico' tayloriano e sul quale si tornerà dunque in quel contesto³⁵. Peraltro, al di là di una condivisibilità piuttosto larga che la posizione di Habermas sembra poter richiamare su di sé, mi limito qui a esplicitare due punti di criticità sui quali egli non sembra avere riflettuto. In primo luogo, Habermas dà per scontata ed acquisita una soluzione positiva alla domanda di cittadinanza avanzata in varie forme da larghi strati di minoranze etniche o di immigrati, non tenendo conto delle difficoltà e lungaggini che molti Stati pongono tra gli immigrati e il riconoscimento dello *status* di cittadino. Il problema della cittadinanza, ovvero l'acquisizione dei pieni diritti politici per gli immigrati recenti o per coloro che già da molti anni risiedono legalmente sul territorio di uno Stato grazie a vari permessi provvisori è preliminare alla costituzione o meglio alla ricomposizione di quella dialettica democratica che deve tenere conto della componente demografica rispetto alla propria autocomprensione 'solidificata' in forma giuridica³⁶.

³⁴ *Ivi*, pp. 89-90.

³⁵ Cfr. sotto, paragrafo 4.3.

³⁶ Per una panoramica complessiva sul tema cfr. T. BONAZZI, M. DUMME, *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1994; D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

In secondo luogo, Habermas sembra essere un po' troppo fiducioso nei confronti nel processo democratico, affidando ad esso la soluzione di tutti i problemi – anche quelli identitari e culturali. Tuttavia, come possono le minoranze sperare di fare approvare provvedimenti a loro favore se non al di sotto di un ombrello di condiscendenza (più o meno aleatoria) steso dalla maggioranza? Inoltre, come potranno inserirsi nella dialettica democratica quelle minoranze, magari anche consistenti dal punto di vista numerico, ma che risultano ampiamente distanziate all'interno di uno Stato e che non riescono per tale motivo a fare eleggere propri rappresentanti negli organi amministrativi?

Sono questi interrogativi che restano sul tappeto del discorso habermasiano e che possiedono un'importanza non trascurabile sul piano teorico complessivo. Per cercare di offrire sinteticamente riscontro ad essi, è forse opportuno appoggiarsi alle riflessioni articolate Kymlicka, consegnate ad un'ampia serie di scritti nonché a quella che resta la sua opera indubbiamente più sistematica, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*.

Volendo ora ripercorrere le sue riflessioni al fine di inserirle all'interno del percorso qui delineato, si potrebbe sostenere che Kymlicka caratterizza la sua proposta differenziandosi su due punti specifici rispetto a quella di Habermas. Innanzitutto, egli si pone direttamente ed esplicitamente il problema della cittadinanza. In secondo luogo, differenzia il concetto di multiculturalismo, giungendo così a circoscrivere con maggiore precisione le *sfide* ad esso connesse, che non si possono più ridurre, come sostiene Habermas, ad un'unica *sfida*, costituita dall'opposizione nei confronti della neutralità etica del diritto³⁷. Kymlicka intende preliminarmente affinare la sensibilità del dibattito nei confronti delle differenti modalità di integrazione e assorbimento, entro i confini di uno Stato, di minoranze etnicoculturali³⁸. Egli giunge così a distinguere tra «minoranze nazionali», ovvero culture territorialmente concentrate (*societal cul-*

³⁷ Cfr. J. HABERMAS, "Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", cit., p. 80.

³⁸ Mi riferisco qui liberamente ai capitoli 2. e 3. di W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit.

tures) che in precedenza si governavano da sole e «gruppi etnici», minoranze – anche numericamente significative – originatesi dall’immigrazione di individui e famiglie. Nel primo caso si avrà a che fare con «Stati multinazionali», nel secondo con «Stati polietnici».

Dal punto di vista delle richieste di riconoscimento, preliminari e soggiacenti, come si diceva all’inizio del paragrafo, ad una formulazione giuridica, si collocano due distinti atteggiamenti di fondo. Mentre le «minoranze nazionali» avanzano solitamente richieste di ampie autonomie e non di rado pretese di creazione di una realtà sociale distinta e riservata, non aliena da istanze autonomistiche, i «gruppi etnici» tendono invece ad inserirsi nella società di arrivo, anche quando rifiutano l’assimilazione, mantenendo comunque la richiesta di preservare la propria identità culturale di origine. A partire da tale duplicità, si originano anche due differenti tipologie di quelli che Kymlicka qualifica non come ‘diritti di gruppo’, bensì come «diritti differenziati».

La prima tipologia è identificata nei «diritti di autogoverno», ovvero dalla volontà, espressa dalla minoranza nazionale residente, di esercitare un’ampia autorità politica e giurisdizionale sul territorio nel quale essa è da tempo insediata, al fine di assicurare uno sviluppo pieno e libero della propria cultura e degli interessi dei suoi membri³⁹. Si tratta, insomma, di una rivendicazione di tipo federalista, che mantiene però possibilità di successo solo se la minoranza nazionale costituisce la maggioranza in una delle sotto-unità federali⁴⁰. La seconda tipolo-

³⁹ È questo, ad esempio, il caso del Québec rispetto al Canada, ma che si può riscontrare anche negli Stati Uniti, successivamente all’annessione del Texas, New Mexico e California (1846-1848) e in varie altre parti del mondo, basti pensare, solo per fare qualche ulteriore esempio, al Belgio o alla Finlandia, alla Nuova Zelanda, o anche a realtà più circoscritte come il complesso delle isole Hawaii, agli esquimesi dell’Alaska o ai territori abitati da tribù indiane.

⁴⁰ Tale condizione non si verifica ad esempio per i popoli indigeni nordamericani, che hanno popolazioni meno numerose e distribuite in più Stati. Per questi ultimi sarà quindi più confacente la seconda tipologia di rivendicazioni giuridiche.

gia è identificata dall'espressione di «diritti polietnici», ovvero quei diritti rivendicati da specifici gruppi etnici, che non aspirano all'autonomia nazionale né all'autogoverno, pur all'interno di una cornice federale, ma che, accanto ad una forte motivazione per l'integrazione, desiderano conservare le proprie specificità culturali, avvalendosi anche di finanziamenti pubblici atti a creare e mantenere, accanto a quelle espressioni della cultura maggioritaria, proprie forme associative, scuole, periodici ed edifici di culto. Pur con una varietà notevole, i gruppi etnici si trovano dunque di fronte ad una duplice esigenza ovvero, da una parte, al desiderio di integrazione, dall'altra, al rifiuto nei confronti di una più o meno parziale rinuncia a loro costumi e pratiche che risultano ora alternative, ora difficilmente conciliabili con quelle della società di arrivo.

Accanto ad esse, Kymlicka evidenzia una terza tipologia di rivendicazioni giuridiche, che qualifica come «diritti di rappresentanza speciale». Si tratta di diritti volti a garantire un certo numero di seggi o posti in amministrazioni pubbliche ad alcune categorie di persone, determinate non solo dal punto di vista etnico (tali diritti sono infatti stati avanzati anche per garantire un più largo accesso delle donne o dei disabili in politica). Si tratta di mantenere «quote riservate» per dare voce a gruppi o categorie svantaggiate al fine di eliminare, attraverso *politicies* mirate, le situazioni di oppressione, di misconoscimento o gli svantaggi che sono patiti da un considerevole numero di persone che difficilmente avrebbe la possibilità di fare eleggere propri rappresentanti. Tali ulteriori diritti non debbono però pensarsi solo come un'integrazione e specificazione dei «diritti polietnici»; essi sono infatti non di rado richiesti anche dalle «minoranze nazionali», a partire dall'esigenza di «garantire la propria rappresentanza in ogni organo che potrebbe interpretare o modificare i suoi poteri di autogoverno»⁴¹.

⁴¹ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 60. A mia conoscenza, il miglior lavoro di analisi e inquadramento della complessa posizione di Kymlicka è costituita dalla monografia di M.L. BELLATI, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka*, cit. Ovviamente, anche tale proposta, al pari di quella tayloriana, non è andata esente

Questo triplice insieme di diritti complessifica ulteriormente il quadro, circoscrivendo il profilo di quella che Kymlicka definisce una «cittadinanza differenziata», ma contribuisce indubbiamente a chiarire il problema di fondo delle società multiculturali contemporanee, sempre più profondamente immerse nell'esigenza di reperire una propria interpretazione di cosa significa convivere con una molteplicità etnica e culturale. Fin qui, si potrebbe dire, '(quasi) niente di (assolutamente) nuovo sotto il sole': Kymlicka ha avuto il pregio – comunque non piccolo – di riuscire a mettere ordine, sistematizzando le categorie del discorso secondo una scansione che è divenuta di riferimento per l'intero dibattito, e di riportare i risultati di un numero veramente rilevante di casi di studio.

In realtà il filosofo ha compiuto anche un importante passo in avanti, disambiguando in maniera decisiva il dibattito sui 'diritti collettivi', al punto da preferire a tale nozione quella a suo avviso più nitida di «diritti differenziati secondo il gruppo di appartenenza culturale» (*group differentiated rights*)⁴². Per fare ciò egli impiega una distinzione tra due differenti modalità di rivendicazione, le «restrizioni interne» e le «tutele esterne», che attraversa trasversalmente la dialettica tra diritti individuali e diritti collettivi. Entrambe le modalità mirano a salvaguardare la stabilità delle comunità nazionali o dei gruppi etnici, ma cer-

da critiche. Fra le altre prese di posizione, quella articolata da S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale...*, cit., spec. pp. 89-101, mi pare particolarmente interessante. Benhabib rimprovera innanzitutto a Kymlicka di privilegiare il fattore culturale per quanto concerne la determinazione delle istituzioni sociali, misconoscendone altri (ad es. il genere o gli aspetti economico-strutturali); critica inoltre e soprattutto la distinzione tra «minoranze nazionali» e «gruppi etnici» e quella tra i due insiemi di rivendicazioni giuridiche che deriverebbe dalla prima. Non è qui possibile seguire lo svilupparsi di tali critiche e valutarne analiticamente la fondatezza.

⁴² Per motivi di organicità tematica, non è qui possibile proseguire il discorso lungo un'ulteriore e interessante direzione, che i più recenti sviluppi del dibattito sembrano avere imboccato: quella concernente una riflessione sul nesso fra cittadinanza multiculturale, pluralismo giuridico e coesione sociale. Su questo tema, mi limito qui a ricordare lo stimolante saggio di B.S. TURNER, *Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teoria del riconoscimento*, in «post filosofie», I (1), 2005, pp. 77-94.

cano di offrire riscontro a diverse fonti di instabilità. Mentre le «restrizioni interne» tendono a proteggere il gruppo da forme di opposizione o di dissenso interno, le «tutele esterne» si propongono invece di salvaguardarlo dall'impatto di decisioni maturate al di fuori di esso⁴³. Entrambe le modalità non sono esenti da rischi: se in connessione alla prima modalità esiste il rischio patente di compromissione dell'esercizio delle libertà civili e politiche, all'orizzonte della seconda si prospetta il rischio di favorire un solo gruppo minoritario, rispetto ad altri meno influenti.

Tuttavia, dal punto di vista di una teoria liberale dei diritti, le «restrizioni interne» sono sempre inaccettabili e comunque da condannare, in quanto, in nome di un più o meno generico ideale di salvaguardia del gruppo, promuoverebbero forme di restrizione e controllo delle libertà e dei diritti fondamentali del singolo membro. Diverso è il caso delle «tutele esterne» che, nella misura in cui riescono a garantire il trattamento equo dei diversi gruppi minoritari e la possibilità per gli individui di esercitare l'opzione in favore di quanto determinato dalla società più ampia, devono essere approvate anche da parte liberale. Esse risultano infatti prive di qualsiasi lesione dei diritti individuali e riescono per di più a promuovere un orizzonte culturale di riferimento per l'esercizio di una 'scelta significativa'.

Da questo punto di vista, provando ora a tirare le fila del discorso qui proposto, si potrebbe sostenere che la via argomentativa elaborata da Kymlicka sembra costituire l'ideale complemento della prospettiva di segno giuridico, per un verso evocata ma per molti altri non precisata da Taylor. In altri termini, si può sostenere che, mentre Taylor ha posto il problema di una 'politica della differenza', Kymlicka ha risposto a quella esigenza costituendo un articolato ponte concettuale che, partendo

⁴³ «Le restrizioni interne hanno a che fare con i rapporti *intragruppo*: il gruppo etnico o nazionale potrebbe tentare di avvalersi del potere dello Stato per limitare la libertà dei suoi membri in nome della solidarietà di gruppo. Da ciò scaturisce il pericolo dell'oppressione degli individui. [...] Le tutele esterne hanno a che fare con i rapporti *intergruppo*: il gruppo etnico o nazionale potrebbe tentare di proteggere la sua esistenza e identità mediante l'attenuazione degli effetti delle decisioni della società dominante» (*ivi*, pp. 65-66).

dal problema politico e muovendosi entro l'arco della teoresi liberale, prospetta una serie di possibili soluzioni sul piano giuridico e rende praticabile la strada di un pur differenziato 'diritto alla differenza' rispettoso della libertà e integrità individuale.

4.4. *Una questione di coerenza*

In apertura del capitolo si sono introdotte quattro questioni che si vorrebbero idealmente presentare a Taylor e alla sua teoria del multiculturalismo. Dopo la questione terminologico-concettuale e quella giuridica, le due questioni che seguono risultano per molti aspetti meno aperte al dialogo con altri autori e più 'interne' a Taylor, ovvero maggiormente concentrate sull'intera sua prospettiva e sull'originalità della sua proposta. In questo senso, la prima di tali ulteriori questioni prende le mosse dalla tesi 'continuista' argomentata nel capitolo precedente. Tale tesi, in estrema sintesi, afferma la necessità di tenere presente l'intero percorso filosofico-intellettuale di Taylor per comprenderne gli esiti teorici più esplicitamente legati al multiculturalismo. In effetti, come si è avuto variamente modo di mostrare, il vocabolario concettuale del 'Taylor politico' affonda interamente le proprie radici nella sua diagnosi della modernità e nella teoria dell'identità che egli ne ricava, dando vita ad un'originale sintesi di storia delle idee e teoresi filosofica vicina alle scienze sociali. Tuttavia, anche se il vocabolario è il medesimo, non uguali né scontate sono le frasi e i discorsi che con esso si possono articolare. Si colloca qui la radice della terza questione a Taylor che vorrei ora provare ad argomentare.

Come si ricorderà, nella prima parte del volume si è inteso presentare la teoria dell'identità del filosofo canadese scandenone l'articolazione in tre livelli, sovrappoentesi l'uno all'altro: quello antropologico, quello ontologico-morale e quello linguistico-culturale⁴⁴. All'interno di un'analisi estesa a vari testi, si è avuto modo di verificare l'esistenza e la permanenza di un convincimento di fondo che è possibile evincere in ognuno

⁴⁴ Cfr. sopra, capitolo 2.

dei tre livelli di cui sopra e che è a questo punto opportuno ripercorrere rapidamente.

In particolare, rispetto al primo livello, deve essere ricordato che l'agente è da Taylor qualificato come uno *strong evaluator*, un *valutatore forte* che sviluppa una «consapevolezza riflessiva» dei propri desideri e fini ed agisce distinguendo tra essi in base a «discriminazioni qualitative» ed elaborando «valutazioni aperte». L'agente umano possiede dunque la capacità di *articolazione* espressiva dei propri sentimenti e significanze. Tale capacità, da un lato, costituisce ed implica la migliore apertura al pluralismo, che si configura a sua volta in senso duplice, ovvero come 'interno', rivolto alla molteplicità di articolazioni possibili e confliggenti entro il singolo agente, ed 'esterno', rivolto al riconoscimento dell'esistenza di altri agenti umani e del rispettivo ed ineliminabile pluralismo di articolazioni che vive al loro interno⁴⁵. Dall'altro, la prospettiva dischiusa dal concetto di *articolazione* implica una non meno importante apertura alla responsabilità per ciò che si è divenuti attraverso e a seguito del 'conflitto di articolazioni' che ci costituisce in quanto agenti, legata alla disponibilità a metterlo in discussione.

Nella delineazione di quello che abbiamo chiamato il secondo livello, il discorso si è allargato all'identità del soggetto agente. In tale contesto, pur permanendo l'*humus* concettuale di cui sopra, si sono aggiunti numerosi elementi e, soprattutto, il nesso *identità-bene*. Da questo punto di vista, se risulta persuasiva la tesi secondo la quale l'identità del singolo agente si orienta costitutivamente a partire da un concetto di bene, ovvero da una prospettiva di senso che egli trova innanzitutto già articolata dalla tradizione culturale entro la quale si trova ma che, proprio a partire dalla rottura tipicamente moderna degli orizzonti tradizionali, ripensa e modifica, secondo una modalità ermeneuti-

⁴⁵ L'apertura pluralistica viene riconosciuta a Taylor da numerosi suoi interpreti. Ad esempio, Morgan afferma: «L'articolazione, allora, è uno dei contributi del pluralismo di Taylor, della sua tolleranza e apertura alla significanza dei beni che si originano da una varietà di fonti» (M.L. MORGAN, "Religion, History and Moral Discourse", in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, cit., pp. 49-66).

ca, ovvero individuale e plurale al tempo stesso, non deve essere misconosciuta l'importanza di altri fattori. Innanzitutto la modernità, secondo la lettura elaborata da Taylor, ha sviluppato altre concezioni del bene, accanto a quella tradizionale di matrice cristiana. In secondo luogo, essa ha contribuito a indebolirle e a renderle tutte più fluide, porose, modificabili, costringendole ad una costante ridefinizione. Si è così creata un'irredimibile «molteplicità dei beni» che, se da un lato non ha inficiato il nesso identità-bene, ha dall'altro innescato una dinamica potenzialmente conflittuale tra i diversi «iperbeni» che il singolo agente morale può fare propri, nell'ambito della costruzione del proprio racconto identitario.

Infine, nel contesto del terzo livello, quello linguistico-culturale, abbiamo assistito ad un ulteriore allargamento di campo, che conduce l'attenzione immediatamente al centro del plesso tematico che sarà poi affrontato nel saggio sul multiculturalismo. Tale livello implica l'esplicitarsi del riferimento alla dimensione comunitaria, quale parte costituente del processo di articolazione del sé. La comunità è dunque definente (*defining community*), ma anche condizione di intelligibilità di quel processo, è incarnata nelle istituzioni civili, nel senso della *Sittlichkeit* hegeliana, ma si fa linguaggio, ovvero si apre in senso fondamentale al contributo e all'esperienza di ogni singolo. La comunità diviene così innanzitutto una «rete di interlocuzione», che veicola valori condivisi ma che trova il proprio e unico modo d'essere nella formulazione e nella costante reinterpretazione che ne dà l'individuo attraverso il proprio agire, il quale, di fronte alla *langue*, al codice linguistico, al «vocabolario di valore» che la propria cultura gli ha messo a disposizione, si fa *parole*, unico ed insostituibile mezzo attraverso il quale la comunità può esistere. Il linguaggio, ovvero la comunità, ovvero la «rete di interlocuzione» non è nulla in se stessa, non ha una propria 'essenza' definita e ontologicamente immodificabile; essa, piuttosto, esiste se e fino a che qualcuno vi trova una prospettiva di senso, un valore per sé, una fonte di orientamento.

Quando dal terreno dell'antropologia filosofica, della morale e della teoria del linguaggio ci spostiamo su quello più esplicitamente politico, che ne è di tale impostazione pluralista,

tollerante, aperta alla costitutiva molteplicità di interpretazioni individuali e alla costante rivedibilità valoriale? Troviamo sicuramente numerosissimi elementi, elaborati nel contesto teorico precedente, riproposti anche nella riflessione politica tayloriana; non da ultimi, lo stesso concetto di identità, il riferimento al bene, l'impostazione ermeneutica e storico-ricostruttiva alla quale ci eravamo abituati. Tuttavia, se la teoria dell'identità nel suo complesso costituisce la premessa fondamentale per una piena comprensione della riflessione politica, non è detto che quest'ultima risulti e possa essere intesa come il pieno riflesso della prima.

Da una parte, infatti, Taylor ripropone la sua teoria ermeneutica, incoraggiando la «fusione degli orizzonti» e la ricerca di «nuovi vocabolari comparativi»⁴⁶ grazie ai quali instaurare un confronto vero e profondo con culture diverse dalla nostra. Questa base teorica – peraltro qui piuttosto vaga – costituisce lo sfondo di quello che viene chiamato «un nuovo modello di società liberale», all'interno del quale singole minoranze culturali sarebbero rispettate ed incentivate a perpetuarsi. Secondo questo modello «una società <può> organizzarsi intorno a una definizione del bene della vita senza per questo sminuire coloro che personalmente non condividono questa definizione [...]». Inoltre, afferma Taylor, «una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che concede ad ognuno dei suoi membri»⁴⁷.

Dall'altra è introdotto qui un elemento nuovo: la nozione di «scopo collettivo»⁴⁸, ovvero l'idea di una «definizione pubblica del bene»⁴⁹. Come si ricorderà, tale elemento viene presentato in connessione alla prospettiva aperta dal «liberalismo ospitale». Taylor appare dunque per un verso convinto della necessità di aprire alla reale ed ineliminabile diversità dei beni anche dal punto di vista politico e in opposizione a quelle letture del libe-

⁴⁶ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 67 [95; 56].

⁴⁷ *Ivi*, p. 59 [84-85; 46].

⁴⁸ *Ivi*, p. 61 [87; 48].

⁴⁹ *Ivi*, p. 59 [85; 46].

ralismo che ne misconoscono l'importanza ma, ciononostante, mantiene fisso un determinato bene: la cultura francofona, a partire dalla quale si gioca la partita dell'identità culturale del Québec⁵⁰.

Peraltro, come si è visto sopra⁵¹ la prospettiva politica del filosofo canadese può essere inquadrata entro la categoria di *liberalismo ermeneutico*; categoria che, se da un lato invoca un più consapevole contatto con il *proprium* culturale, dall'altro richiama ad una maggiore apertura nei confronti dell'alterità e all'indefettibile e arricchente spostamento e fusione di orizzonti che tale atteggiamento comporta. Il confronto con l'alterità non superficiale né condiscendente, che tuttavia si misura nell'interpretazione della sfida della convivenza reale, non è mai un gioco a somma zero, una dinamica di interazione che lascia immutati i punti di vista originari e le dimensioni valoriali di partenza.

Questi elementi sono indubbiamente presenti all'interno dell'argomentazione tayloriana ed emergono in più di un passaggio. Tuttavia, dopo alcune letture del saggio, si ha l'impressione che facciano fatica ad affermarsi appieno in rapporto all'esigenza di mantenimento della visione francofona del bene pubblico, che, conclusivamente, sembra mantenere il primato della scena argomentativa. Da questo punto di vista ed in questo plesso tematico sorge l'ulteriore questione per Taylor: ci si sarebbe infatti aspettati una maggiore *coerenza* tra il Taylor antropologo e filosofo morale da un lato, e il Taylor politico dall'altro. In altri termini, ci si sarebbe aspettati che il filosofo ermeneutico intendesse non fare eccezioni e, in linea con l'impostazione plurale, aperta e tollerante della sua teoria dell'identità, accettasse di mettere in discussione, accanto alle altre visioni del bene, anche quello rappresentato dalla cultura francofona. Egli sembra invece aver voluto argomentare in favore di uno statuto speciale per tale forma di bene, che appare anche, a tratti, essere esso stesso

⁵⁰ Ci si è trattenuti nel paragrafo 2.4. sull'esplicitazione di questo punto-chiave dell'intera argomentazione tayloriana.

⁵¹ Cfr. paragrafo 3.5.

detentore di diritti⁵². Una considerazione di questo tipo finisce inoltre con l'innescare un difficile gioco di equilibrismo per evitare un effetto destabilizzante, ovvero un'asimmetria in favore di chi definisce la propria identità in relazione a quel bene, garantito dallo Stato, a discapito di chi, invece, intenderebbe orientarsi verso altre fonti valoriali e di senso, che risultano più difficilmente reperibili e promuovibili in quel contesto⁵³.

Risulta dunque appropriata la critica di Habermas su questo punto. Le tradizioni culturali si riproducono se e solo se riescono a convincere chi ne può essere coinvolto, a costituire una prospettiva di senso efficace, ricca, produttiva, rispondente ad esigenze reali. «Uno Stato di diritto può soltanto *rendere possibile* questa prestazione ermeneutica necessaria alla riproduzione culturale dei mondi di vita»⁵⁴, ovvero non ostacolarla né favorire chi tende esplicitamente ad offuscarla. Ma lo Stato non può in alcun modo produrre o incentivare una sorta di «tutela biologica della specie», in quanto la sopravvivenza garantita sottrae la possibilità di condividere o rifiutare la prospettiva di senso che una determinata cultura offre.

Inoltre, tornando al cuore del *liberalismo ermeneutico* di Taylor, una tutela di questo tipo cercherebbe di eludere proprio i cri-

⁵² Si legga, ad esempio, il seguente passo: «Non si tratta soltanto di avere la lingua francese a disposizione di tutti quelli che la potrebbero scegliere [...]; si deve anche garantire che qui, in futuro, esista una comunità di persone che vorranno sfruttare questa possibilità di usare la lingua francese. Le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone» (CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., pp. 58-59 [84; 46], corsivo dell'autore).

⁵³ Nota al proposito Baroncelli: «Taylor non fa altro che fermare l'attenzione sul passante francofono, dimenticando gli altri, ai quali invece di una complessa teoria dell'identità dovrebbe interessare solo una rapida elencazione dei diritti fondamentali» (F. BARONCELLI, *Hanno le culture diritti sugli individui?*..., cit., p. 22). Mette in luce questa difficoltà dell'argomentazione tayloriana anche il saggio di B. HENRY, *Multikulturalismus, Gemeinschaft, Identität. Taylors kommunitaristische Kritik am prozeduralen Liberalismus*, in «Handlung – Kultur – Interpretation», III (5), 1994, pp. 102-120, spec. pp. 112-114.

⁵⁴ J. HABERMAS, "Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", cit., pp. 89-90.

teri che consentono di impostare lo studio comparativo tra le culture, alla ricerca di giudizi di valore validi a livello transculturale. Se meritano la nostra ammirazione e rispetto innanzitutto quelle culture che «hanno dato un orizzonte di significato a un gran numero di esseri umani, dai differenti caratteri e temperamenti, per un lungo periodo di tempo – che hanno, in altre parole, articolato il loro senso del buono, del santo, del degno di ammirazione»⁵⁵, come potrà non essere falsato il nostro giudizio nei confronti di quelle culture che lo Stato ha contribuito in maniera decisiva a tenere in vita grazie a provvedimenti *ad hoc*?

Come togliersi dall'*empasse* cui sembra indirizzata la teoresi tayloriana e, al tempo stesso, recuperare appieno una linea di coerenza rispetto alla teoria dell'identità? Rispetto a tali interrogativi, si vorrebbero tratteggiare qui solo due direzioni di possibile riscontro, che intendono inserirsi all'interno della prospettiva del *liberalismo ermeneutico*.

Una prima direzione si avvale dell'utile obiezione sollevata da Gerd Baumann, secondo la quale Taylor, da un lato, avrebbe «complicato» eccessivamente il concetto di riconoscimento, dotandolo di una decisività e plurisemanticità eccessiva, dall'altro, avrebbe «semplificato» oltremisura il concetto di cultura. Mentre la prima parte appare sostanzialmente vaga e lacunosa, è da questa seconda parte dell'obiezione che giungono gli spunti più interessanti. Baumann si oppone infatti a quella che considera una «concezione biologistica» di cultura, che Taylor avallerebbe implicitamente.

«Essa tratta la cultura come un club esclusivo di cui si è “membri” in senso pieno o non lo si è; fa apparire i confini culturali come fossero ermetici, invece che fluidi e flessibili secondo il contesto e l'azione della gente; e favorisce il predominio dei “cani da guardia della vera cultura”, che sorvegliano la purezza culturale e la conformità sociale di persone con meno potere, che considerano come “propri membri” e trattano come propri subordinati»⁵⁶.

⁵⁵ CH. TAYLOR, “The Politics of Recognition”, cit., p. 72 [102; 62; trad. it. mod.].

⁵⁶ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale...*, cit., p. 120. Su questo punto

Fallace, secondo Baumann – e oltretutto immemore dei numerosi conflitti su questo punto emersi in seno alle scienze sociali – è la tentazione di trattare la cultura come se fosse identica alla società. Si tratta di un «errore analitico» del tipo *pars pro toto*, suggerisce Benhabib, giudicare le culture come se fossero altrettante totalità⁵⁷. L'argomento (liberale) a difesa della cultura, se sviluppato a partire da una concezione di questo tipo, può infatti condurre a esiti illiberali: innanzitutto, all'edificazione di confini troppo rigidi e netti tra le identità culturali; quindi alla necessità di «sorvegliarli», sia da ingerenze esterne sia da opposizioni e resistenze interne⁵⁸; esiste poi «il privilegio accordato alla continuità e alla conservazione delle culture nel tempo, in quanto opposte alla loro reinvenzione e riappropriazione, nonché al loro sovvertimento»; infine, la legittimazione di «*élités* preposte al controllo culturale in virtù della mancanza di un aperto confronto con le pratiche diseguali ed esclusive delle proprie culture»⁵⁹. L'esito ultimo di un argomento di questo tipo è rappresentato dalla più o meno sotterranea «imposizione di ordini sociali “plurali”, e non di ordini politici, economici e sociali pluralistici»⁶⁰.

Si giungerebbe, insomma, alla giustificazione di sistemi sociali pressoché incomunicanti e alla reificazione di qualcosa che in realtà non esiste in quanto oggetto statico. Le culture che si sono mantenute lo hanno fatto tramite una loro incessante autotrasformazione, attraverso la progettazione, più o meno consapevole, di alternative (sedicenti) 'migliorative' o 'progressiste' di se stesse, acquisendo impulsi esterni e rompendo non di rado con le proprie tradizioni. Insomma «le culture restano in vi-

Baumann segue la riflessione proposta da K.A. APPIAH, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism...*, cit., pp. 149-163, spec. pp. 152-159. Sul tema cfr. anche ID., *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

⁵⁷ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale...*, cit., p. 87.

⁵⁸ Mi sono trattenuto più distesamente su tali esiti in A. PIRNI, “Spostare i confini...”, cit.

⁵⁹ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale...*, cit., pp. 100-101.

⁶⁰ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale...*, cit., p. 121.

ta soltanto se traggono dalla critica e dalla secessione la forza per autotrasformarsi»⁶¹. I contesti culturali e le forme di vita, imprescindibili nel contesto di formazione e di costante ridefinizione dell'identità individuale, non hanno bisogno di regimi speciali o di tutele giuridiche, se e fino a quando risultano significativi per gli individui presenti in quella determinata società, che, peraltro, non potranno comunque fare a meno di comporre le proprie istanze valoriali e i propri quadri di riferimento in modo plurale ed esogamico. Detto in altri termini, si vorrebbe suggerire che la comprensione di questo assunto porterebbe Taylor a dare al contesto culturale la stessa importanza e lo stesso statuto ontologico (debole e costitutivamente individuo-dipendente) di cui è dotato il suo concetto di comunità e di «rete di interlocuzione».

È tuttavia possibile circoscrivere una seconda direzione tematica, volta a sostanziare ed integrare quella appena proposta. Essa vorrebbe contribuire ad una piena valorizzazione della dimensione dialogica entro la quale l'identità si trova immersa in relazione alla dinamica di produzione del proprio racconto di sé. In effetti, nelle battute iniziali del suo saggio, Taylor si trattiene in maniera piuttosto ampia sul «carattere fondamentale dialogico» della vita umana, ovvero sull'imprescindibilità di definire la nostra identità attraverso l'acquisizione di un «ricco linguaggio espressivo umano»⁶². Si tratta di linguaggi e modalità espressive necessarie alla nostra autodefinizione e autopoiesi in quanto *sé*, che apprendiamo soltanto e sempre attraverso uno scambio con altre persone.

Per quanto il richiamo alla dimensione dialogica, che Taylor ricava da Mead e Bachtin, venga da lui interpretato in chiave fondamentalmente riduttiva, ovvero ridotto al riferimento biologico del dialogo con i genitori⁶³, e non contempli una reiterazione e amplificazione della dinamica interattiva a livello sociale, è dal-

⁶¹ J. HABERMAS, "Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", cit., p. 91.

⁶² CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 32 [50; 17].

⁶³ Ci siamo trattenuti in maniera analitica su questi punti nel paragrafo 3.2.

l'approfondimento di questa dimensione che si sarebbero potuti attendere conseguenze teorico-argomentative rilevanti sul piano dell'apertura del concetto di società multiculturale immaginata da Taylor. Peraltro, questa direzione teorica fondamentale dialogica del sé, che si sarebbe collocata in linea di diretta coerenza con l'antropologia tayloriana, imperniata sul concetto di *strong evaluator*, e con la sua teoria dell'identità, che trova nel *racconto* e quindi nell'interlocuzione con altri soggetti il suo punto decisivo, viene sostanzialmente abbandonata nel corso del saggio. Essa non viene pertanto sfruttata a complemento di una concezione più dinamica e fluida di cultura, che avrebbe costituito un auspicabile strumento concettuale, per le motivazioni di cui sopra, a sostegno della prospettiva del *liberalismo ermeneutico*. Tale direzione avrebbe invece potuto essere utilmente impiegata per riconoscere la cultura per quello che è: «un processo dialogico di costruzione di senso con gli altri e attraverso gli altri»⁶⁴.

Nel contesto del saggio sul multiculturalismo si insinua in questo modo un duplice problema di coerenza: di 'coerenza esterna', tra la teoria multiculturale e i risultati della precedente produzione tayloriana, e di 'coerenza interna', tra la prima parte del saggio, che sembra decisamente illuminata dalla prospettiva dialogica, e la seconda parte, che sembra invece averla dimenticata. Un recupero coerente di quella prospettiva ed una sua valorizzazione allargata al riconoscimento dell'ineliminabile dialogicità tra le culture potrebbe contribuire a ridimensionare i profili delle difficoltà teoriche nelle quali, conclusivamente, Taylor resta impigliato.

4.5. *Una questione di equilibrio*

L'ultimo punto di discussione al quale si vorrebbe sottoporre il contributo di Taylor non può dirsi una vera e propria questione; vorrebbe anzi presentarsi come una sorta di sottolineatura del guadagno teorico per l'attuale dibattito filosofico-politico che, insieme ad altre, anche la sua riflessione ha contribuito

⁶⁴ G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale...*, cit., p. 123.

ad elaborare, nei termini di una maggiore sensibilità per un aspetto cruciale del vivere associato. Considerata nel suo complesso, infatti, la riflessione del filosofo canadese è riuscita a rendere familiare al dibattito una visione differente della dimensione politica e della sfera pubblica, magari più moralizzante – avendola costruita con un costante riferimento al concetto di bene e, più in generale, al vocabolario dell’etica –, ma sicuramente più attenta al recupero della fondamentalità e ricchezza della dimensione sociale del vivere⁶⁵.

Al di là di ogni neutralità, solo presunta, secondo Taylor le istituzioni sulle quali si basano le società contemporanee racchiudono una profonda «comprensione di fondo» (*background understanding*) dell’uomo e di quanto può essere per lui datore di senso. Si tratta di un patrimonio di idee e pratiche ‘solidificate’ in istituzioni, che non sono in alcun modo autosufficienti, ma possono sopravvivere solo grazie all’energia creativa e trasformatrice che si alimenta nell’agire ‘individualmente insieme’. Sullo sfondo si staglia ovviamente il modello della *Sittlichkeit* hegeliana, che Taylor riesce tuttavia a rileggere in maniera autonoma dalle rigidità olistiche tipiche del filosofo di Stoccarda e in chiave liberale.

«L’istituzione non è il luogo di applicazione di una moralità definita altrove; è piuttosto il radicamento primario di tale moralità, e come veicolo originario di questa visione della vita rappresenta un importante polo di identificazione per tutti quelli che vi sono coinvolti»⁶⁶. Si scorge qui la venatura tipica del repubblicanesimo all’interno della riflessione tayloriana, che giun-

⁶⁵ Questo aspetto emerge naturalmente e innanzitutto nel saggio sul multiculturalismo, ma può essere rinvenuto anche in altri contesti. Mi limito in questa sede ad indicare alcuni saggi particolarmente significativi da questo punto di vista: CH. TAYLOR, “Irreducibly Social Goods”, ora in ID., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 127-145; ID., *Liberal Politics and the Public Sphere*, cit. [*Politica liberale e sfera pubblica*, cit.]; ID., “Justice After Virtue”, in J. HORTON, S. MENDUS (eds), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1996², pp. 16-43.

⁶⁶ ID., “Institutions in National Life”, in ID., *Reconciling the Solitudes*, cit., pp. 120-134, p. 123.

ge a sostanziare e ad innovare il modello hegeliano tramite l'inserimento del tema del patriottismo, riletto ora all'interno della dimensione identitaria come «polo di identificazione»⁶⁷. Taylor insiste su questo punto anche in un altro contesto, con una particolare accentuazione che ci avvicina direttamente al punto che si intendeva affrontare nell'ambito di quest'ultima questione. Si tratta di un breve scritto, significativamente intitolato *La democrazia ha bisogno di patriottismo*:

«Le società che ci sforziamo di creare – libere, democratiche, disposte in qualche misura ad una distribuzione equa delle risorse – richiedono una forte identificazione da parte dei loro cittadini. Una democrazia dei cittadini può funzionare soltanto se la maggioranza dei suoi componenti è convinta che la loro società politica è un'impresa comune di notevole valore e considera d'importanza vitale il partecipare nei modi che sono necessari a mantenerla in funzione in quanto democrazia»⁶⁸.

Il vivere in una società democratica, se correttamente inteso, non significa dunque instaurare una serie di rapporti strumentali e pattizi, tipici di una concezione atomistica della sfera sociale che Taylor non si stanca di avversare; significa piuttosto comprendere che ciò che è costruito in comune ha un valore in se stesso, una eccedenza irriducibile alla sommatoria di quanto sarebbe possibile fare ognuno per sé. Il bene «comune» che si crea da tale agire in comunità sorge in maniera per lo più spontanea, ovvero anche da un qualsiasi episodio di condivisione nella quotidianità del vivere⁶⁹. Accanto al «bene comune», una

⁶⁷ Per un inquadramento complessivo del tema del patriottismo in Taylor (anche in rapporto con il concetto di nazionalismo), che non è possibile affrontare nel presente contesto, rimando a N. GENGHINI, *Charles Taylor e la tradizione repubblicana*, in «Hermeneutica», N.S., 2002, pp. 233-261; ID., *Identità comunità trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2005, spec. pp. 173-188.

⁶⁸ CH. TAYLOR, "Why Democracy Needs Patriotism", in J. COHEN (ed.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston 1996, pp. 119-121 ["La democrazia ha bisogno di patriottismo", in M.C. NUSBAUM, G.E. RUSCONI, M. VIROLI (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, trad. it. di M. Astrologo e B. Bruno, Roma, Donzelli 1995, pp. 37-40, pp. 37-38].

⁶⁹ «Ciò che l'apertura della conversazione fa è di rendere adesso <questo

forma di bene che esiste solo nella condivisione, in un linguaggio comune che si fa dialogo, ovvero nell'agire insieme, Taylor colloca il concetto di «bene convergente», un bene, come ad esempio la sicurezza pubblica, sul quale siamo tutti d'accordo e che è quindi frutto di un'ampia convergenza, ma che prevede un godimento eminentemente individuale e non è in nulla accresciuto dall'essere fruito collettivamente. È quest'ultimo l'immediata trasposizione della concezione atomistica della società, fondata su un minimalismo pattizio e sull'egoismo utilitarista dei suoi membri, che giunge ad offuscare il fatto che il nostro 'essere insieme' è, al tempo stesso, parte essenziale del bene cui aspiriamo e componente decisiva di una democrazia 'che funziona', in quanto frutto consapevole di un'insieme di cittadini (a loro volta) consapevoli del proprio ruolo.

«Ciò significa non soltanto dedizione al progetto comune, ma anche il senso di un vincolo speciale fra persone che lavorano assieme a questo progetto. È forse questo il punto su cui la maggior parte delle democrazie contemporanee rischia di spaccarsi. Una democrazia dei cittadini è altamente vulnerabile all'alienazione che scaturisce dalla presenza di profonde disuguaglianze e al senso di abbandono e di indifferenza che sorge facilmente fra le minoranze lasciate a se stesse. [...] ciò significa che <le società democratiche> debbono essere capaci di compiere scelte politiche che abbiano effetti redistributivi (e anche intenti redistributivi). E tali scelte politiche richiedono un alto grado di dedizione reciproca. [...] gli Stati democratici moderni sono imprese collettive di autogoverno estremamente esigenti. Esse chiedono molto ai loro componenti; pretendono una

fatto> un fatto per noi: noi adesso ci stiamo facendo caso insieme. È importante vedere che questo farci-caso-insieme non è riducibile ad un aggregato di farci-caso-separatamente. [...] comporta qualcosa di più [...]» (CH. TAYLOR, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", ora in ID., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 181-203, p. 189 ["Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 137-168, pp. 147-148]. Mi sono trattenuto con maggiore estensione su questi temi in A. PIRNI, "Identità, vita quotidiana e spazio pubblico a partire da Charles Taylor", in A. DE SIMONE (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino 2004, pp. 221-245.

solidarietà molto maggiore nei confronti dei compatrioti che non nei confronti dell'umanità in generale»⁷⁰.

Taylor è in questo modo riuscito a porre all'attenzione del dibattito un importante contrappunto nei confronti di una tendenza variamente accreditata ma, si crede, dimostratasi non di rado parziale e lacunosa. Sto alludendo alla centralità che, da molti anni, una larga parte del dibattito filosofico-politico, sulla scia della larghissima influenza esercitata da Rawls e Habermas, ha conferito alla dimensione del *diritto*. Pur non misconoscendo l'importanza della sfera delle richieste e pretese che l'individuo legittimamente avanza nei confronti della società, Taylor ha provato, per dirla con Dworkin, a 'prendere sul serio' anche la sfera dei doveri, ovvero tutto il complesso ambito di ciò che il cittadino dovrebbe sentirsi in obbligo di dare alla società⁷¹. Da questo punto di vista, si può affermare che Taylor ha contribuito a spostare l'attenzione anche sull'altro e tradizionale versante della filosofia pratica, quello del *dovere*.

Tra le molte figure dell'odierno panorama, Onora O'Neill ha forse meglio di altri individuato il linguaggio più idoneo per precisare i termini di tale spostamento. In *Towards Justice and Virtue*⁷² la filosofa inglese tratteggia una duplice prospettiva relativa alla dimensione pubblica dell'agire: la «prospettiva dell'agente» e la «prospettiva del ricevente». Mentre la prima implica un diretto riferimento a ciò che viene richiesto di compiere, la seconda implica invece ciò che si è in diritto di ricevere. In altri termini, se il punto di partenza è nel primo caso rappresentato dal concetto di *dovere* o di *obbligo*, nel secondo è rappresentato dal concetto di *diritto*. A fronte della maggior parte delle teorizzazioni contemporanee, che eleggono quest'ultimo quale concetto-guida, inclinando così verso il misconoscimento dell'importanza del concetto di *dovere*, nelle teorizzazioni più antiche o appartenenti alla tradizione è invece possibile riscontrare un comportamento diametralmente opposto.

⁷⁰ CH. TAYLOR, "La democrazia ha bisogno di patriottismo", cit., pp. 38-39.

⁷¹ Cfr. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, cit. [I diritti presi sul serio, cit.].

⁷² O. O'NEILL, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996.

L'intero lavoro di O'Neill si propone di fornire un argomento in favore di un riequilibrio di tale evidente asimmetria, allo scopo di riabilitare e promuovere una rinnovata prospettiva «act-oriented»⁷³. Un *diritto* implica sempre la posizione di un *dovere* corrispondente (ad esempio, se, in quanto cittadino, ho diritto ad un'istruzione pubblica, lo Stato ha il dovere di fornirmela) mentre, per converso, non sempre un *dovere* implica l'immediata e legittima rivendicazione di un corrispondente *diritto*. L'attrattiva e la forza che la «prospettiva del ricevente» (la prospettiva concentrata su colui che esercita un diritto) possiede si concreta nella facile ed immediata formulazione di *claims*, di assunti, richieste. Ma – e in ciò risiede la sua debolezza – tali *claims*, anche una volta istituzionalizzati, rischiano di restare «ciondolanti nell'aria», di rimanere assunzioni di principio sostanzialmente «retoriche», che non riescono ad armonizzarsi con e nella concreta prassi. Viceversa, la prospettiva del dovere, che sconta indubbiamente una sua minore attrattiva dal punto di vista politico – qui la sua debolezza –, possiede però il suo punto di forza nel collocarsi direttamente al livello della concreta esperienza e della decidibilità demandata al singolo agente, e nel potersi quindi offrire come guida immanente rispetto all'agire.

Taylor e O'Neill, pur con linguaggi e modalità argomentative differenti, hanno posto un chiaro problema teorico, a fronte della constatazione di un fatto che coinvolge pressoché tutte le democrazie mondiali. Per lo più ad ogni latitudine del mondo, là dove esiste la possibilità di una partecipazione democratica della popolazione alla 'cosa pubblica', si assiste infatti ad un progressivo ritrarsi dei singoli individui all'interno della dimensione privata del vivere; si verifica quello che appare un lento e tuttavia costante allontanamento dalla sfera pubblica, un crescente disinteresse per la vita politica del proprio paese, che trova la sua manifestazione estrema e più lampante nell'astension-

⁷³ Non è qui possibile trattarsi in una compiuta delineazione dell'articolata proposta teorica di O'Neill, che ho invece tentato di sviluppare in A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica...*, cit., spec. capitolo 3, *Tra giustizia e virtù. Problema normativo e prospettiva kantiana in Onora O'Neill* (pp. 117-174).

simo politico. Si evidenzia, in altri termini, una sorta di ‘solitudine’ e di auto-referenzialità della sfera politica, che pare essere lasciata a se stessa e interessare soltanto le persone che intorno ad essa svolgono la propria attività lavorativa. Questa situazione, che si configura nella prospettiva di un rovesciamento del modo in cui la politica viene avvertita dai cittadini di una repubblica – da dimensione del vivere che riguarda e coinvolge direttamente tutti a dimensione che interessa solo pochi, ovvero chi in essa direttamente lavora –, sembra evidenziare una chiara patologia che coinvolge le odierne democrazie e che rischia di radicalizzarsi in una poco salutare atrofizzazione della sfera pubblica.

A fronte di tale constatazione appare dunque opportuno insistere sulla necessità di riequilibrare una evidente sproporzione esistente fra l’attenzione assegnata ai diritti (intesi eminentemente in senso individuale) e quella assegnata ai doveri (intesi eminentemente in senso sociale). La quasi esclusiva centralità attribuita da parte liberale (e libertaria) alla sfera dei diritti individuali infatti rischia di postulare una sorta di esclusivismo, rivolto, da un lato, a rivendicare l’esistenza di una serie di diritti di cui gli individui sarebbero detentori in maniera incondizionata e, dall’altro, a rifiutare l’attribuzione a questi stessi individui di una serie omologa di obblighi e doveri nei confronti della società. L’esito ultimo di una teoresi politica di questo tipo coincide con l’escludere, in maniera non sempre consapevole, una opportuna simmetria fra diritti e doveri che sola, in ultima istanza, può garantire la salvaguardia degli stessi diritti individuali: solo una responsabilità sociale e una corrispondente tutela dei doveri sociali può ‘tenere insieme’ e mantenere in vita in maniera efficiente quella sfera pubblica all’interno della quale soltanto è possibile esigere diritti individuali⁷⁴.

La complessità di tale situazione è peraltro ulteriormente incrementata dal fatto che le società contemporanee sono sempre più multiculturali, risultando sempre più composte da una serie di gruppi etnicamente e/o culturalmente distinguibili e,

⁷⁴ Per una più ampia riflessione su questo punto mi permetto di rimandare ancora a A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., spec. pp. 11-24, 126-156, 175-222.

non di rado, mossi da reciproca indifferenza o anche diffidenza. Se il discorso relativo ai doveri sociali si scontra con le difficoltà, ora riassunte, riscontrabili anche ed innanzitutto in un tessuto sociale teoricamente 'monoculturale', le stesse, ovviamente, si amplificano e si diversificano in una società multiculturale. Quella che si è sopra chiamata la 'sfida della convivenza'⁷⁵, che tutte le società sono chiamate ad interpretare e che innanzitutto la filosofia politica deve contribuire a presentare nella sua interezza, se considerata da questo punto di vista, si trova così di fronte ad una serie di difficoltà ulteriori.

Una prima ed efficace 'sistematizzazione' di alcune di tali difficoltà, che si pongono come altrettanti ostacoli sulla via di una convivenza al tempo stesso pacifica e consapevole, tollerante ma coesa, è stata ancora una volta offerta da Will Kymlicka, in un saggio nel quale ripropone in maniera in parte differente le tesi esposte in *Multicultural Citizenship*⁷⁶. In *Le sfide del multiculturalismo* Kymlicka distingue tre fonti di diversità etnico-culturale: quella costituita dalle *minoranze nazionali*, l'*immigrazione* e i cosiddetti *meteci*, intendendo con tale termine (dal greco *métoikos*) quegli immigrati che, pur essendo residenti stabili, sono esclusi dalla *polis*.

Per quanto riguarda le *minoranze nazionali*, ovvero compagini etnicamente o culturalmente omogenee all'interno di uno Stato più esteso, la sfida, in termini eminentemente politici, è rappresentata dal fatto che essi si percepiscono come nazioni, ovvero come gruppi aventi diritto all'autodeterminazione nazionale. Si ingaggia in questo modo una dialettica tra due dimensioni di fedeltà: la fedeltà alla 'nazione' di appartenenza si intreccia con e non di rado contrasta quella nei confronti dello Stato. La soluzione federale, da questo punto di vista, per quanto migliore rispetto al tentativo di ignorare del tutto tale dialettica, non risulta sempre ed ovunque una via di ottimale appianamento delle difficoltà. «La concessione di autonomia locale mediante il federalismo, anche se riduce la probabilità di

⁷⁵ Cfr. sopra, paragrafo 4.2.

⁷⁶ Ci si è trattenuti sopra, nel paragrafo 4.3., sulla prospettiva di Kymlicka.

conflitti violenti, raramente giunge a garantire forme di cooperazione armoniosa fra gruppi nazionali diversi. Spesso si tratta soltanto di “meri trattati di cooperazione”, in cui gruppi riottosi “decidono di cooperare unicamente su un gruppo limitato di questioni, ammesso e non concesso che vi riescano”. In questi casi – il Belgio e il Canada ne sono esempi – manca quello spirito di solidarietà che è essenziale per promuovere il bene collettivo e affrontare urgenti problemi di giustizia. [...] non è affatto chiaro quale sia il modo migliore per tenere unito uno stato multinazionale»⁷⁷.

Rispetto alle altre due fonti, riguardanti entrambi l’immigrazione, seppure da angolature differenti, deve essere posta una premessa, dalla quale è necessario partire per cercare una risposta alla sfida della convivenza nel suo senso complessivo e multiculturale: in quest’ambito problematico, non è possibile tentare di riequilibrare il *gap* esistente tra «ricevente» e «agente» al di fuori della prospettiva della cittadinanza. Si deve in altri termini trovare una strada, ragionevole e condivisa nella maniera più ampia possibile, per trasformare chi si affaccia entro i confini di uno Stato in cittadino di quello Stato, ovviamente non a qualsiasi costo e senza porre condizioni. È questa una premessa – tutt’altro che scontata nell’odierno panorama delle politiche pubbliche – preliminare e decisiva, perché solo chi è cittadino può essere nelle condizioni di assumere un atteggiamento non meramente strumentale, egoistico o parassitario nei confronti della società in cui vive e alla quale appartiene a pieno titolo.

Esiste dunque una seconda fonte di diversità etnico-culturale, rappresentata dall’*immigrazione*, intesa come la decisione di individui e famiglie di abbandonare la propria terra d’origine per stabilirsi in altro Stato. Le persone immigrate in uno Stato, una volta diventate cittadini, si integrano piuttosto bene sia dal punto di vista sociale ed economico, sia da quello politico, diventando non di rado cittadini ‘patriottici’. Tuttavia essi, soprattutto negli ultimi anni, rivendicano sempre più di frequente

⁷⁷ W. KYMLICKA, *Le sfide del multiculturalismo*, in «il Mulino», 370, 1997, pp. 199-217.

un maggiore riconoscimento delle proprie identità etniche. Tale rivendicazione, in estrema sintesi, riporta la discussione sul punto dei diritti di gruppo già affrontato sopra e sul quale non torneremo⁷⁸. Tuttavia, una volta sgombrato il campo (non solo teorico), dalle difficoltà connesse a tali diritti, ci si accorge che l'integrazione multiculturale è possibile e presenta indubbi vantaggi sul piano del riequilibrio del rapporto tra diritti e doveri. Nota infatti Kymlicka: «l'integrazione di nuovi cittadini è una strada a doppio senso di marcia. Così come ci si aspetta che i cittadini immigrati si impegnino nella loro nuova società (imparandone la lingua, la storia e il funzionamento istituzionale), ci si deve aspettare anche che la società si impegni nei confronti dei cittadini immigrati (adeguando le istituzioni alle loro identità e costumi). Così come ci si attende che i cittadini immigrati mettano su casa nella loro nuova società, ci si deve attendere che la società ospitante faccia sì che si sentano a casa loro»⁷⁹.

La terza fonte di diversità etnico-culturale è infine costituita dai *meteci*, categoria di immigrati ai quali non è *prima facie* concesso di diventare cittadini, in quanto composta da persone entrate nel paese illegalmente o come studenti o come lavoratori a tempo determinato ai quali è scaduto il permesso di soggiorno. Questo complesso insieme di persone non è stato percepito fin dall'inizio come un gruppo di futuri cittadini e, spesso, neppure come residenti di lungo periodo. Sono caratterizzati da una permanenza instabile e per questo motivo hanno numerosi problemi – di tipo giuridico, politico, economico, sociale – rispetto all'integrazione. Tendono di conseguenza a tenersi ai margini della società e rischiano di creare «fasce sociali permanentemente svantaggiate, alienate e definite secondo criteri razziali, le quali finiranno per adottare una posizione conflittuale nei confronti del resto della società. Di fronte alle numerose difficoltà che impediscono loro di avere successo nella società più ampia, i meteci possono partorire una subcultura separatista e ostile, al cui interno viene vista con sospetto la sola idea di tentare di affermarsi negli ambiti istituzionali del paese che li ospi-

⁷⁸ Cfr. sopra, paragrafo 4.3.

⁷⁹ *Ivi*, p. 208.

ta»⁸⁰. È in particolare in quest'ultimo caso che la premessa della cittadinanza di cui sopra diventa dirimente. Innanzitutto, a partire dal fatto che le società (soprattutto) occidentali stanno assistendo ad una diminuzione della natalità e ad un allungamento dell'aspettativa di vita, diventa pressoché necessario incoraggiare l'immigrazione (legale) e la conseguente integrazione di individui in età lavorativamente attiva. In secondo luogo, negare ai *meteci* il diritto di diventare cittadini significa contribuire a creare sacche di alienazione politica, criminalità e integralismo cultural-religioso, innescando così una dinamica di contrapposizione e di disordine sociale difficilmente contrastabile. In terzo luogo, un immigrato legale – o che vive con la prospettiva di una legalizzazione del suo *status* – ha tutto l'interesse ad integrarsi, a lavorare, a creare famiglie, insomma ad accrescere il proprio benessere *in loco* e, così facendo, ad accrescere il benessere della società che lo ospita.

Beninteso, non si intende qui neppure tentare di risolvere, in poche righe, le complesse problematiche relative all'immigrazione e alla cittadinanza che, nelle democrazie contemporanee, coinvolgono a vario titolo pressoché tutti i settori della 'macchina pubblica'. Si vorrebbe soltanto, senza cercare soluzioni valide in ogni tempo ed in ogni luogo, indicare in maniera esplicita la configurazione differenziata di un ambito problematico divenuto sempre più importante per le odierne società e per le rispettive sfere di interazione e integrazione. Quello che insomma soggiace alla 'questione di equilibrio' qui tratteggiata e coniugata in senso multiculturale è un problema di riconfigurazione della sfera pubblica interna alle singole società e un tentativo di prendere maggiormente sul serio la questione del 'legame sociale', ovvero la questione su ciò che unisce e su ciò che può dividere una società, con conseguenze più o meno rilevanti sul piano non solo collettivo ma, innanzitutto, individuale.

Un passo di Alain Touraine credo aiuti, conclusivamente, a circoscrivere un punto fondamentale rispetto al nesso tra democrazia politica e diversità culturale che si è qui cercato di tratteggiare: «Non è possibile una società multiculturale senza

⁸⁰ *Ivi*, p. 202.

ricorrere a un principio universalista che consenta la comunicazione fra individui e gruppi socialmente e culturalmente diversi. Ma non è possibile una società multiculturale neanche se questo principio universalista afferma poi una concezione dell'organizzazione sociale e della vita personale da considerarsi normativa e superiore alle altre. Il richiamo alla libera costruzione della vita personale è l'unico principio universalista che non impone alcuna forma di organizzazione della società e delle pratiche culturali. E che non si riduce, però, al lassismo o alla mera tolleranza, anzitutto perché impone il rispetto della libertà di ciascuno, e dunque il rifiuto dell'esclusione; e poi perché esige che ogni riferimento a un'identità culturale si legittimi con il ricorso alla libertà e all'uguaglianza di tutti gli individui e non con il richiamo a un ordine sociale, a una tradizione o a esigenze di ordine pubblico»⁸¹.

Si tratta dunque di capire quali dimensioni di senso, decisioni politico-amministrative e istituti giuridici possano essere messi in campo, modificati e sviluppati per promuovere, da un lato, l'individualità delle scelte di vita e, dall'altro, una comunità civica prospera e costruttivamente critica. Su questo ambito di questioni, ovvero su quello che potremmo qualificare come il problema della 'democrazia multiculturale', credo che l'odierno dibattito filosofico-politico debba ancora essere chiamato a riflettere.

⁸¹ A. TOURAINE, *Pourrons nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 1997 [*Libertà, uguaglianza, diversità*, trad. it. di R. Salvadori, il Saggiatore, Milano 1998, p. 181].

PARTE SECONDA

Barbara Henry

*Cosa resta del discorso filosofico
sul multiculturalismo
Oltre lo sguardo retrospettivo*

Rubbettino

Intento della seconda parte del volume è di mostrare che la *teoria dell'identità* e la *politica del riconoscimento*, così come sono state elaborate da Charles Taylor, risentono, in primo luogo, dei limiti definitivi sottesi alla nozione di multiculturalismo, di cui entrambe sono intessute. In secondo luogo, la teoria e il progetto politico in esame sono indeboliti dalla mancata consapevolezza sia della condizionalità contestuale dei fenomeni a cui il concetto rimanda, sia dell'autocentralità del linguaggio filosofico da cui tale concetto promana. I limiti descrittivi e tale duplice 'contestualità' rendono il concetto difficilmente esportabile al di fuori dell'ambito nordamericano (Stati Uniti e Canada). Tali aspetti ci inducono a cercare altrove più affinati strumenti per identificare e comprendere le condizioni della coesistenza fra gruppi entro le società contemporanee e in funzione di prevenzione dei conflitti. Si farà conseguentemente ricorso a molteplici linguaggi e 'stili' disciplinari.

«I came upon the idea of considering the implications of post-modern French Theory for the dichotomy between “Law” and “Society”. This allowed me to indulge my own sympathy for what I call the ontology of law, by which I mean simply that before the question ‘What ought or what must one do?’ comes the obvious fact that one does not have to *be there* to do anything. How can one be the subject of so much normative and supposedly socially determined pressure when one might just as easily, and just as well, vanish?»

Anthony Carty¹

1.

Premessa: alcune opzioni teoriche

Si è probabilmente rotta l’unanimità su un concetto – multiculturalismo – che pareva descrivere con incontrovertibile efficacia alcuni fenomeni sociali del presente; lo si può sostenere confidando nelle opinioni di alcuni studiosi accreditati. Si tratta di una categoria dai molteplici aspetti e non univocamente definita, di cui si può dare soltanto un’indicazione stipulativa, che non ne esaurisce certamente le accezioni². Si è diffusa in particolare negli *States* a partire dagli anni Ottanta in sostituzione del modello implicitamente assimilazionista della “integrazione nazionale” e, in diretta antitesi rispetto all’immagine suggerita dal *melting pot*, poggia su una rappresentazione ben

¹ A. CARTY (ed.), *Post-Modern Law. Enlightenment, Revolution and the Death of Man*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1989, p. VII.

² Un primo quadro definitorio è stato fornito nel capitolo 4 della prima parte del presente volume.

precisa³: il mosaico di diverse forme culturali del vivere associato, che non sono soltanto peculiari ma anche autocentrate, autodeterminate, sfavorite dall'osmosi con l'esterno nonché dal mutamento interno; per mantenersi nel tempo, tali singole forme di vita apparirebbero bisognose di protezione speciale da parte dell'ordinamento. Chi sostiene tale concezione propugna anche l'idea che nelle relazioni reciproche fra la pluralità di tali forme di vita, e fra queste e gli esseri umani che ne fanno parte, si debba, in caso di conflitto o grave discrepanza, dar la precedenza alle pretese dell'elemento 'collettivo' rispetto a quelle dell'elemento 'individuale'.

Su tale nozione di multiculturalismo si concentreranno i rilievi critici che seguiranno. Dubbi sulla 'credibilità definitoria' relativa al concetto di *multiculturalismo* e a forme verbali derivate esistono peraltro da tempo, ma ciò che sembra una novità è il fatto che tali riserve critiche stiano conquistandosi gradualmente una sempre maggior visibilità e un crescente accreditamento entro una pluralità di ambiti disciplinari (filosofia politica, *gender studies*, sociologia delle religioni, comunicazione interculturale)⁴. Tali domini del sapere sono fra l'altro decisamente rilevanti per le forme di vita concrete, gli scenari pragmatici della coesistenza fra gruppi entro le società contempora-

³ C. YOUNG (ed.), *The Accomodation of Cultural Diversity*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999, pp. 5-7.

⁴ J. MATTHES, *Interculturality and Relativism* [corso tenuto presso la Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa 20 settembre - 3 ottobre 2000]; W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford New York 1995 [*La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Feltrinelli, Milano 2002]; B. HENRY, *Mito e identità, Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000; ID., "Identities of the West. Reason, Myths, Limits of Tolerance" in H. FRIESE (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 77-106. Sulla necessità di riformulare la nozione di identità rispetto a molteplici e diversi livelli di appartenenza e criteri di rilevanza, si veda B. HENRY, "The Role of Symbols for European Political Identity-Political Identity as Myth?", in F. CERUTTI, E. RUDOLPH (eds), *A Soul for Europe, Vol. 2: On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2002, pp. 49-70; B. HENRY, "Constitution, European Identity, Language of Rights", in ID., A. LORETONI (eds), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57.

nee. Sarà di seguito prestata una attenzione privilegiata alle dinamiche di base che presiedono agli interscambi sovente conflittuali fra i soggetti depositari⁵ di mondi, stili e pratiche di vita fra loro eterogenee, e tale intreccio di esperienze primarie sarà definito nei termini di ‘pragmatica della coesistenza’⁶. Il motivo di tale predilezione è che questo genere di impostazione rappresenta il più fertile terreno d’incontro fra differenti prospettive disciplinari, ricerca empirica qualitativa e prassi concrete. Sotto questa lente verranno posti alcuni aspetti della politica cosiddetta ‘empirica’, ovvero di quella sfera dell’azione collettiva che erroneamente alcuni dicono essersi resa autonoma per ragioni sistemiche da griglie interpretative e da angolature prospettiche.

In effetti, la stessa discussione su un concetto così denso come è quello di multiculturalismo produce conseguenze non immediate, ma non per questo del tutto imprevedibili, sulle pratiche della vita associata; si devono annoverare fra esse i mutamenti rispetto alle modalità e ai contenuti di *politics* e *policies*⁷ miranti a favorire una migliore convivenza fra gruppi identitari di vario tipo.

Con il termine di *politics* si intende un principio/progetto generale, un concetto politico riguardante interi settori della vita associata. *Policy* è per converso un’azione, una misura, un intervento con obiettivi politici, di cui si possono studiare le fasi di attuazione, e che si può valutare. Dalla precedente si differenzia la nozione di *polity*, indicante un sistema di istituzioni politiche, come pure una entità politica, che può assumere le più diverse configurazioni e dimensioni. Nell’ambito di una *polity* si individuano a diverso titolo i gruppi a struttura identitaria eterogenea di cui si parla qui.

⁵ ‘Portatori di cultura’, secondo Amy Gutmann. Si veda A. GUTMANN, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005.

⁶ J. RENN, *Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne*, in «Sociologia Internationalis», XXXVI (2), 1998, pp. 142-169; ID., *Pragmatic of coexistence* [corso tenuto presso la Scuola Superiore Sant’Anna, Pisa 7-15 ottobre 2000].

⁷ Ringrazio N. Bellini per avermi indicato elementi di chiarificazione a sostegno di questa tipologia.

Di tali aggregati e delle modalità della loro costituzione si parlerà qui non occasionalmente: le identità (i caratteri distintivi e i processi di perpetuazione di un gruppo) saranno il punto di riferimento teorico di tutto il lavoro che segue. Nello specifico, la nozione 'identità di gruppo' è preziosa perché esprime l'intersezione fra lato soggettivo e lato oggettivo di un processo continuo di rielaborazione anche conflittuale di esperienze tramandate, compiuto dai componenti del gruppo, uomini e donne; anche per questo suo esser in bilico fra permanenza e dissoluzione, ciò a cui rinvia tale nozione di identità ha bisogno di simboli, al fine di accrescere le proprie *chances* di mantenersi nel tempo⁸. I simboli costituiscono le forme di visione del mondo e di orientamento in esso, e sono il cemento non esclusivo ma importante dello stare insieme, dell'identità di un 'noi', di un nome collettivo. I cambiamenti nei simboli del linguaggio più diffuso in una società, o in più società omogenee, e in quelli più ristretti dei singoli aggregati collettivi sono impercettibili, forse, ma non di meno pervasivi per gli effetti di lungo periodo sulle consuetudini nonché sulla predisposizione degli attori sociali alla convivenza non violenta⁹.

⁸ Fra gli altri, F. CERUTTI, "Identità e politica", in ID., (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41, spec. pp. 7-10; B. HENRY, "Fra identità politica e individualità", *ivi*, pp. 167-183; ID., "Le identità del soggetto politico", in D. FIOROT (a cura di), *Il soggetto politico fra identità e differenza*, Giappichelli, Milano 1998, pp. 251-267.

⁹ In un primo significato, il linguaggio/i naturali sono le specificazioni, presso e tramite comunità umane particolari, dell'universale facoltà del linguaggio, dai vernacoli fino alla lingua ufficiale e alla lingua colta. Qui si manifestano e stratificano strutture di potere, da intendersi sia come vincolo che come opportunità, derivanti dal semplice fatto di possedere o non possedere una lingua (lingua ufficiale, lingua colta *versus* dialetti). Non pertinenti sono in tale argomentazione i linguaggi artificiali (insiemi codificati di segni, linguaggi astratti inventati 'a tavolino'). In un secondo senso, i linguaggi sono le forme simboliche che danno senso, stabilità e compiutezza a gruppi umani, fondati sì sul linguaggio nel primo senso, ma anche su altre facoltà espressive che li 'coibentano' ed orientano nelle interazioni quotidiane: le forme culturali. Come si vedrà nell'ultimo capitolo, non basta dire 'comunità' o 'culture' per risolvere la questione delle asimmetrie strutturali interne ad esse, sovente lesive dei diritti di uomini e donne esistenti in concreto.

A maggior ragione lo si può sostenere, qualora si profilino, come accade dal 2001 ad oggi, condizioni di conflittualità potenziale o latente fra aggregati collettivi prevalentemente descritti e definiti dal linguaggio comune *in forma polemogena e secondo uno specifico lessico delle identità culturali*¹⁰; è il medesimo linguaggio ciò che evoca fantasmi di civiltà l'un contro l'altra armate. In tale contesto, l'immagine simbolicamente pregnante del *muro* induce la coscienza comune a pensare che il 'noi' (identità) si costruisca nell'escludere il 'loro' (differenza); in tal misura l'idea della barriera/baluardo verso l'esterno predomina nettamente sull'immagine dello *specchio* che invece esprime l'edificazione del 'noi' in modo da far leva sulle comunanze interne più rilevanti per il gruppo. Non si pensi, in quest'ultimo caso, a suggestioni di tipo irenico. I caratteri condivisi sono accettati da chi fa parte dell'aggregato non di necessità in forma armonicamente comunitaria, anzi, sovente sono il seguito di faticose negoziazioni, di lacerazioni insanabili nei percorsi biografici, e di conflitti dolorosi fra soggetti in posizioni strutturalmente asimmetriche, come gli studi di genere ci insegnano. La persistenza nel tempo di frammentazioni e conflitti è un elemento ineliminabile dalle identità di gruppo, comunque le si configuri; il fatto di non tenerne conto, e di diffondere una sola immagine, per di più falsamente monolitica dell'identità, influenza le scelte mentali a livello di esperienza comune, favorendo l'idea che si dia un unico tipo di costruzione dell'identità. Muro solido e opaco, fisso: da questa figura va distinta l'immagine, che è però *complementare*, dello specchio riflettente e cangiante. Va detto che una identità sana si costruisce sull'equilibrio di entrambe le figurazioni. Inoltre, proprio per la corrispondenza e reciprocità fra riflessione sul versante interno del gruppo e definizione del confine verso l'esterno, vi sono gradazioni e passaggi dalle due figurazioni, rispetto alla compattezza e alla capacità di escludere il diverso da sé¹¹; ciò avvie-

¹⁰ Questo accade per una insolita consonanza fra linguaggio/i pubblici e percezione collettiva globalmente diffusa e influente.

¹¹ Rispetto all'identità politica, si veda il contributo definitorio, ancora insuperato, di F. CERUTTI "Identità e politica", cit., spec. pp. 7-10. Rispetto

ne in quanto la semantica del concetto di 'identità' non si esaurisce affatto nella dualità identico/non-identico.

Tuttavia, una volta che si siano compiute determinate scelte, le più unilaterali e semplicistiche, favorevoli all'una o all'altra configurazione del 'noi', queste opzioni si cementano nell'immaginario e nel linguaggio condiviso in modo da acuire o, al contrario, da inibire la 'sensibilità accogliente' verso le differenze contigue. Chi riconosce la fatica per mantenere l'equilibrio interno al proprio gruppo, potrebbe disporsi ad ammettere, più facilmente di chi non lo fa, l'esistenza di esperienze similari in gruppi esterni al proprio, pur se ciò che risalta e stride sono forme di vita, valori, rituali, pratiche irriducibili alle proprie, e familiari ad altri. Il reale problema da fronteggiare è che siffatti 'altri' sono inseriti in aggregati umani i quali condividono con noi lo spazio pubblico, sovente in condizioni non paritarie, e per ragioni non volontaristiche ma socialmente ed economicamente strutturali. Risulta a questo punto molto più pertinente di *multiculturalismo* la nozione di *minoranza morale*. L'espressione deriva da quella, ad essa diametralmente contraria, di *maggioranza morale* che viene usata a indicare «un punto di vista esclusivo sui requisiti (qualitativi) per l'inclusione che attribuisce status minoritario (leggi 'inferiore', difettoso, imperfetto rispetto al modello maggioritario) a chi non soddisfa tali requisiti e comunque non può/non vuole mimarli». A questo proposito, una nozione, dimessa e pragmatica, di tolleranza

all'identità personale, è illuminante la chiarificazione, risultato più recente di una lunga serie di approfonditi ed accreditati lavori sul tema, apportata da J. Straub al dibattito ancora vivo sulla tipologia proposta da E.H. Erikson. Tale concetto va inserito, secondo una logica triadica, al centro di un *continuum*, ai cui estremi si trovano, rispettivamente, il concetto di 'totalità', e quello di 'frammentazione' (dissociazione, diffusione). Se vista nella sua giusta luce, la concezione di Erikson consente quindi di eliminare le semplificazioni indebitate dal dibattito contemporaneo circa il presunto ruolo svolto dalla nozione di identità nel diffondere socialmente un modello omogeneo, compatto, integrato in senso totalizzante, di personalità individuale. Si veda J. STRAUB, "Identität. Die bleibende Aktualität eines sozial- und kulturwissenschaftlichen Grundbegriff. Ein Geleitwort", in M. PYKA (Hrsg.), *Auf der Suche nach persönlicher Identität*, Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München 2006, di prossima pubblicazione.

(*Toleration*) è la sponda a cui si mira nell'opera di ridimensionamento delle nozioni di multiculturalismo e di politica del riconoscimento mediante impieghi mirati del concetto di minoranza (morale *in primis*)¹².

Per 'tolleranza' (*Toleration*) si intenda: un'insieme di atteggiamenti morali e di pratiche istituzionali della maggioranza di una popolazione, volte a regolare, secondo gradi diversi di intensità 'ricettiva'¹³, relazioni non bellicose con gruppi minoritari dalla cui vicinanza non sia possibile prescindere a meno di non accettare gravosissimi e dirompenti costi sociali¹⁴. Ove necessario, sarà precisato se l'accento cada sull'aspetto interiore, dell'atteggiamento, o su quello esteriore, delle *politics/policies*, entrambi rilevanti, ma dotati di una effettività con diverso gra-

¹² A. BESUSSI, "Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva", in B. BECALLI (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 45-64, spec. p. 48.

¹³ Rassegnazione, indifferenza benevola/condiscendenza, rispetto. Si veda *infra*, capitolo 6. La tolleranza (*Toleration*) è *in primis* atteggiamento od orientamento mentale, in grado di ispirare *politics/policies* che regolano la coesistenza fra gruppi; la tolleranza può venir collocata su una scala di intensità crescente: a partire da un grado minimo, equivalente alla rassegnazione (coesistenza *obtorto collo*), può altresì configurarsi come indifferenza (nel senso di indulgenza-condiscendenza), fino a prendere la forma del rispetto, che è sinonimo di 'accettazione stoica' nella dizione di M. Walzer. È stata anche avvicinata da quest'ultima fonte autorevole alla curiosità e all'entusiasmo per forme di vita diverse dalle proprie. La scelta qui compiuta è stata invece di fermarsi al terzo grado, al rispetto, per ridimensionare la tipologia proposta dall'autore americano, a motivo di una propensione verso concetti non indebitamente estensivi (si veda *infra*); cfr. M. WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London 1997 [*Sulla tolleranza*, trad. it. R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 16-18]. In consonanza con Walzer, d'altra parte, chi scrive non accetta la tesi secondo cui la nozione sarebbe viziata in forma insanabile dal commercio con implicite o esplicite logiche di potere miranti alla subordinazione dei soggetti a cui sono rivolti tanto l'atteggiamento, quanto le pratiche di *Toleration*. Per le ragioni a favore di tale scelta, si rinvia a B. HENRY, *Mito e identità*, cit., e a ID., "Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano", in R. GATTI, G.M. CHIODI (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, Angeli, Milano 2005, pp. 173-189.

¹⁴ Si veda M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit.; sulla 'dimensione collettiva della differenza', si rinvia in particolare ad A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994. Sul tema cfr. anche M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, spec. capitolo 3.

do di immediatezza ‘pragmatica’. Non dimentichiamo infatti che l’esistenza di una pluralità di identità¹⁵ in tensione reciproca è ciò cui il concetto di multiculturalismo, anche se inadeguatamente, rinvia. Di tale situazione studiosi/e e cittadini/e devono prender atto e farsi carico in forma di azione politica, giacché i fenomeni a cui il concetto allude sono di importanza strutturale per la tenuta dei sistemi politici, sociali, normativi, inerenti – non solo geograficamente – all’emisfero occidentale¹⁶. Vediamo in breve di quale fenomeni si tratta.

Con un primo grado di approssimazione, possiamo usare espressioni generalizzanti per descrivere gli aspetti empirici della situazione: negli Stati liberali e democratici del mondo occidentale i vari centri di decisione politica sono frequentemente chiamati a risolvere, o almeno a mediare, i conflitti insorgenti fra forme di vita e sistemi valoriali di minoranze residenti nel territorio statale, da una parte, e la più generale cornice normativa, istituzionale, regolativa in senso ampio, dell’ordine sociale in cui tali minoranze si trovano inserite, dall’altra. Non si discosta con ciò che molti Stati europei siano da tempi immemorabili compagini nazionali contraddistinte da forti minoranze allogene concentrate territorialmente; ma, appunto, questa ti-

¹⁵ Definibili anche quali aggregati umani coesi intorno a lealtà ‘di ultima istanza’; l’obbedienza a tali dettami tende a prevalere in situazioni critiche su ogni altro ordine di ragioni. Le lealtà ultimative sono dirimenti nel caso di conflitto fra alternative con bassissimi margini di negoziazione, in cui, inoltre, nonostante gli alti costi, bisogna scegliere a favore o contro. Rinvenibile una forte analogia con la nozione di *primordial loyalties* di C. Geertz. Si veda, in parziale consonanza, A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, capitolo 2.

¹⁶ In prima istanza è sicuramente lecito usare gli aggettivi del linguaggio comune per definire tali società: ‘società pluri-etnica, o multiculturali’. Non si voglia però accreditare con ciò anche i concetti corrispondenti: ‘pluri-etnicità’, ‘multiculturalismo’. Il procedimento, diffuso nella letteratura e nel linguaggio comune, ma qui avvertito, consiste nel trasformare in sostanze, ossia in entità dotate di vita propria, meri attributi qualificativi di fenomeni derivanti da interazioni umane. Alcune delle ragioni a favore di tale scelta, di carattere metodologico e di carattere sostantivo, sono già state esposte nel capitolo 4 della prima parte del volume. Altre ragioni, derivanti dalla posizione anti-olistica qui adottata contro l’ontologia sociale di Taylor, saranno esposte più avanti. Si veda anche B. HENRY, “Fra identità politica e individualità”, cit.

pologia rappresenta soltanto uno dei possibili significati di multiculturalismo, e secondo autorevoli studiosi, un significato fondamentale a torto trascurato dalla filosofia politica nordamericana, a scapito dell'effettività degli stessi principi liberali e democratici¹⁷ entro le strutture istituzionali federali.

Comunque sia, il *novum* che si è profilato nell'ultimo decennio è la circostanza per cui i flussi migratori diretti verso paesi a più alto tenore di vita si sono modificati. Essi non provengono più unicamente dagli Stati extra-europei considerati di tipica emigrazione fino a venti anni fa (fra cui i paesi del Nord-Africa, la Turchia), ma da regioni simbolicamente appartenenti a sempre nuove e cangianti dimensioni del 'Sud' del mondo¹⁸, come pure dai paesi dell'ex blocco sovietico, molti dei quali sono recentemente divenuti parte integrante dell'Unione europea o aspirano a diventarlo. Tale mutamento ha aggravato la situazione anche dei paesi di più antica tradizione 'multiculturale' (Francia, Regno Unito, Olanda, Repubblica federale di Germania). Quanto sommariamente descritto si è verificato per motivi globali (crisi economico-finanziarie ed energetico-ambientali, riassetto geo-politici e strategici); come tali, i fattori indicati sono qui menzionati per i soli effetti 'collaterali' rispetto ai flussi migratori, i quali inducono l'inasprimento delle preesistenti frizioni e tensioni fra forme di vita culturale eterogenee – come quelle esibite da minoranze non compiutamente integrate – rispetto alla popolazione del paese di accoglienza.

Chi si riconosce nell'ultima affermazione non condivide quanto pensano i sostenitori della figurazione mitica, e paradig-

¹⁷ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturalale*, cit., pp. 54-56, 117-122. La revisione del concetto di multiculturalismo nel senso di 'società di immigrati', proposta da Kymlicka, riposa sulla nozione, ancora più specifica di quella di minoranza nazionale, di *societal culture(s)*; questa è incentrata sul connubio fra identità sub-nazionali e minoranze territoriali. Si rinvia alla parte finale di questo lavoro (capitolo 6). Del pari, Kymlicka si discosta dalla concezione di Taylor di una 'politica del riconoscimento' da rivolgersi alle 'culture' minacciate di estinzione. Si veda il capitolo 4 di questa seconda parte del volume.

¹⁸ Le aree martorate dalle pulizie etniche e genocidi, dalle repressioni, dalle deportazioni interne, dal terrorismo inter-statale.

matica, di una ‘società di immigrati’¹⁹; viene qui usata come modello astratto non riducibile, per le sue potenzialità descrittive, all’esempio storico da cui è stato estratto, gli Stati Uniti. Tale immagine allude a una successione a ondate di popolazioni che prendono piede nel paese di accoglienza senza indurre scompensi rilevanti rispetto all’equilibrio preesistente fra maggioranza nazionale autoctona e gruppi minoritari di più antica permanenza. Ma sovente accade il contrario. Conflitti irrisolti ma fortunatamente sedati riesplodono con l’arrivo di nuove minoranze, talvolta più flessibili, dinamiche e agguerrite di quelle non ancora pienamente incluse nel sistema sociale²⁰, ma di regola più bisognose di risorse collettive; in entrambi i casi sono sovente invisibili ai residenti meno abbienti, che generalmente si concentrano nelle minoranze di precedente insediamento. Se alcuni gruppi vivono già in equilibrio precario rispetto al modello di integrazione sociale e alla cornice giuridico-istituzionale del paese di accoglienza, i ‘nuovi’ arrivati vengono paradossalmente guardati con maggior diffidenza e sospetto da chi sta ancora lottando per una vita soddisfacente nel paese di antica immigrazione.

Quanto precede fa da premessa alla seguente tesi; che non sia legittimo affrettarci ad adottare concetti – quali multiculturalismo – che diano per avvenuta la trasformazione degli Stati nazionali europei in compagni a struttura pluriethnica in cui molte minoranze stiano reciprocamente in un sostanziale equilibrio di forza, un equilibrio capace di tenere in scacco la maggioranza egemone. La descrizione più fedele alla condizione delle società di molti paesi europei, detti di ‘recente immigra-

¹⁹ Chi invece ne dà una compiuta elaborazione in riferimento esclusivo e paradigmatico agli *States* è, fra altri, M. Walzer.

²⁰ Si pensi alla situazione delle minoranze marocchine/algerine in Francia, e, per solo alcuni aspetti, a quelle pakistane nel Regno Unito; si profila inoltre l’analogia con le minoranze ispano-americane della costa orientale degli *States* e provenienti, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, dal Messico e da Puerto Rico; queste subirono negli anni Settanta/Ottanta gli effetti di un generale declassamento economico e sociale, in stridente contrasto con la situazione delle popolazioni di cinesi e di coreani *parimenti* immigrate sulla costa orientale.

zione' è che, in società nazionali complessivamente omogenee dai vari punti di vista dai quali può venire considerata la cultura dominante, si stanno definendo, rispetto alla maggioranza, alcune minoranze. Queste ultime, nel maggior numero dei casi, rivendicano il diritto di esporre e praticare pubblicamente sistemi di vita e di valori profondamente diversi rispetto a quelli della società che le accoglie.

Uno dei meriti del contributo di Charles Taylor rimane quello di aver colto un nucleo distintivo comune alle società occidentali, a partire dall'ultimo scorcio del secolo passato: il fenomeno, a più variabili e a più livelli di problematicità, dell'esistenza in accresciuta varietà di gruppi minoritari e culturalmente distinti entro una medesima società; questa società è democratica, certo, ma del pari fondata su principi liberali scaturiti da una matrice ideale radicalmente anti-comunitaria. Non dimentichiamo che tali principi trassero la propria carica emancipatrice rispetto ai vincoli da *Ancien Régime* in quanto furono strenuamente contrapposti non soltanto ai privilegi dei ceti dominanti, ma anche ai diritti dei corpi intermedi e delle comunità. Il ritorno sotto nuove forme delle aggregazioni collettive, non da ultimo in nome di un rinnovato valore dell'apporto della vita comunitaria alla sfera politica democratica; ecco ciò in cui consiste il fenomeno nuovo e imprescindibile.

Taylor ha portato a consapevolezza riflessiva ciò che a livello di percezione diffusa è sovente vissuto come mero disagio, non invece come sfida positiva: la consistente presenza di gruppi minoritari subalterni e allogeni, coesi intorno a caratteri identificativi non utilitaristici (non si tratta di gruppi di interesse!)²¹. Il fatto che gli esponenti di tali aggregati siano disposti a scender in lizza in conflitti non negoziabili è percepito diffusamente come sfida o minaccia, divenendo argomento principale delle agende dei governi occidentali e uno dei lemmi essenziali del linguaggio comune. Come già detto, le modalità, gli

²¹ A. GUTMANN, *Identities in Democracy*, cit., pp. 13-16. Sulla specificità del conflitto identitario si veda fra gli altri A. PIZZORNO, "Pensare il conflitto", in D. FIOROT (a cura di), *Ordine e conflitto nella filosofia politica del nostro tempo*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 33-48.

accenti, gli slittamenti semantici del linguaggio rispetto all'oggetto connotato modificano i significati a cui i simboli (gli indici e i segni) rimandano. Si tenga presente come variabile politica anche l'impatto sociale di tali precipitati del senso comune (i significati) rispetto alle nozioni elementari della coesistenza, pragmaticamente intesa: interno/esterno, noi/loro, identici/diversi, sodale/straniero. Tutti gli eventuali mutamenti nel vocabolario e nelle convezioni descrittive sono sovente poco appariscenti ma nondimeno influenti; revisioni critiche nell'ordine dei concetti possono innescarli, anche se in un primo tempo le variazioni di accento sono confinate negli ambienti scientifici e accademici.

In realtà, poco importa a quale livello si inizi il processo: il modificare le nomenclature significa gradualmente andare a toccare (e a riassetare) l'ambito di traduzione e affinamento operativo degli strumenti politici e sociali, nonché a incidere sulle immagini e gli stereotipi con cui vengono colti, e così selezionati, i tratti dei soggetti a cui si rivolgono le *politics/policies* medesime. Di strumenti e di immagini si avvalgono per i loro interventi i responsabili dell'allocazione di risorse sociali (tanto materiali che simboliche) nonché della ripartizione dei costi. Inevitabilmente ma sovente inconsapevolmente tali misure contribuiscono a modificare il clima e il grado di tolleranza (*Toleration*) di determinate società rispetto ai gruppi identitari svantaggiati (minoranze morali in ampio senso).

Sulle rettifiche e le integrazioni da apportare a entrambi le nozioni – identità/multiculturalismo – grazie all'uso mirato dei concetti di *Toleration*/minoranza morale ci si soffermerà nella parte finale di questo lavoro (capitolo 6). A tali proposte definitive farà da presupposto la decostruzione in più fasi dell'apparato concettuale (capitoli 4, 5) di Taylor; il passaggio è inevitabile giacché è sulla base di questo sistema teorico che il filosofo giustifica l'impiego analitico e apologetico del proprio concetto di multiculturalismo. Lo scopo di tale accreditamento filosofico è di favorire l'adozione di specifiche *public policies*. Esse devono proporsi e ottenere di dare il meritato valore pubblico alle diverse identità, nel gioco di assestamento e rispetto reciproco fra istanze individuali e istanze collettive, e ciò in termini di

adeguata visibilità, dignità, accesso alle risorse comuni. In definitiva, si tratta qui di una riflessione tematica sui limiti e le fuoriuscite (gli effetti *spill-over*) della concezione politica elaborata da Taylor negli anni Novanta del secolo trascorso rispetto alle condizioni della coesistenza pacifica nei regimi liberali e democratici occidentali.

Di tale visione va esposto in prima approssimazione il nucleo pragmatico e politico; come si ricorderà, la scelta metodologica qui compiuta è a favore di una analisi dei fenomeni elementari della coesistenza. Particolare attenzione va quindi dedicata alle dinamiche tramite cui i singoli, permeati da mondi vitali in interazione e in conflitto, vengono ad ‘accomodarsi’ o a collidere nel tempo come individui e come esponenti di gruppi, con conseguenze in termini di reciproca tolleranza. Inoltre, come si mostrerà in seguito, è sul terreno pragmatico-politico che l’intera impresa rifondativa della filosofia morale e politica proposta da Taylor intende assestarsi, e dove il filosofo fa confluire la complessa, articolata, perfino puntigliosa ricostruzione del percorso, a suo avviso ambivalente, dell’identità moderna²². Da tale ricostruzione non si può prescindere, essendo tale premessa essenziale per comprendere le opzioni di rango programmatico-apologetico (*advocacy issues*) a cui Taylor fa ricorso per porre rimedio ai guasti del progetto emancipativo della civiltà occidentale. Tuttavia, e allo scopo preciso di rendere ‘fruibili’ le analisi dettagliate e di rango sistematico sul cammino delle identità moderna (capitoli 4, 5) occorre indicare *in primis* gli esiti politici di tale percorso; a questi ultimi il filosofo riconosce importanza nevralgica, per il fatto di aver mostrato, al livello delle esperienze più comuni, come gli individui moderni non siano più capaci di godere di una vita morale autentica, danneggiando se stessi e la buona salute, in termini di interazioni collettive, delle società contemporanee.

²² Si rinvia all’analisi dettagliata svolta nel capitolo 2 della prima parte del volume.

2.

Ermeneutica delle identità e multiculturalismo nordamericano

2.1. *Limiti e aperture di contesti*

La concezione di Taylor è incentrata sulla necessità di una preliminare presa d'atto politica: la rilevanza costituzionale di comunità minoritarie, e dei conseguenti vantaggi in termini di buon funzionamento per le democrazie (nordamericane). Ciò di cui egli parla sono aggregati aventi una specifica identità, e residenti – sia in forma diffusa sia territorialmente concentrata – entro la più comprensiva cornice giuridico-istituzionale e territoriale dei singoli Stati, a loro volta inseriti in una struttura federale. Dalla consapevolezza di una interdipendenza positiva fra istanze particolaristiche ed esigenze di unità democratica discende il sostegno espresso da Taylor a favore di politiche specifiche: queste intendono promuovere un particolare accomodamento istituzionale delle diversità culturali, al fine di attivare e alimentare nei contesti rilevanti (scuola, lavoro, cultura, istituzioni) la logica del riconoscimento identitario e conseguentemente le pratiche derivanti dalla declinazione in senso inclusivo dell'appartenenza. Uno Stato liberale che si disponga all'accoglienza, e non invece alla neutralizzazione delle differenze, è appunto ciò a cui Taylor aspira, e che indica come via d'uscita rispetto alle aporie di *politics/policies* assimilazionistiche ostinatamente cieche alle differenze in nome di un 'malinteso' ideale di lealtà incondizionata all'identità costituzionale del paese di accoglienza e al modello di integrazione ad essa sotteso.

Fin qui Taylor. Possiamo fin d'ora consentire che il filosofo abbia dato una lettura concettualmente nobile della *Politics of Identities*, di quell'insieme di misure politiche praticate con specifiche modalità negli Stati Uniti, a partire dagli anni Ottanta, a favore di alcune minoranze etniche residenti; è stato detto che la necessità di tale svolta sia scaturita dalle conseguenze negative prodotte dal precedente modello di convivenza, fortemente assimilazionista, detto *melting pot*¹. Esso avrebbe impedito l'attribuzione dell'adeguato riconoscimento pubblico (simbolico e allocativo) a caratteri qualificanti e preziosi per l'autoconsapevolezza e il senso di dignità di moltissimi cittadini, emigrati da tutto il mondo in diverse ondate². Tali caratteri discendevano da forme di vita collettiva (linguaggio, costumi, religiosità) irriducibili al *mainstreaming wasp*, ma erano stati negletti od oscurati nella sfera pubblica a favore dell'obbligo, informale ma socialmente cogente, rivolto ai 'nuovi' arrivati, di mimare il modello di emancipazione dominante.

Prima di seguire Taylor nella sua apologia del modello contrapposto, occorre precisare che: tale ideologia assimilazionista era fondata su un nobile intento di promozione e di avanzamento sociale di genuino stampo individualistico e democratico. La rinuncia alle proprie radici, che si imponeva in forma socialmente diffusa a ciascun nuovo aspirante a divenir partecipe del sogno americano, era giustificata in nome di una promessa di eguale liberazione dai vincoli oppressivi della vita comunitaria promanata da quelle stesse radici, e da cui i 'nuovi venuti' per primi erano voluti fuggire per inseguire un ideale condiviso da milioni di propri simili, individui oppressi anch'essi.

Il primo inganno che tale mito ha indirettamente perpetrato contro i propri sostenitori è stato quello di indurre ciascuno a credere fermamente che ogni altro soffrisse delle medesime oppressioni (privazioni economiche), e che dovesse pertanto

¹ Per comprendere le differenti dizioni e, all'interno di esse, i divergenti significati attribuiti ai modelli di integrazione *ivi*, capitolo 4.2.

² A partire da tale fenomeno reale è stata costruita l'immagine idealizzata della 'società di immigrati' di cui fra gli altri parla M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit., pp. 43-49.

divenir se stesso/a allo stesso modo, seguendo un medesimo modello.

Il secondo inganno, più venefico, è stato quello di aver 'sottilmente' impedito a milioni di americani perfino la formulazione del quesito, se il modello unico *fosse stato adottato paritariamente dai soggetti coinvolti nel patto, oppure no*.

Si è realizzata in effetti la seconda alternativa, come sovente accade anche nei migliori sistemi politici liberali e democratici: si è verificata la stabilizzazione e perpetuazione di una situazione di potere simbolico che era fin dall'inizio asimmetrica, in quanto si è venuto ad imporre surrettiziamente come modello incontrastato *uno stile di vita culturale*, sull'onda dell'entusiasmo per un regime politico ed un sistema economico consensualmente accettati. I 'primi arrivati', i discendenti dei coloni inglesi, hanno dettato la legge; cosa molto più grave, perché con le migliori intenzioni dei promotori e con l'adesione entusiastica dei destinatari, hanno con ciò stabilito anche i costumi 'validi', gli atteggiamenti universalmente degni di emulazione. Ancor più, ciò che è divenuto requisito di inclusione sono state le consuetudini e pratiche basilari per accedere alle necessarie risorse collettive idonee a consentire una osmosi fra i diversi gruppi e la loro equilibrata crescita sociale. Per decenni, tali requisiti sono stati assimilati e riconosciuti dai nuovi americani come gli unici validi perché efficacemente ricondotti dalle *èlites* anglofone sotto la bandiera della eguaglianza neutrale, cieca rispetto alle condizioni culturali di origine, da cui i nuovi arrivati *uti singuli* volevano realmente emanciparsi per diventare individui liberi e uguali nella ricerca della felicità (terrena) secondo il sogno americano.

Rispetto alla gran parte dei componenti di gruppi nazionali (europei) immigrati in varie ondate sul suolo americano, potremmo dire che la messa in atto del modello assimilazionista ha effettivamente permesso l'ascesa economica e sociale in larga misura e per alcuni anni; in ciò, è stata del pari favorita un'indebita trasposizione, ossia un modello culturale particolare è stato trasmesso e accreditato quale sistema di regole di vita collettiva *unico ed avente validità universale*. Tale trasposizione, oltre ad esser discutibile dal punto di vista dell'imparzialità e

dell'uguaglianza 'reale', ha di fatto reso una 'seconda natura' per milioni di cittadini una modalità non solo falsamente neutrale ma anche restrittiva ed asfittica dell'essere cittadini degli Stati Uniti. Per certi aspetti, tale asfissia morale e politica viene indotta dai processi secondo cui i componenti delle minoranze morali interiorizzano una identità che è su misura per pochi, ma è 'fuori taglia'³, in diversi gradi e forme, per loro. Tale meccanismo di adeguamento emulativo esemplifica fra l'altro una delle patologie sociali su cui maggiormente si sono accaniti i critici di parte comunitarista del *melting pot*.

La nozione proviene dalla riflessione di genere ma è stata giustamente estesa alla condizione delle minoranze morali e, attraverso la nozione di distorsione eteroindotta, è richiamata anche da Taylor: come già è accaduto per le donne, esistono e so-

³ La nozione di diritti 'fuori taglia' è un contributo importante della riflessione di genere sulle discriminazioni e sulla cittadinanza, in particolare sui processi di assimilazione, socialmente indotta nei soggetti subalterni dai sistemi di relazioni in cui essi sono inseriti in forma non paritetica; tali processi hanno ad oggetto figure identitarie (requisiti qualitativi recanti il segno positivo) costruite su misura da altri e per altri, capaci così di deprimere e svilire indirettamente l'identità specifica di chi si sottopone per necessità sociale a tale processo di adattamento mimetico. Sotto questo profilo, esistono analogie rispetto agli stranieri immigrati con quanto gli studi di genere hanno messo in luce rispetto alle donne; le istituzioni, le forme giuridiche, le prassi di regolamentazione e di attribuzione di costi e di benefici dominanti nella comunità ospitante gli stranieri immigrati, e la stessa configurazione dei diritti ad essi attribuiti, sono stati pensati da qualcun altro e per qualcun altro. Nello specifico, definire 'fuori taglia' i diritti significa ritenere che i contenuti di essi siano stati formulati in una lingua straniera, espressione di una cultura estranea, nonché di pratiche quotidiane che richiedono competenze non meramente linguistiche, e pertanto talvolta oscure, ambigue e impenetrabili per 'i non iniziati/e'. L'incompetenza comunicativa e pragmatica che si riscontra nelle interazioni concrete con i 'nuovi arrivati' non va che a confermare la convinzione circa l'inadeguatezza e la difformità rispetto al modello 'sano' di interscambio che gli osservatori hanno in mente, e da cui i soggetti stigmatizzati inevitabilmente si discostano. È su queste difficoltà, già elaborate da chi si occupa delle diverse modalità di asimmetria strutturale fra gruppi, che si costruisce in letteratura la definizione di semicittadini (*denizens*). Si veda il lavoro di G. ZINCONE, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994; B. HENRY, "Constitution, European Identity, Language of Rights", cit., spec. pp. 48-51.

no propagati in ogni gruppo/società modelli identificativi fatti di qualità socialmente apprezzate, modelli pensati da altri e per altri, ma fissati come obiettivo universale e generalizzato di emancipazione; sono esattamente tali costrutti dell'identità ciò che i componenti dei gruppi svantaggiati sono chiamati ad emulare *via* interiorizzazione, essendo l'adeguamento mimetico (non la parafrasi o il travestimento!) la condizione per emergere nella competizione sociale avente ad oggetto le risorse sociali, economiche, politiche. I *communitarians* hanno trovato conferma degli effetti deleteri di tali forme di disconoscimento nelle condizioni di marginalità cronica in cui vivevano e tuttora vivono le minoranze morali, i gruppi più inadatti/aversi alla mimesi e pertanto gravemente svantaggiati: fra questi vi sono i sostenitori del modello di integrazione contrapposto, che riconosce e valorizza le differenze culturali nella sfera pubblica. Indipendentemente da eventuali bilanci sulla effettiva riuscita di *politics* ispirate a questo diverso orientamento di pensiero, senza dubbio l'adozione di esso ha comportato un rivolgimento radicale del punto di vista.

«Il non volere più nascondere con vergogna – in nome dell'essere tutti americani – ciò che ci fa esser *chi siamo*, ma esserne orgogliosi ed esigere il riconoscimento pubblico di tale valore»: in questo proponimento potrebbe racchiudersi il motto del modello multiculturale di integrazione. Ciò detto, il disvelamento dell'origine contestuale di tale cornice di interessi e di rilevanze non comporta affatto uno svilimento dei presupposti da cui il modello 'multiculturale' nasce, né tantomeno la messa in forse della legittima capacità di attrazione che esso ha esercitato nei confronti delle più diverse opinioni pubbliche, non soltanto dei paesi occidentali. Al contrario, la presa d'atto di una contingenza non effimera, ma storicamente convalidatasi in permanenze di relativa durata e stabilità⁴ induce ad ancorare una siffatta visione della coesistenza fra identità alla ricostruzione ermeneutica delle origini da cui è essa promanata, e delle fasi che ha attraversato. Anche in tale concezione – *Politics of*

⁴ G. Vattimo sostiene una analoga posizione contestualistica, anti-relativistica nella sostanza e nel contempo postmoderna.

Identities, politica del riconoscimento – il nucleo teorico e pratico è il medesimo di ogni politica di bilanciamento fra lealtà e appartenenze che sia pensabile nell'orizzonte concettuale della (tarda) modernità occidentale. Il «chi siamo?» è la versione sovraindividuale del «chi sono?»: l'identità moderna. Riconoscendo come imprescindibile tale categoria, Taylor si è diffuso su ciò che potremmo chiamare il percorso dell'identità (*self*), il punto di equilibrio fra lato soggettivo e oggettivo del sistema di rilevanze che ci fa individui in tanto che siamo parte di una dimensione sovraindividuale. Nel far ciò, il filosofo ha dichiaratamente e puntigliosamente adottato la terminologia, e più ancora, l'universo concettuale del pragmatismo americano. Come è noto, in tale concezione, il *self* è sintesi sempre precaria fra dimensione pulsionale (*I*) e dimensione socializzata (*me*) della personalità singola, del profilo biografico di ciascuno/a; mai può configurarsi come entità singola che si profili rispetto alle aggregazioni collettive di cui a vario titolo sia parte.

Per chi si riconosce entro tale orizzonte di pensiero non è neppure concepibile che vi sia un solitario grumo atomistico, disancorato – *disembedded/unencumbered* – rispetto alle forme di socializzazione primaria e secondaria che lo rendono chi/cosa è. Il mero fatto di escludere dal proprio vocabolario e dal proprio orizzonte lessicale la figurazione di un dualismo, o di una contrapposizione fra singolo e società, dovrebbe giustificare la scelta qui adottata di usare 'identità' e '*self*' come sinonimi; nel procedere su questa linea, non si fa che seguire fedelmente l'opzione teorica espressamente dichiarata dal filosofo qui esaminato. Come si vedrà, tuttavia, 'prender in parola' Taylor depotenzierà i rilievi sistematici avanzati da lui stesso contro le origini e i presunti sviluppi involutivi dell'identità moderna (capitoli 3, 4, 5).

Non dimentichiamo infatti che l'identità – quale *centro di imputazione soggettiva di diritti/doveri rispetto alle istituzioni* – è tradizionalmente considerata l'emblema delle qualità individuali socialmente accreditate e caratterizzanti gli ultimi quattro secoli. Tale costrutto e i rispettivi 'precipitati', in termini di attitudini psicologiche e sociali, sono a ragione considerati come antitetici rispetto alle precedenti figurazioni dei caratteri social-

mente dominanti, rispecchianti le condizioni metafisiche, morali, istituzionali e politiche precedenti. Dobbiamo concordare su un punto di svolta dell'argomentazione: che si convenga nell'intendere il multiculturalismo nel senso di metadiscorso sulle ambiguità dell'identità moderna. Accettare questo assunto ci induce a selezionare possibili alternative teorico-politiche al multiculturalismo in base alla loro (relativa) maggior capacità risolutiva rispetto al problema della coesistenza fra identità entro la cornice giuridico-istituzionale delle società democratiche avanzate.

Si dovrebbe ora comprendere in che senso l'intento principale qui perseguito sia di mostrare come la teoria dell'identità di Charles Taylor sia gravata dai limiti definitori della nozione stessa di multiculturalismo. Accanto ad esso, ve ne è un secondo, accessorio: quello di indurre a riflettere i cultori di discipline politologiche accanto ai cittadini e alle cittadine sulla circostanza per cui teoria e progetto siano indebolite non tanto dalla contestualità che li caratterizza, quanto dalla mancata consapevolezza di essa, essendo la prima una condizione comune ai prodotti intellettuali di ogni cultura umana. Da tale inconsapevole cecità deriva l'insensibilità e l'indifferenza rispetto agli aggiustamenti e rettifiche che sono invece necessari a una proposta definitoria scevra da indebite tendenze omologanti, e che sia almeno libera dalle distorsioni autoreferenziali più macroscopiche.

In primis per tale carenza in termini di autoriflessività la concezione originaria di Taylor è difficilmente esportabile al di fuori dell'ambito nordamericano (Stati Uniti e Canada). Non si dimentichi infatti che l'ampio accreditamento ottenuto dalla teoria filosofico-politica di Taylor fin dal momento della sua comparsa è stato in gran parte facilitato e addirittura consolidato da elementi immediatamente suscettibili di ricezione e ritraduzione filosofica in contesti di pensiero affini, sì, ma più sofisticati ed orientati in senso critico: il precipitato filosofico-politico speculare rispetto a tale concezione identitaria è la nozione di 'multiculturalismo' ritrascritta, con tocchi di pragmatismo, in termini di *Politics of Recognition*, ma non senza il contributo dell'ermeneutica e della filosofia tedesca. *In grande misura*, è

stato tale influente connubio il fattore che ne ha facilitato la diffusione oltre l'ambito della versione originaria. Tale 'successo' è stato reso possibile dalle diversi componenti di tale sodalizio: dalla revisione fortemente critica compiuta da Amy Gutmann sulla proposta originaria di Taylor, dall'apporto di analisi semantica offerto da Will Kymlicka, dalle revisioni ancor più sottili provenienti dagli eredi più originali del filone habermasiano, come Axel Honneth. Quest'ultima posizione è tanto più interessante e pertinente perché controbilancia in senso comunicativo e non comunitario la logica del riconoscimento, recipendo in forma più coerente di quanto non faccia Taylor l'impianto pragmatistico della struttura di istituzionalizzazione-socializzazione tramite cui soltanto i singoli si costruiscono il proprio sé⁵.

Non ci resta che procedere oltre in questo lavoro di rimediatazione critica a più voci e a più registri. Dalla *rivisitazione* della linea interpretativa di Taylor si deve passare al suo *superamento*, attuando una integrazione/revisione del lessico identitario proposto dal filosofo, e proponendo l'uso di nozioni complementari (pragmatica della coesistenza fra minoranze e maggioranza), o addirittura sostitutive (tolleranza, interculturalità) rispetto al concetto chiave di multiculturalismo.

Iniziamo dalla specifica ricostruzione a ritroso delle radici del rapporto fra individuo e cultura di appartenenza; ossia, dalle forme di costruzione del punto di equilibrio fra entrambe: tale punto di equilibrio, come già annunciato, è l'identità come *self*. Il capitolo che segue si rivolge alla disamina dei passati e presenti riflessi dell'identità rispetto alle questioni di una coesistenza non illiberale nelle società dell'emisfero occidentale del globo.

⁵ Tuttavia, A. Honneth ha contribuito a legittimare molte opacità della soluzione offerta da Taylor, come per accenni vedremo in seguito (capitoli 3 e 5). Per l'influenza, riconosciuta dallo stesso Honneth, che è stata esercitata sul dibattito nordamericano dalla concezione dell'identità morale come equilibrio asimmetrico fra 'il doppio ordine di desideri' si veda fra gli altri B. HENRY, *Uno dei possibili modi di stare al gioco. Una nota su 'una concezione non individualistica di autonomia individuale'*, in «Il Politico», LVIII (1-2), 1993, pp. 245-265.

2.2. Modelli contrapposti di identità e concrezioni sociali

Il fatto di dar luogo a ‘precipitati’ e a oggettivazioni sociali, con valore prescrittivo per determinate società e in determinati periodi, è qualcosa di inevitabile per ogni figurazione relativa alla posizione di un punto o grumo di sensibilità emergente, situato nella corporeità e del pari autoriflessivo, eccentrico rispetto al corpo e rispetto all’ambiente circostante: egoità, ego, sé, ipseità sono alcune delle denominazioni assunte da tali figurazioni nella storia del pensiero occidentale. A tale destino infatti non sono sfuggite le nozioni, tanto logica e filosofica, quanto, a maggior ragione, socialpsicologica dell’identità propriamente moderna.

Come si può leggere ampiamente altrove⁶, la modernità occidentale ha prodotto due tradizioni di pensiero ben differenti rispetto al ‘proprio’ modo di concepire il punto di sensibilità autoriflessiva che definiamo istanza soggettiva umana. Pur con tutte le sfumature semantiche che possiamo concedere per individuare i passaggi esistenti fra i due filoni, e su cui si parlerà nei dettagli più avanti, sicuramente parlare di egoità richiama una nozione essenzialistica, nucleica, solipsistica di soggetto. A differenza della nozione dinamica e relazionale, questa ha informato con influenze innegabili e durevoli la tradizione filosofica europea, già a partire dal medioevo e fino allo Heidegger di *Sein und Zeit*; nonostante gli ascendenti, si può dire che tale immagine abbia ottenuto per la prima volta nel linguaggio filosofico-politico di Hobbes la più consapevole ed influente trasposizione in categorie di uso contemporaneo, come ad esempio la figura del cosiddetto *unencumbered self*⁷ a cui viene rivolta ampia attenzione a fini critici dallo stesso Taylor.

Elemento degno di nota è che egli parli consapevolmente di ‘sé’ in quanto *self*, cosa che implica l’adesione alla visione interattiva, socialmente costruita di tale istanza soggettiva; visione tipica, questa, del pragmatismo nordamericano. A questa specifica concezione ci rivolgiamo ora per dare i parametri del con-

⁶ B. HENRY, *Mito e Identità*, cit., capitolo 1.

⁷ M. SANDEL, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», XII (1), 1984, pp. 81-96.

fronto con Taylor, dato che egli afferma in più luoghi di riconoscersi in tale tradizione filosofica, non senza incorrere tuttavia in contraddizioni. Tali premesse non consentirebbero infatti di attribuire al *self* le caratteristiche proprie alla sola nozione nucleica di egoità.

Una breve sintesi delle caratteristiche del *self* può essere illuminante, prima di tornare al terreno comune ai due filoni concettuali che hanno elaborato la nozione di identità moderna. Nel linguaggio filosofico-politico che si è appropriato dei contributi delle scienze sociali di impianto interpretativo, a loro volta debitrice della tradizione dell'interazionismo e del pragmatismo, l'identità intesa come *self* è da declinare come segue. L'identità è il «chi sono?» inscindibile dal «chi sono i miei, le mie sodali?». Il concetto va inteso come l'insieme di caratteri (qualitativi, modali, funzionali) con i quali rispondiamo in forma cangiante alle seguenti domande: «chi/cosa/come sono io, chi/cosa/come voglio diventare, chi, cosa, come siamo noi, cosa vogliamo diventare?». Tali domande si profilano diversamente a seconda delle situazioni, dei contesti, dei vincoli: l'identità è pertanto equilibrio instabile fra le risposte alle domande sempre diversificate riguardanti le collocazioni, o posizioni di ciascuno/a in determinati luoghi, in determinati tempi: «Di dove sei? Quanti anni hai? Che lavoro fai? Che titolo di studio hai? Chi sei e cosa sei? Cosa vuoi? Da che parte stai?»

Self indica una costruzione a più livelli e a più tempi con forti effetti sulle nostre vite, è il luogo aperto alle differenze multiple, luogo *in primis* simbolico e dinamico di compensazione delle affermazioni e dei riconoscimenti/disconoscimenti di cui ciascuna/o è intessuto. Indica la dimensione in cui il nesso interno/esterno, corporeità/riflessività, armonia/dissonanza, soddisfazione/frustrazione giocano insieme. L'identità è una sintesi calata in un percorso temporale, instabile; la costruiamo guardando retrospettivamente, a partire dal nostro corpo situato, alle tappe del cammino percorso fino a quel momento, e dando loro un senso. Il *self* non è di carne in ossa, ma senza 'carne e ossa di qualcuno' non ci sarebbe.

Su questo aspetto, del nesso ineliminabile fra materialità e riflessività, va spesa qualche parola in più, perché ha costituito

la scaturigine e l'eredità comune alle due tradizioni di pensiero di cui la più complessa nozione di identità moderna è intessuta.

'Identità' è l'esito degli atti di osservazione su di sé dell'osservatore umano, eccentrico rispetto al mondo e, quando riflette, anche rispetto al proprio corpo. Chi ha l'identità, perché se l'è costruita, assegna al mondo esterno la propria apparenza, il corpo, che è per lui oggetto⁸. L'identità non è riducibile a corporeità, perché è in gran parte un costrutto riflessivo, ma senza una corporeità situata non vi sarebbe identità di nessuno/a. Si noti che da questo punto di vista – il rapporto di eccentricità dell'istanza direttiva rispetto al substrato fisico-materiale – non vi sono differenze sostanziali fra le due tradizioni di pensiero, essenzialistica, l'una, pragmatistica, l'altra. Inoltre, costruzione o nucleo che sia, nella nozione predomina un aspetto di completezza, l'idea di un pur precario equilibrio osmotico fra opposizioni interne, che si profila come (relativamente) durevole e coeso rispetto al 'non-identico', a tutto ciò che non rientra nel perimetro identitario. Sia esso orizzonte di differenziazione, di frammentarietà diffusa, o di negazione diametrica, il non-identico è strutturalmente da vedersi collocato sul versante dell'esteriorità: l'identità è come tale fonte di riverberi sociali di portata amplissima per l'Occidente.

Come Taylor ha efficacemente scritto, le luci e le ombre proiettate dal concetto di identità, così come si è formato nel pensiero occidentale nel suo complesso, si riversano con potenti effetti trasformativi non soltanto sul nostro pensiero filosofico, ma anche sulle forme implicite di selezione delle percezioni, sulle opzioni di valore, sulle regole abitudinarie di comportamento che ci guidano⁹. In tale ambito le critiche si fanno sensa-

⁸ J. JERVIS, *Presenza e identità. L'io e la sua centralità tra conoscenza scientifica, riflessione filosofica e psicologia*, Garzanti, Milano 1992. Come già indicato altrove, la precedente sintesi definitoria rispetto alla nozione di identità è debitrice non soltanto del pragmatismo, ma anche dell'interazionismo simbolico, nonché della filosofia delle forme simboliche. I riferimenti sono a John Herbert Mead, Alfred Schutz, Ernst Cassirer, Susan Langer, Thomas Luckmann, Jerome Bruner.

⁹ CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, pp. IX-X [*Radici dell'io*].

te e produttive. Le revisioni anche radicali acquistano perciò un senso, qualora ci poniamo nella prospettiva delle cristallizzazioni culturali dell'identità moderna, cioè dei modi in cui, storicamente, la categoria in tutte le sue accezioni è stata descritta e tradotta in pratiche sociali e politiche di peso determinante per la fisionomia delle nostre forme di vita associata. Tali cristallizzazioni, e i loro effetti di lunga durata, sono da concepire come terreno in parte comune sia alla versione essenzialistica che a quella pragmatistica. Fra distinzioni e affinità occorre mantenere il dovuto equilibrio.

Si può concedere infatti che l'identità moderna non sia stata impiegata unicamente a livello cognitivo e tecnico-manipolativo, in modo da operare sulla natura esterna, ma che sia divenuta anche un modello di comportamento personale e sociale; precisamente tale modello risulta essersi fortemente indebolito rispetto all'ampio periodo storico (dall'illuminismo ai nostri giorni) in cui, senza incontrare grandi resistenze, ha plasmato costumi e ideali normativi. Tutto questo è avvenuto ancor prima che la psicologia moderna e contemporanea fosse una disciplina scientificamente accreditata, e capace di imporre univocità e chiarezza alla nomenclatura. Quindi pare legittimo usare 'identità e 'sé' (ipseità, *Selbstheit*) ancora come sinonimi, se ci rivolgiamo alla storia delle forme di oggettivazione sociale, pedagogica, culturale dell'identità moderna almeno nell'ambito del filone continentale della filosofia. Unicamente per tali aspetti, volti alla costruzione di un modello di soggettività 'sana', potremmo dire che esista continuità rispetto alla tradizione pragmatistica.

Volgendo lo sguardo all'indietro, la configurazione settecentesca del sé fu in larga misura protesa verso il risparmio e l'investimento oculato delle risorse psichiche e fisiche. Nei progetti pedagogici dell'illuminismo maturo l'identità fu chiamata a disciplinare istinti e inclinazioni in modo da conferire stabilità, coerenza, equilibrio alla psiche e al carattere individuali. L'ideale racchiuso nella stessa figurazione rousseauiana del *sen-*

La costruzione dell'identità moderna, trad. it di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 9-10].

timent de l'existence rinvia alla condizione di pace e quiete, non perturbata da passioni e da impressioni sensuali e terrene, in cui l'anima si viene a trovare qualora si ponga in contatto con l'intima essenza di sé¹⁰. Il modello di normalità derivantene escluse, in quanto fenomeno patologico, ogni scompenso ed eccesso che facesse deviare il soggetto dalla realizzazione dei propri scopi, nonché dall'ideale di un equilibrio interiore fondato sul composto ma fermo controllo delle passioni. Schlegel notò che è il principio economico a guidare l'illuminismo¹¹; l'orientamento che in esso privilegia i criteri di utilizzabilità ed applicabilità non determina soltanto la ricerca della verità, ma anche la tensione morale verso il bene. Ciò comporta un'ulteriore conseguenza: distinguere fra le virtù secondo il grado della loro predisposizione all'applicazione pratica, al disbrigo degli affari e al rispetto delle convenzioni. Le teorie settecentesche che possono dirsi apologetiche nei confronti delle passioni *tout court* (F. Hutcheson, D. Butler, J. Mandeville) non hanno trovato del resto una grande rispondenza nel quadro del pensiero illuministico ortodosso.

Il segno assiologico pare invertirsi soltanto in Rousseau, nel momento in cui nel pensiero del filosofo si configura il linguaggio dell'autenticità, quello che esprime e articola i modi in cui si possa rimaner fedeli a se stessi. Emozioni, sensazioni, affetti, sentimenti, divengono le forme in cui l'identità (personale) si manifesta e richiede oggettivazione *pubblica*, costruendo il nuovo vocabolario in cui il sé si rende intelligibile, e ottiene un (pur sofferto e controverso) riconoscimento sociale.

L'eccentricità della posizione di Rousseau va peraltro fortemente temperata da quanto sopra detto rispetto al modello di equilibrio interiore adottato anche dal filosofo; tale considerazione confermerebbe indirettamente che la visione del sé più

¹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Les Réveries du promeneur solitaire*, «Cinquième Promenade» [1782], in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I, pp. 1035-1052 [J.-J. ROUSSEAU *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, in *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 1997].

¹¹ A.W. SCHLEGEL, *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur* [1802-03], in ID., *Kritische Schriften und Briefe*, hrsg. v. E. Lohner, Kohlhammer, Stuttgart 1964, Bd. 3, pp. 22-85, spec. pp. 63-64.

accreditata nel periodo in questione fosse quella rivolta all'ottimizzazione dei talenti individuali, sempre nel rispetto delle norme di civiltà e buona creanza. L'amministrazione delle risorse fisiche e psichiche ai fini della loro preservazione non sarebbe stato dunque possibile senza tecniche generalizzate di produzione, di comunicazione, di regolazione e controllo sociale¹².

Sono peraltro note le critiche di vario segno e provenienza che hanno coinvolto le forme di disciplinamento e depauperamento emozionale e morale del sé, traducibili in modalità funzionali al controllo sociale, attraverso cui gli individui della civiltà europea, e occidentale, sono stati indotti a riconoscersi come componenti di una società e di uno Stato, di compagini ordinate ed amministrate da ceti di burocrati professionisti secondo gli imperativi – onnipervasivi rispetto a ogni altra dimensione di senso – della razionalità strumentale.

Ammettiamo che i 'precipitati' normativi dell'identità moderna siano le pratiche apprese e condivise socialmente in cui si solidifica, per dirlo con Foucault, l'interdipendenza fra tecnologie del dominio sugli altri e tecnologie del dominio sulla propria interiorità. Il fatto che tali concrezioni siano indistintamente fatte derivare dal modello di strutturazione dell'identità di matrice illuministica è un punto centrale, giacché su tale assunto si è appuntato il pensiero critico di un certo comunitarismo,

¹² Michel Foucault pone accanto alle precedenti tecniche anche le tecnologie del sé. Queste hanno subito trasformazioni in senso dichiaratamente biopolitico a partire dal XVIII secolo, momento in cui la cura degli individui diventa dovere dello Stato. Ciò ha generato l'interdipendenza fra tecnologie del dominio sugli altri (ossia del controllo sociale) e tecnologie del dominio sulla propria interiorità. Quanto più si sono affermate le discipline e procedure, individuali e collettive, che incorporano questi due tipi di tecnologie, tanto più stabilmente si è impiantato entro i sistemi politici, senza escludere le democrazie liberali, il potere che più influenza gli individui, giacché tocca i loro corpi, si insinua nelle loro azioni, nei loro atteggiamenti, nei loro discorsi, nei loro processi di apprendimento. Si veda M. FOUCAULT, "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'", in S.M. MCMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, pp. 246-254 ["Omnes et singulatim. Verso una critica della 'ragion politica'", in O. MARZOCCA (a cura di), *Biopolitica e liberalismo* Medusa, Milano 2001, pp. 107-146.

di cui Taylor è sicuramente l'esempio più insigne ed influente all'interno di uno schieramento molto più vasto e variegato. Un problema non trascurabile tuttavia si profila: in un siffatto orizzonte linguistico l'identità viene indistintamente definita *self* o egoità, senza che venga posta attenzione a ciò che distingue, nonostante alcuni aspetti similmente strutturanti le forme del vivere sociale, i due modelli del sé, interattivo-costruttivistico, il primo, nucleico-essenzialistico, il secondo.

Rubbettino

3.

Crisi dell'identità: quid novi?

Esiste un coro a più voci, composto da vari filoni di pensiero (gli studi femministi sulla identità multipla, il poststrutturalismo, il relativismo post-moderno¹) che si accorda su un monotono: oggi più che mai assistiamo alla proliferazione delle appartenenze a cui ciascuna/o di noi è, in varie forme e modalità, obbligata/o, e a cui deve far fronte *con difficoltà crescenti*. A ben vedere, ciò di cui parla è la crisi del cosiddetto 'io medio sociale', la figurazione, relativamente stabile per periodi determinati, del punto di raccordo fra l'elemento individuale e l'elemento sociale di cui ogni soggetto empirico è costituito; in tale figurazione sono stati trasfusi elementi contenutistici e selettivi molto precisi e dirimenti rispetto a ciò che è chiamata normalità sociale.

Ricordiamo che il *self* è struttura procedurale, sintesi selettiva, da intendersi nel significato di prestazione formale aperta negli esiti e non irrigidita in valori, tradizioni, principi etici contenutisticamente determinati. Eppure, l'io medio sociale tipico per le nostre compagini collettive, ed in cui inevitabilmente ma diffusamente si fa confluire il *self*, è considerato qualcosa di

¹ Come esempi, si vedano: R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; ID., *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002; H. KEUPP, "Auf der Suche nach der verlorenen Identität", in ID., *Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation*, Asanger, Heidelberg 1988, pp. 131-151; W. WELSCH, *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart 1990.

molto più fragile e discutibile di quanto non fosse vent'anni fa. Si parla oggi fra l'altro di *saturated self*, lo si mette in connessione con le trasformazioni di ordine globale, e riguardanti *in primis* i codici simbolici della comunicazione, che veicolano incertezza accanto e mediante le informazioni stesse. La saturazione dell'io medio sociale si vede compiersi ad opera di tecnologie legate alla comunicazione di immagini e stili di vita, provenienti da altrove, ossia da culture, da generi, da professioni, da strati sociali diversi dai propri. I mezzi tecnici, dai più antichi ai più recenti – macchina fotografica, telefono, radio, televisione, fax, cinepresa, videoregistratore, computer, WorldWideWeb, Ict – si trasformano incessantemente cumulando i loro effetti e moltiplicando tanto le potenzialità espressive, quanto gli obblighi e le aspettative a cui l'io deve far fronte. Il singolo intreccia sempre nuovi contatti e relazioni; nel contempo è costretto a giustificarsi, davanti a se stesso e ai numerosissimi 'altri significativi', per dover soddisfare sempre nuove pretese insorgenti dall'ampliamento delle proprie capacità ricettive rispetto al mondo. Questo sovraccarico di incombenze e responsabilità produce in ciascuno incertezza sulle priorità da dare ai vari adempimenti. 'L'ordine del giorno' va continuamente contrattato con se stessi e con gli altri. Nei casi più gravi il singolo smarrisce la capacità di darsi forme coerenti di autointerpretazione, e vede sfilacciarsi il proprio progetto di vita.

Se tale diagnosi corrispondesse a verità, l'identità come *self* parrebbe incapace di fronteggiare le sfide della differenza e della complessità. Per alcuni tale condizione non sarebbe deprecabile; la frammentazione dell'io sociale è salutata anzi come un evento liberatorio. Vi sono autori postmoderni che, sulla scia di F. Lyotard, pongono l'accento sulla possibilità di affinare la sensibilità per le differenze, e di imparare a tollerare l'incommensurabile, ciò che è irriducibile ai nostri consueti ideali di verità e di comportamento razionale; anche questi costrutti appaiono del resto altrettanto poco universali quanto lo sono i prodotti di ogni altra cultura. L'arte romantica dell'ironia verso se stessi e il proprio mondo parrebbe affine alla migliore delle virtù postmoderne, la decostruzione irriverente. Tuttavia, qualora essa si ritraducesse in un relativismo culturale autoreferenziale nella

propria icastica autodistruttività, si ridurrebbero drasticamente anche gli spazi concettuali e politici per una rimodulazione ancora 'fruibile' della sfera individuale e collettiva dell'identità moderna.

Non dimentichiamo che i forti limiti del linguaggio emancipativo della modernità discendono in gran parte dai debiti che esso ha verso la prospettiva atomistica relativa alla concezione del soggetto quale individuo nucleico, libero e autonomo, privo di relazioni, di legami e di dipendenze. Tale visione, come tale, riprodotta nell'espressione dell'*unencumbered self* di Michael Sandel, viene attribuita in forma tipica alla tradizione liberale classica, e criticata per tale aspetto sia all'interno dei *gender studies* che della riflessione dei *communitarians*. A questo punto si può azzardare un'ipotesi; l'idea solipsistica di soggetto è tipica della tradizione filosofica continentale e ha permeato i modelli di soggettività come i precipitati sociali e politici che ne derivano, con conseguenze sulla vita dei singoli e delle istituzioni. Ma se ciò di cui viene decretata la crisi è il modello concettualmente e storicamente ad esso alternativo, il *self* di origine pragmatica, che è inconcepibile se configurato nei termini di un dualismo fra singolo e società, sorgono dubbi sulla fondatezza dell'asserzione, e della diagnosi corrispondente. Vi è consapevolezza della differenza, o si tratta più semplicemente della creazione capziosa e tendenziosa di un avversario di comodo, più facile da abbattere? Se questo fosse il caso, decretare e praticare sbrigativamente un congedo senza ritorno né rimpianti dal *self* non sarebbe una soluzione così facilmente accettabile, bensì sicuramente più complicata. Inoltre, ammettendo che si possa decidere pro o contro il *self* di pragmatica memoria, possiamo dire che a favore della liquidazione di esso si pronunci anche Taylor? Se sì, dovremmo valutare se con buoni o cattivi argomenti, e con quali implicazioni.

La riflessione del filosofo è sicuramente meditata e attenta rispetto al tema dell'ancoraggio delle forme di costruzione del *self* alla buona o cattiva salute in cui versa la 'vita etica' (e non solo le strutture formali di socializzazione !), vale a dire gli stili di vita, di giudizio e di pensiero, le prassi contestuali e comunitarie di riferimento essenziali ad una società politica ben ordi-

nata, aliena da patologie sociali autodistruttive. Su di un aspetto fondamentale, al di là di ulteriori consonanze, più discutibili, Taylor è in sintonia con l'autore della *Filosofia del Diritto*. Taylor sembra accettare, tramite la nozione hegeliana di spirito oggettivo, il punto di vista secondo cui la realtà sociale è permeata da principi razionali, in altri termini da una struttura costitutiva e internamente regolativa, discostarsi dalla quale implica conseguenze rilevanti sulla tenuta del nostro equilibrio interiore, morale e cognitivo, nonché sul buon svolgimento delle nostre incombenze sociali. Addirittura, scontrarsi con quei fondamenti razionali, con i quali le nostre pratiche sociali sono, quali precipitati etici, da sempre intrecciate, provoca alla realtà sociale nel suo complesso danni e lacerazioni². Come Honneth suggerisce a proposito di Hegel, anche per Taylor ciò che distingue la sua impostazione da quella di autori vicini a Kant e al kantismo è una radicata convinzione, di rango sistematico: prima delle argomentazioni morali o apologetiche attinenti la conformità delle scelte individuali a principi soggettivamente eletti, ciò che viene in ordine di importanza, negli studi sulle prassi collettive, è la comprensione ed esplicitazione della realtà sociale come incorporazione di ragioni extrasoggettive e strutturali³. Il rilievo principale conferito agli argomenti di ontologia sociale si situa su questa linea di pensiero. Per tal motivo, è divenuto imprescindibile un breve esame dell'opera sull'identità di Taylor, il filosofo che più di ogni altro contemporaneo ha inteso tale nozione quale via d'accesso ad una autocomprensione non distorta, e funzionale all'adeguato compimento delle nostre concrete *prassi politiche e sociali*.

² A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 [trad. it. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, ManifestoLibri, Roma 2003, p. 43].

³ *Ivi*, pp. 73-76.

4.

Percorsi dell'identità: conseguenze sul dibattito filosofico-politico

La disamina delle *forme di costruzione dell'identità* è un'occasione preziosa per rivedere con sguardo più distaccato alcune questioni considerate centrali per la filosofia morale e politica negli ultimi decenni; lo sguardo del pari si fa più vivace e 'irriverente' perché motivato da nuove esigenze concettuali emerse in diversi contesti culturali rispetto a quello di origine. Pur non essendo assolutamente riducibili al dibattito degli anni novanta fra *Liberals* e *Communitarians*, queste problematiche sono state tuttavia rese accessibili ad un più ampio spettro di studiosi da tale discussione, e tuttora ne recano il segno, non peraltro indelebile né fatale. In aggiunta a ciò, se può darsi che negli ultimi anni le differenze fra gli schieramenti si siano attenuate al livello delle opzioni programmatiche e direttamente politiche, le divaricazioni più profonde sono rimaste inalterate, collocandosi esse al livello delle spiegazioni circa le ragioni ultime del vivere associato, ossia «at the level of ontology rather than advocacy»¹. Di tale rango ontologico è del resto impossibile la neutralizzazione; tantomeno ne è pensabile l'espulsione dal novero delle dimensioni teoriche rilevanti per l'identità, ogniqualvolta si misuri l'impatto esercitato da tale categoria, e dallo sfondo semantico che le corrisponde, sulle forme del vivere collettivo della modernità. Rispetto a tale assunto va sicuramente espressa una

¹ Analogamente, R. BELLAMY, *Rethinking Liberalism*, Pinter, London-New York 2000, *Introduction*.

valutazione positiva, che coinvolge l'impostazione, ma non sempre i contenuti, dell'impresa ricostruttiva di Taylor².

L'identità è difatti una delle tematiche a cui Charles Taylor attribuisce a buon diritto rango ontologico. Le questioni ontologiche riguardano i fattori a cui ciascuno si appella per rendere conto della vita sociale, ossia i termini ultimi a cui ci si arresta nell'ordine della spiegazione³. Per converso, le questioni programmatiche-apologetiche (*advocacy issues*) riguardano la posizione morale o la proposta politica che si sostiene. Le due classi di questioni (o di opzioni) non si identificano né si implicano *necessariamente in una medesima argomentazione*, nel senso che è lecito, senza tema di cadere in contraddizione, sostenere una tesi di carattere ontologico negando in par tempo di sostenere la medesima tesi ad un livello programmatico-apologetico. Tuttavia non sono mai del tutto indipendenti, in quanto «la posizione che si assume a livello ontologico può far parte del retroterra essenziale alla visione morale o politica che si caldeggia»⁴. Precisamente la versione atomistica dell'auto-identificazione è per Taylor un argomento chiave del *Liberalism*, in quanto si colloca fra quelli da lui definiti ontologici, e si contrappone all'argomento ontologico sostenuto dai *Communitarians*, i quali tengono per vera una versione olistica del processo di costruzione dell'identità soggettiva (*self*)⁵.

Una constatazione interessante è che sempre secondo Taylor le più profonde divergenze fra *Liberals* e *Communitarians*

² Su questo punto, si veda l'analisi dettagliata presentata nel paragrafo 2.3. della prima parte del volume.

³ CH. TAYLOR, "Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate" (1989), in N.L. ROSENBLUM (ed), *Liberalism and the moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, pp. 159-182, spec. p. 159 ["Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000², pp. 137-168, spec. 137]. Per le ulteriori edizioni del testo inglese si veda il capitolo 1., nota 9, della prima parte del volume.

⁴ CH. TAYLOR, "Cross-Purposes", cit., p. 160 [138].

⁵ Da notare: il termine che Taylor fa corrispondere sul piano politico alla nozione ontologica di *atomismo* è *individualismo*, mentre sul piano ontologico *olismo* fa da *péndant* a *collettivismo* sul piano politico. Nelle pagine che seguono saranno accentuati e criticati gli aspetti peculiarmente organicistici della visione di collettivismo che Taylor sostiene.

riguardino le questioni ontologiche, e non quelle programmatiche. L'orientamento a livello ontologico è di importanza decisiva. La possibilità di realizzare combinazioni fra argomenti ontologici di uno schieramento e argomenti programmatici dello schieramento avverso è piuttosto ristretta. Taylor afferma che la distinzione-indipendenza fra i due livelli non può venir spinta fino al punto da rendere compatibili una opzione ontologica con una opzione programmatica, che si trovi sull'ala estrema del raggruppamento avversario. Ad esempio, Taylor nega strenuamente che la posizione olistica di Michael Sandel sull'identità, sostenuta nel volume *Liberalism and the Limits of Justice*⁶ sia di carattere programmatico-apologetico, e ne ribadisce invece il carattere ontologico: Sandel si sarebbe limitato a mostrare che, al livello della spiegazione dei termini ultimi del vivere associato, i due differenti modelli di ordine sociale – atomistico e olistico – sono in relazione strettissima, l'uno, con una nozione decontestualizzata (*unencumbered*) di identità soggettiva, l'altra con una nozione contestualizzata della medesima. Detto questo, la conseguenza principale per Taylor è pur sempre che riflessioni siffatte potrebbero venire usate *sempre a livello ontologico* in due modi principali. In un caso, per sostenere che «data l'impossibilità di una costituzione radicalmente solipsistica dell'identità, anche il modello radicalmente atomistico di società è una chimera». Nell'altro, per mostrare come «una società altamente collettivizzata (*highly collectivist society*) possa difficilmente combinarsi con una identità decontestualizzata»⁷. Il filosofo non nasconde pertanto il fatto che le tesi ontologiche siano tutt'altro che innocenti o inefficaci dal punto di vista politico; se vere (o se giudicate tali) possono svelare la oggettiva insostenibilità o la interna contraddizione dell'ordine sociale preferito dall'avversario, *implicandone con ciò la confutazione teorica*⁸.

⁶ M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982 [*Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994]. Notoriamente è un volume scritto in replica alla 'teoria della giustizia' di John Rawls.

⁷ CH. TAYLOR, "Cross-Purposes", cit., p. 160 [138].

⁸ *Ivi*, p. 161 [139].

Adottando un punto di vista esterno rispetto a quello di Taylor, non è difficile convenire che ciò sia molto di più di quanto Weber dice a proposito della critica tecnica o della critica dialettica, a cui la scienza sociale può sottoporre i valori. Possiamo quindi interpretare Taylor, svolgendo fino alle estreme conseguenze le sue premesse: in casi dubbi, *ciò che sposta l'equilibrio verso l'uno o l'altro degli schieramenti politici è l'opzione ontologica* che sta alla base della posizione politica rispettiva. Fra le questioni ontologiche fondamentali, e dunque irrinunciabili perché dirimenti, sta per Taylor l'opzione olistica⁹ di contro all'opzione atomistica. La prima implica che le istituzioni debbano perseguire in via preferenziale una politica orientata non più a soggetti sociali individuali ma a soggetti collettivi. Da ciò discende che: mentre per Taylor la neutralità liberale è «cieca» di fronte alle differenze esistenti fra individui empirici e tantomeno si cura delle comunità di afferenza, per contrasto la particolare forma di eguale rispetto invocata dal filosofo canadese si prefigge di salvaguardare e perpetuare *nella loro specificità e consistenza tutti i gruppi etnici o linguistici* (o altro ancora), che siano giudicati meritevoli di tutela, indipendentemente dalle opinioni o preferenze dei membri di tali gruppi¹⁰.

⁹ «Il grande dibattito in quest'area, che ha imperversato per più di tre secoli, divide atomisti e olisti [...]. I primi vengono spesso chiamati individualisti metodologici. Essi ritengono che a) nell'ambito della spiegazione si può e si deve rendere conto delle azioni, delle strutture e delle condizioni sociali in termini di proprietà degli individui partecipanti; e b) nell'ambito della deliberazione si può e si deve rendere conto dei beni sociali in termini di insiemi di beni individuali» (*ivi*, p. 159 [137-138]).

¹⁰ Ci potremmo domandare: una forma indiscriminata di imparzialità nei confronti di qualsivoglia cultura non fa torto di nuovo, e per un altro verso, alla politica della differenza? Taylor non dà alla domanda una risposta definitiva, ma propende per il no: tutte le comunità culturali meritano eguale tutela, in quanto si deve conceder loro in forma preventiva la presunzione di avere eguale valore, perché capaci di dire qualcosa di significativo a ogni essere umano. Ulteriore difficoltà si profila tuttavia per una siffatta impostazione: qualora l'esame di validità sia negativo, e si riscontri l'assenza dei requisiti richiesti, la cultura in questione potrà dunque venir disconosciuta senza ritengo? Il problema è affrontato, ma non risolto da CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 66 [94-96; 55-56].

Questo punto merita attenzione, in quanto permette di riformulare la questione (ontologica) dell'olismo avendo immediatamente riguardo ai suoi risvolti di politica attiva: per trattare alla stessa stregua i gruppi finora svantaggiati non vanno considerati come criteri rilevanti lo *standard* economico o culturale della maggioranza dei singoli appartenenti al gruppo, bensì il gruppo in se stesso, come se fosse un'entità avente struttura e dignità proprie. Nel progetto del cosiddetto «liberalismo non procedurale» proposto da Taylor¹¹, l'eguale rispetto, proposto e propugnato quale valore fondamentale dalla precedente tradizione *liberal*, viene sì mantenuto ma trasformato radicalmente, e configurato nei termini di un principio atto a garantire l'universale protezione e la promozione delle differenze particolari. Considerando il fatto che tali differenze meritevoli di tutela non vengono attribuite dal filosofo a identità individuali bensì a identità collettive, diviene chiaro quale significato assuma per Taylor la sopravvivenza a tempo indeterminato di collettività parziali e portatrici di valori condivisi: la *survivance* è un valore in sé e non un mezzo per conseguire fini ulteriori, che sia a disposizione dei singoli. La visione opposta delle cose è invece in sintonia con le posizioni di alcuni fra i *Liberals*, secondo

¹¹ Il liberalismo neutrale, procedurale e garantista, è correttamente visto fondarsi sul principio della uniforme applicazione della legge a tutti i casi analoghi, e, ancor prima, sull'intuizione morale che ha permesso di formulare il rispetto in termini di eguale dignità di tutti gli esseri umani quali titolari di 'diritti individuali'. Si rinvia a CH. TAYLOR, "Cross-Purposes", cit., p. 169 [147]; ID., "The Politics of Recognition", cit., pp. 60-61 [81-83; 43-44]. A questo modello, Taylor contrappone l'ideale di un liberalismo non (soltanto) procedurale, in cui emergano indicazioni di fini collettivi da perseguire. Per Taylor il sistema politico fondato sul principio – anche per lui irrinunciabile – dell'uniforme tutela dei diritti individuali fondamentali, di cui l'*habeas corpus* è il paradigma, sarebbe incapace se lasciato senza correzioni di riconoscere, e quindi di salvaguardare, il nucleo positivo della differenza: quest'ultimo termine allude alla varietà delle molteplici identità culturali a carattere sovraindividuale, che esistono sulla scena mondiale. Ogni essere umano appartiene in forma originaria ad una di esse, in modo da non poterne mai prescindere del tutto: la presa d'atto politica e non neutrale di tale verità è per Taylor una condizione ineludibile, se non si vuole dissipare la ricchezza in termini di beni morali accumulatasi nei secoli nelle varie tradizioni culturali (cfr. *ivi*, p. 63 [86-88; 46-48]).

i quali determinate ‘azioni positive’ condotte dai governi degli Stati democratici a favore delle minoranze siano utili a mantenere in vita la più ampia gamma di opzioni culturali, utili allo sviluppo armonico dei singoli membri delle comunità minoritarie, e dei discendenti di questi.

Per Will Kymlicka, ad esempio, è *il soggetto individuale ad essere portatore e beneficiario dei diritti all'appartenenza culturale*. Lo stesso Taylor, del resto, fa notare come la nozione di ‘cultura minoritaria’ impiegata da Kymlicka corrisponda alle rappresentazioni, ai costumi, agli ideali di un’aggregazione di individui, che si differenzia per certi caratteri dalla maggioranza della popolazione vivente all’interno del medesimo ordinamento statale, e che si trovi nel momento storico attuale in condizioni di discriminazione. Gli esempi usati da Kymlicka sono tratti dalle condizioni di vita delle comunità francofone e indigene del Canada¹². Al contrario del suo interlocutore, Taylor esplicitamente dichiara di non considerare rilevanti il benessere economico o il livello culturale, raggiunto nel presente o raggiungibile nel futuro, dai singoli appartenenti alla comunità discriminata, bensì la comunità stessa, a cui pertanto deve venire istituzionalmente garantita la possibilità di perpetuarsi. Il soggetto titolare dei diritti culturali è per Taylor il ‘soggetto collettivo’, che come tale parrebbe incapace di tollerare, oltre un certo limite, le osmosi e le porosità. Potremmo azzardare, senza forzare lo spirito del testo, che allo stesso modo non le tollerano gli organismi viventi. In questo caso, pur contraddicendo sue stesse ammissioni di diverso tenore¹³, Taylor sembra presupporre

¹² Kymlicka è criticato da Taylor con argomenti di tipo solistico: *ivi*, pp. 40-41, [61-62; 26-27]. Kymlicka è altresì richiamato da Habermas, che contesta con argomenti di matrice individualistica l’olismo sociale di Taylor in quanto inaccettabile forma di ‘tutela ecologica delle specie’. Si veda J. HABERMAS, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism*, cit., pp. 107-148, spec. pp. 128-130 [“Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto”, in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 63-110, spec. pp. 88-90].

¹³ Il filosofo non può infatti ignorare che tutte le società siano più aperte alle migrazioni multinazionali e che sono sempre più numerosi i membri di

alla propria argomentazione – ma senza mostrare consapevolezza di quali siano le mediazioni necessarie – il seguente parallelismo fra identità degli organismi del mondo naturale e identità sovraindividuali. Come i corpi viventi rischiano di perdere la loro identità numerica o individualità¹⁴, ogniqualvolta sia in questione la loro integrità e consistenza fisica entro uno specifico intervallo temporale, così avviene alle identità collettive.

Gli organismi, a partire da una minima complessità cellulare, devono effettivamente apporre filtri e barriere, escogitare meccanismi riequilibranti degli scompensi più gravi fra quelli indotti dall'interscambio con l'ambiente in cui vivono, e da cui per converso provengono costanti minacce alla propria sopravvivenza, nella forma di agenti patogeni o destabilizzanti (Cassirer, Uexküll). Tuttavia, e come si è scritto altrove, il fatto di accettare in via ipotetica la trasposizione, tramite la nozione di individualità, della tematica della soglia di 'tolleranza' delle identità da contesti medico-patologici a contesti storico-sociali non implica la necessità di adottare, come invece fa Taylor, paradigmi olistici per definire le identità sovraindividuali. Queste ultime potrebbero in maniera altrettanto convincente venire interpretate alla luce di una precisa accezione di tolleranza (*Tolerance*), definibile quale criterio di 'confine' fra la dimensione intrapsichica e la dimensione intersoggettiva, senza perdere con ciò il proprio fondamento individualistico e i caratteri di mediatezza e narratività che le contraddistinguono in quanto costrutti sociali¹⁵.

Considerando ancora il confronto con Taylor, se ne potrebbe trarre utilità qualora scaturissero da esso alcune riflessioni di carattere più ampio sui processi collettivi di costruzione delle identità. Sarebbe possibile definire questi ultimi in una forma

esse che vivono una condizione di diaspora e di lontananza, esteriore ed interiore, dalle proprie origini. Si rinvia a CH. TAYLOR, "The Politics of Recognition", cit., p. 66 [90; 51].

¹⁴ Il concetto indica l'inconfondibilità di un ente, il suo esser infungibile rispetto a ogni altro della propria specie.

¹⁵ Per una più approfondita analisi della nozione di tolleranza quale *Tolerance* si rinvia a B. HENRY, *Mito e identità*, cit., spec. pp. 9-11, 191-198, 229-231; ID., *Identities of the West*, cit., pp. 77-79.

internamente coerente seguendo l'uno o l'altro di due modelli alternativi già precedentemente delineati: interattivo, il primo, essenzialistico, il secondo. In un caso, si ha una prassi di interscambio simbolico aperta agli esiti più vari, nell'altro caso – nel quale il Taylor 'politico' in definitiva sembra ricadere¹⁶ – una entità cui vengono attribuiti prevalenti caratteri di sostanzialità e determinatezza. Per correttezza argomentativa non va dimenticato che si tratta qui di modelli di costruzione dell'identità, e non di esempi empirici. Tuttavia, dalla strutturazione dell'oggetto tipizzato derivano i criteri di definizione, e di selezione, degli esempi chiamati a rappresentare tale modello. In questo *spill-over effect* consiste l'insieme dei precipitati sociali della nozione di identità, di cui si è parlato sopra, ciò che definisce la normalità e la distingue prescrittivamente dalla devianza. Non senza ragione è stato suggerito¹⁷ di non trascurare questi aspetti e in particolare di porre in relazione la «natural obligation to belong»¹⁸, altrove invocata da Taylor, con le affermazioni hegeliane sul nesso sostanza-accidenti, il quale, come è noto, innerava la vita etica permeando di sé i comportamenti individuali effettivamente virtuosi¹⁹. Non pare casuale l'interesse mostrato

¹⁶ Questa posizione appare legittima, qualora si ammetta che Taylor possa aderire a concezioni tra loro incompatibili; più volte egli dichiara il proprio debito nei confronti della tradizione pragmatistica, che ispira il modello interattivo, chiaramente irriducibile alle posizioni organicistiche egualmente presenti in Taylor e qui criticate. Si potrebbe sospettare che Taylor entri talora in conflitto con alcune delle sue esplicite affermazioni di principio, che innervano peraltro alcune delle sue opere di filosofia morale. Per una discussione più approfondita si rimanda a B. HENRY, *Multikulturalismus, Gemeinschaft, Identität. Taylors kommunitaristische Kritik am prozeduralen Liberalismus*, in «Handlung Kultur Interpretation», III (5), 1994, pp. 102-120, spec. pp. 115-116.

¹⁷ W. KERSTING, "Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus", in K.O. Apel, M. Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 127-148, spec. p. 147.

¹⁸ CH. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985, p. 202.

¹⁹ Per una interpretazione diversa, non dicotomica, circa il ruolo di Hegel all'interno della prospettiva tayloriana, volta a valorizzare il momento ermeneutico, si veda A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2000, capitolo 1. Sul tema si veda anche ID., "La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura (intorno a Charles Taylor)", in

da Taylor per la nozione hegeliana di ‘spirito oggettivo’, che permane tuttavia accanto ad una sensibilità particolare per i processi comunicativi sottesi ai fenomeni etici. Forse rimane impresa ardua per gli interpreti di Taylor stabilire quale aspetto predomini a livello sistematico. Tuttavia, riguardo ai rapporti intersoggettivi, potremmo individuare alcuni punti fermi della lettura che Taylor dà dell’eticità hegeliana.

Giacché le determinazioni etiche sono per Hegel la libertà capace di farsi concreta, esse costituiscono parimenti la sostanzialità o l’essenza universale degli individui, i quali «vi si rapportano soltanto come un che di accidentale. Che l’individuo sia o non sia, è indifferente all’eticità oggettiva, la quale unicamente è ciò che permane e la potenza dalla quale viene retta la vita degli individui»²⁰. Per Hegel l’*ethos* è infatti quella virtù che, non mostrando nulla se non la «semplice conformità dell’individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene», è chiamata rettitudine²¹. Allorché la sua condotta virtuosa diviene una costanza del carattere, pensa Hegel, un individuo è un uomo retto, e in pari tempo è uno dei lati particolari (il carattere è determinato dalla natura empirica) nei quali l’*ethos* si dà concretezza; se la consuetudine dell’*ethos* appare quale una seconda natura²², il costume è come l’*ethos appare* [erscheint] nella semplice identità fra esso e la realtà [Wirklichkeit], indicando quest’ultima la peculiarità caratteriale degli individui²³.

A. DE SIMONE, F. D’ANDREA, A. PIRNI, *L’Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005², Parte Terza, pp. 241-306.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821], ID., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989², Bb. 7 [*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. di G. Marini; edizione con le *Aggiunte* di E. GANS, trad. it. di B. Henry, Laterza, Roma-Bari 2001³, p. 329].

²¹ *Ivi*, p. 343.

²² L’equiparazione fra *ethos* e seconda natura in Hegel si giustificherebbe a motivo dell’immediatezza e facilità con la quale i precetti (regole, norme) appresi nella vita associata vengono posti in essere dall’individuo nei casi singoli, almeno entro alcune cerchie del sistema dell’eticità, come la famiglia e la corporazione.

²³ Si considerino in particolare G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., paragrafi 150-151, spec. p. 136.

Tenendo sullo sfondo questa impostazione paradigmatica, non può sfuggire il fatto che Taylor ne sia fortemente debitore; in ogni caso la rappresentazione di processi di identificazione che siano strutturati in forma dialogica, e necessariamente riflessiva, non va d'accordo con l'idea del pari sostenuta da questo stesso autore, secondo cui alle spalle di ogni costruzione individuale dell'identità vi sia una comunità culturale, da concepirsi quale entità sovraindividuale connotata secondo valori e norme definite e riconoscibili, senza le quali rimarrebbe incomprendibile la fisionomia del singolo²⁴. Senza dubbio, queste affermazioni confliggono con altre premesse teoriche di carattere anti-sostanzialistico, alcune egualmente contenute in opere quali *Radici dell'io*.

Ciononostante, nella proposta 'politica' di Taylor la comunità culturale assume la configurazione di un soggetto collettivo che già da sempre possiede proprietà caratterizzanti, e precisamente identificabili. Queste proprietà risulterebbero pertanto capaci di imprimere la loro impronta sugli individui secondo modalità per cui tale processo non sembra assumere le caratteristiche di una costituzione *veracemente* discorsiva o comunicativa. Se infatti gli individui appartengono ciascuno ad una ben determinata comunità eticamente connotata, per necessità e secondo predisposizione naturale (sia essa la natura del carattere o la natura della consuetudine), ciò implica che essi siano profondamente condizionati dalla collettività per quanto riguarda sentimenti, pensieri, intuizioni morali ed atteggiamenti, *rilevanti per le opzioni politiche*. Questo spiegherebbe la naturalezza con cui in determinate condizioni di conformismo si obbedisce senza riserve ad un precetto interiorizzato; in particolare sarebbe più comprensibile l'immediatezza in cui si realizza la corrispondenza fra gli obblighi consolidati, e l'ottemperamento di essi da parte degli individui 'felicitemente' integrati nella comunità. Le fondamentali competenze sociali acquisite senza difficoltà, da un lato, e una vita associata ben funzionante, dall'altro, sarebbero in relazione biunivoca; inoltre, dipendereb-

²⁴ CH. TAYLOR, *Philosophical Papers*, cit., p. 202; ID., *Sources of the Self*, cit., 159-162 [56-58].

bero in ogni caso dall'esistenza di individui dotati della virtù della rettitudine, che appunto esprime la capacità interiorizzata di adempiere ai compiti prescritti, sulla cui validità intrinseca, natura generale e articolazioni specifiche non dovrebbero poter sorgere dubbi di portata rilevante da parte dei soggetti coinvolti. La sussistenza di un quadro di riferimento etico stabile ne è l'inevitabile corollario, a meno di non ipotizzare – come Taylor suggerisce nell'intero arco della sua attività scientifica – la possibilità che gravi crisi coinvolgenti le prescrizioni e i doveri assegnati pregiudichino seriamente la stabilità e l'integrità identitaria di generazioni di individui, segnando negativamente intere epoche storiche. Potrebbe pertanto essere di qualche aiuto combinare quest'ultima posizione di Taylor, sulle modalità di costituzione delle identità collettive, con le argomentazioni formulate in *Radici dell'io*, a proposito della necessità di recuperare tramite le nozioni di 'bene' e di 'quadri di orientamento esterni all'io', una corretta ontologia morale ed una esperienza morale piena: l'obiettivo ultimo di quella poderosa impresa è quello di ridare respiro alla nozione dimidiata ed asfittica di identità moderna, fornendole i contenuti (comportamentali e normativi) necessari a superare tutte quelle concezioni che avrebbero ridotto la morale, in contrasto rispetto all'etica nel significato hegeliano di mondo dei costumi, a teoria formale dell'azione obbligatoria. All'esame di tale percorso ricostruttivo sarà dedicato il capitolo seguente; l'obiettivo che ci si prefigge è di consentire una valutazione più approfondita rispetto alla questione fondamentale: a quale dei due modelli alternativi di costruzione del nesso fra dimensione individuale e dimensione collettiva vada la preferenza di Taylor 'filosofo politico'. Se il verdetto di chi legge dovesse privilegiare l'interpretazione in chiave hegeliana di questo legame, verrebbero spiegate le prese di posizioni, sul piano delle *advocacy issues*, più lesive dei diritti individuali (si rinvia a quanto detto sulla politica della *survivance*) di un filosofo che peraltro²⁵ è stato definito il più vicino allo spirito organicistico dell'hegelismo di tutti gli autori nordame-

²⁵ Si tratta di una fonte accreditata e teoricamente affine: si veda A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 135.

ricani sostenitori della superiorità della comunità sugli individui, e del pari ostili alle teorie formalistiche della politica e della morale²⁶. Entrambe queste teorie sarebbero fondate su una visione depauperata e manchevole dell'identità, incapace di garantire le condizioni intersoggettive dell'autorealizzazione individuale e tuttavia così socialmente pervasiva da produrre danni permanenti alle modalità in cui i singoli individui si relazionano reciprocamente nell'ambito delle sfere della comunicazione e dell'interazione sociale e politica. A causa dei fondamenti morali vacillanti su cui poggia l'identità, la capacità politica dell'io medio sociale delle società avanzate si sarebbe impoverita nel corso della modernità.

Rubbettino

²⁶ Tuttavia, secondo Honneth i *communitarians*, e Taylor *in primis*, per il fatto stesso di interpretare Hegel in forma organicistica, dimenticano come quest'ultimo condivide con Rousseau e Kant l'idea secondo cui nella modernità ogni legittimo ordinamento statale debba ancorarsi nell'autonomia individuale. ID., *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*, dattiloscritto non pubblicato, 2005, p. 8.

5.

*Fasi dell'identità moderna
nella filosofia occidentale: aporie e vie di fuga*

La deformazione/svuotamento della vita morale, in cui Taylor individua l'origine primaria della debolezza intrinseca alle forme di vita collettiva della modernità, e, nelle dimensioni più vaste del fenomeno, della contemporaneità, si manifesterebbe a livello sintomatico nel seguente atteggiamento¹: nel rifiuto, evi-

¹ Preoccupanti segni di cedimento delle nostre capacità di autocomprensione sarebbero evidenti per Taylor nelle 'aree di tensione', costituite appunto dai conflitti fra le principali famiglie teoriche costituenti l'eredità moderna: teismo, razionalismo strumentalistico, espressivismo romantico e modernistico (si veda CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., pp. 606-607 [603-608]). Si noti come il gruppo di filosofie responsabili della riduzione della morale ad azione obbligatoria rientri nella seconda famiglia (razionalismo strumentalistico), con l'unica eccezione di Kant, che Taylor inserisce nel proto-romanticismo, quale esponente insigne della reazione al sensismo e al materialismo settecenteschi. Del naturalismo e dell'utilitarismo sono peraltro denunciate le origine radicalmente illuministiche (ovvero materialistiche); del kantismo viene invece individuato, oltre all'errore suddetto – di aver ridotto la morale all'obbligatorietà – un ulteriore limite concettuale, comune anche al proto-romanticismo. Taylor allude con ciò al riferimento alle potenzialità dell'uomo come se fossero le fonti esclusive della moralità. Per Kant sarebbe l'idea di agente razionale a svolgere tale ruolo, per i romantici la natura riflessa nell'interiorità, intesa come dominio dell'immaginazione creatrice. In questo quadro, le due concezioni morali, l'espressivismo romantico e l'espressivismo modernista, che pure si sono opposte a ciò che Taylor chiama 'la visione dimidiata dell'io', rimarrebbero prigioniere di una deformazione mentale analoga a quella degli avversari (inclusi i precursori del romanticismo, quale sarebbe Kant).

dente in tutte le dottrine morali fondate su principi deontici, prima ancora che formalistici in senso stretto, di rendere espliciti i quadri di riferimento esterni all'io. Sotto questo profilo, esisterebbe una convergenza tra correnti materialistiche e non-materialistiche entro il razionalismo settecentesco; l'illuminismo (si intenda: utilitarismo, sensismo, naturalismo) e il kantismo avrebbero contribuito entrambi a far sì che l'autopercezione del soggetto si riducesse all'idea di un agente subordinato a norme generali e cogenti, dettate rispettivamente dalla ragione (Kant), e dai sensi (illuminismo materialistico). L'aver ridotto la ricchezza dell'esperienza morale ad azione obbligatoria fondantesi nelle caratteristiche, reali o potenziali, della sola soggettività umana è *the gravious fault*. Agli occhi di Taylor, invece, gli ambiti di orientamento di qualunque azione morale non sarebbero affatto riducibili a proiezioni del soggetto (valori), rinviando invece a beni fondamentali (iperbeni e beni costitutivi), i quali si trovano alla base, lo si voglia o no, di qualunque teoria morale plausibile e convincente.

Si potrebbero svolgere le premesse implicite in questa argomentazione; per Taylor, in analogia con quanto egli pensa sulla comprensione ed esplicitazione della realtà sociale in quanto incorporazione di ragioni extrasoggettive e strutturali (capitolo 3), la struttura dell'identità morale, essendo extrasoggettiva, si pone in una forma indipendente rispetto alla riflessività degli agenti morali coinvolti, la quale pur esiste ed è importantissima, ma lo è su un diverso piano, non costitutivo. La constatazione del fatto che per Taylor soltanto l'accettazione di una gerarchia ordinata e stabile di beni consenta ai soggetti morali di andar al di là di una moralità, intesa come mera teoria delle azioni obbligatorie, offre argomenti ad una linea interpretativa, non consonante rispetto alle tesi del filosofo, e qui condivisa. Chi sostiene questa lettura ravvisa in Taylor un critico della identità moderna in nome di concezioni di rango metafisico che sono dichiaratamente olistiche, o perlomeno favorevoli al recupero di elementi importanti della tradizione dell'olismo, di cui si è parlato precedentemente. Si ricordi, come *pendant*, che le forme di costituzione delle identità individuali nelle comunità da Taylor considerate 'sane', perché ancora legate alle proprie tradizioni

peculiari, avviene per il filosofo già per via dell'interiorizzazione abitudinaria di quadri di riferimento sostantivamente connotati e sovraordinati rispetto ai singoli.

Tali conclusioni, come si ricorderà, sono già state tratte in seguito alla precedente disamina delle accezioni, esplicitamente o implicitamente olistiche, di identità individuale e di identità collettiva, adottate da Taylor e da questo inscindibilmente legate alla problematica del riconoscimento delle minoranze, nelle contemporanee democrazie pluralistiche. Pertanto, e coerentemente rispetto ai propri presupposti anche quando tratta del solo versante morale dell'identità individuale, egli rimprovera ai pensatori moderni e contemporanei un pregiudizio ideologico, ovvero il rifiuto di ammettere l'esistenza di motivazioni morali incomparabilmente superiori rispetto a tutte le altre, le quali, in forza della loro incommensurabilità, siano qualitativamente differenti rispetto agli ideali o alle intuizioni di grado subordinato che tali nozioni pur giustificano. Seguendo questa argomentazione, anche gli ideali della modernità risultano pur sempre beni, ossia qualcosa che «indipendentemente dalla categoria di appartenenza appare apprezzabile, degno, ammirevole»². Tuttavia, gli ideali, se presi da soli, non significano niente, in quanto hanno bisogno di qualcosa di superiore che li qualifichi come propositi e progetti che siano degni di venir perseguiti. Questa convinzione di Taylor è pervasiva ed essenziale a tutte le sue argomentazioni critiche rispetto all'identità moderna, condannata dalle sue origini a votarsi coerentemente e radicalmente al principio dell'affrancamento del singolo rispetto alle cerchie di coinvolgimento e di cura che, da un punto di vista etico, sono particolaristiche ed escludenti. Comprensibilmente dunque Taylor 'si batte' strenuamente affinché nel discorso morale siano reintrodotti distinzioni terminologiche per lui preziose e siano differenziati gli ideali dai beni supremi, chiamati iperbeni: questi sono i beni incomparabilmente più elevati rispetto agli altri, in quanto sono ciò di cui abbiamo bisogno per dar senso alle nostre singole valutazioni entro un quadro di riferimento globale, ciò in base a cui gli altri beni vanno valutati, giu-

² CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, pp. 127-128 [127-128].

dicati e scelti³. Si noti che ad un livello ancora diverso si collocano per Taylor le fonti di moralità o beni costitutivi. Questi non si limitano a definire il contenuto della teoria morale ma sono «cose il cui amore ci consente di fare il bene e di essere buoni nel senso che l'amore per il bene costitutivo è una componente della definizione di uomo buono»⁴.

Con tutto ciò, Taylor non disconosce affatto le grandi intuizioni morali della modernità, e non potrebbe fare altrimenti, considerando la grande considerazione che egli mostra per uno dei massimi ispiratori di essa, come è Kant: la libertà e il rispetto per ogni essere umano, l'altruismo e la giustizia universale, la rivalutazione della vita quotidiana, la fiducia nella creatività umana risultano acquisizioni irrinunciabili. Ciò non toglie che per Taylor l'istanza pratica fondamentale sia stata e sia tuttora repressa da più di quattro secoli; la modernità nasce su un tale depauperamento dell'esperienza morale, giacché nella sua versione autentica quest'ultima si identificherebbe con l'appagamento di un'esigenza: considerare il soggetto e la moralità stessa in termini di una connessione a beni dotati di realtà indipendente dalle volizioni soggettive, e come tali, trascendenti rispetto al singolo.

A partire da Cartesio e Locke si è iniziato a indebolire fortemente il legame con il punto di riferimento esterno, nel caso specifico la fonte trascendente, su cui Agostino aveva pur basato la propria svolta verso l'interiorità. Con tale sbilanciamento e disequilibrio inizia propriamente per Taylor anche la costruzione dell'identità moderna. Forzando il testo nei limiti di una esegesi pur rispettosa, potremmo concludere che l'identità moderna, non determinata nei suoi contenuti, libera dalle cerchie sociali oppressive ed escludenti, farebbe da *pendant* rispetto allo svuotamento della vita morale autentica. Non a caso, la terapia rispetto alla malattia/disagio dell'epoca presente e del suo costrutto socialpsicologico caratterizzante (*self, saturated self*) va nel senso di un percorso di recupero, che va a ritroso. L'esplici-

³ *Ivi*, pp. 90-91 [90-91].

⁴ *Ivi*, p. 128. [128]. Sulle distinzioni interne al discorso sul bene in Taylor, si veda A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé*, cit., spec. capitoli 10 e 11.

tazione delle scaturigini – iperbeni e fonti di moralità – da cui nascono e acquistano senso le nostre azioni e i nostri giudizi, come pure il disvelamento delle cause che hanno condotto all'oblio di tali origini, dovrebbe costituire per Taylor un 'ritorno sui propri passi'; tale cammino sarebbe peraltro decisivo per raggiungere la miglior autocomprensione di noi, uomini e donne occidentali, accanto ad una vita ed una teoria morale più ricche.

La via della liberazione dell'identità non starebbe nella riduzione di pretese ed aspettative socialmente derivate ed esorbitanti rispetto alle capacità di dominio del *self*, bensì nella rifondazione di questo su contenuti sostanziali, certi e saldi perché non transeunti. Per il filosofo l'esigenza di riconquistare la pienezza della moralità non può venir ulteriormente disattesa, se non si voglia condannare tale esperienza e la nozione di identità corrispondente alla perenne asfissia spirituale, ovvero alla condizione dimidiata e impoverita in cui le avrebbero relegate dapprima l'illuminismo, il naturalismo, il sensismo, e, come velleitaria reazione ai primi, il romanticismo e l'espressivismo modernista. La 'nostra' complessità morale sarebbe stata negata, e per la prima volta in forma così radicale, nel momento in cui l'illuminismo, divenuto ateo, ha tagliato definitivamente i ponti con le precedenti visioni, sia teistiche sia deistiche, relative alla condizione dell'uomo nella gerarchia degli esseri. Secondo Taylor le colpe dell'illuminismo risultano tanto più evidenti, qualora si consideri che, nell'alveo di esso, i cosiddetti 'naturalisti', fautori del sensismo e del materialismo, avrebbero ridotto la ragione a strumento di calcolo dei costi e dei benefici, distaccandola completamente rispetto all'ordine naturale e morale e amplificando al massimo grado gli errori a suo tempo già compiuti da Locke; così facendo, essi avrebbero definitivamente allontanato la nozione di interiorità dalle sue ascendenze agostiniane, trasformandola, da luogo di manifestazione del divino, a dominio esclusivo del singolo in cui è distrutto ogni legame con una fonte superiore di bene.

Dalla precedente ricostruzione dovrebbe emergere come l'esito del ragionamento di Taylor sia condizionato in forma inequivocabile da premesse assiologiche 'costrittive' e vincolan-

ti, dirette verso una direzione obbligata. Si consideri infatti il requisito stabilito da Taylor per giudicare sulla plausibilità e solidità delle visioni morali della modernità; si veda in dettaglio cosa implichi la richiesta di esplicitare gli ineludibili quadri di riferimento extrasoggettivi per la vita morale. Taylor può certo agevolmente ritrovare tali orizzonti nelle visioni antiche, omerica e platonica, e nelle visioni teistiche e deistiche del medioevo e della prima modernità. Impresa alquanto più ardua, per non dire impossibile, parrebbe quella di scoprirne il termine omologo nelle concezioni moderne; si possono sollevare dubbi perfino sulla effettiva possibilità che visioni antropocentriche come quelle moderne possano mai superare il severissimo (e forse preconcepito) esame, proposto da Taylor, senza cadere con ciò in contraddizione con i propri presupposti. Queste teorie, se confrontate con i criteri stabiliti in *Radici dell'io*, sono inevitabilmente destinate ad apparire velleitarie, in quanto illusorie pretese di sostituire l'uomo a Dio o al cosmo: Taylor, da parte sua, per non venire meno all'impegno assunto di riscattare l'identità moderna, si impegna a scoprire ascendenze pur sempre cristiane (tomistiche e agostiniane) nei movimenti ideali moderni; tuttavia, anche in questo frangente, lo scopo reale parrebbe quello di affermare che proprio il disconoscimento di tale debito concettuale avrebbe precluso a noi, uomini e donne occidentali, una vita morale e una visione dell'io più ricche e soddisfacenti.

Come esempio di un siffatto atteggiamento apologetico rispetto alle radici cristiane della modernità, e nel contempo critico degli esiti del percorso giacché tali radici sono state tradite ad un certo punto del cammino, si potrebbero addurre le seguenti considerazioni: prima della affermazione in campo filosofico-morale di una natura senza anima (Cartesio), da un lato, e di un io puntiforme (Locke), dall'altro, Taylor nota in più luoghi come la svolta verso una visione meccanicistica della natura sia stata compiuta da volontaristi teologici, ovvero dai francescani di Oxford. Tuttavia, tale svolta di per sé non sarebbe stata fatale. Taylor rifiuta diagnosi epocali e fatalistiche filosofie della storia: gli esiti di tale processo non sono il frutto di un destino ineluttabile inscritto nella modernità occidentale, bensì le con-

seguenze di precise opzioni storiche e culturali, che avrebbero potuto essere di segno diverso in periodi successivi. Infatti, se in seguito non fosse stato compiuto l'affrancamento totale e irreversibile dell'uomo dall'ordine significativo, cosa che invece hanno compiuto i successori di Lutero, sarebbe stato forse egualmente possibile sviluppare una conoscenza scientifica del mondo, suggerisce Taylor, evitando in pari tempo lo sbocco in un universo disincantato. Resta il fatto che la storia del pensiero occidentale sembra essersi fondata, in ogni caso, su un grande equivoco, dovuto allo smarrimento del senso della gerarchia dei beni, e a causa di una indebita identificazione fra la necessità di una secolarizzazione radicale e il raggiungimento della piena autonomia della morale.

Ciò detto, non tutto parrebbe irrimediabilmente perduto, come si evince dalle pagine del filosofo. Sarebbe sufficiente inserire di nuovo tali beni di ordine fondativo in quadri di riferimento esterni all'io ancora dotati di efficacia sociale, affinché essi possano garantire una rinascita di esperienze morali piene e compiute, almeno per particolari settori della vita collettiva. L'opera ricostruttiva dell'identità moderna compiuta da Taylor è perfettamente compatibile con la seguente considerazione: una via d'uscita non trascurabile perché emblematica e non velleitaria è la politica della *survivance* nei confronti degli ultimi 'baluardi', le comunità culturali o etniche che ancora resistono all'erosione dei valori tradizionali.

Sulla centralità sistematica di tale teoria politica rispetto all'intero pensiero del filosofo non pare sussistano dubbi. Ciò reca con sé conseguenze non immuni da rischi, di tipo politico e giuridico, certo; ma è proprio su questo terreno (come si è visto) che gran parte dell'impresa rifondativa della filosofia morale e politica proposta da Taylor intende assestarsi, e dove il filosofo fa confluire la complessa, articolata, puntigliosa ricostruzione del percorso dell'identità moderna, itinerario che resta problematico nei propri esiti. In particolare, si potrebbe obiettare a Taylor che il luogo prescelto per la riconciliazione fra istanza pratica individuale e struttura autentica della morale (le comunità tradizionali beneficiarie della politica del riconoscimento) si rimpicciolisce nelle mani degli esseri umani concreti e

assume i tratti inquietanti dell'oppressione. La tutela dei valori tradizionali (forme religiose, lingue, costumi, rapporti familiari) avviene sovente tramite modalità di controllo sociale, i cui propagatori rivendicano la legittimità in forme pubbliche di riconoscimento, non di rado in nome del principio della superiorità – pur relativa alla situazione particolare – dei diritti collettivi sui diritti individuali⁵.

Ancora una volta, dunque, il rapporto fra i due ordini di pretese meritevoli di tutela rimanda ad una scelta preliminare pro o contro l'olismo, in quanto, se si tratta di imputare in circostanze specifiche diritti a soggetti collettivi, ciò che torna al centro è la nozione di comunità e di identità (individuale e di gruppo) a cui si fa riferimento da un punto di vista teorico. Senza dubbio Taylor non nega che vadano esaminate e ponderate in caso di conflitto le forme di relazione fra identità individuale e le diverse lealtà e appartenenze, a cui ogni singolo deve render conto entro una medesima comunità culturale. Ma qui si profilano le distinzioni 'sensibili' rispetto alla coerenza con le premesse. Adottando la variante interattiva per la costruzione dell'identità dobbiamo riferirci ad un 'noi', ad un insieme di uomini e di donne che si assesta riflessivamente ma non senza opacità e conflitti sulle qualità distintive e dirimenti che fanno di tale aggregato un gruppo; l'aggregato si profila nei suoi contorni ultimativi intorno a lealtà 'di ultima istanza', l'obbedienza alle quali *può prevalere* su tutto il resto nel caso di conflitto fra alternative che contemplino elevati costi di negoziazione. Tuttavia ciò che è decisivo è la modalità in cui tale assetto ultimativo viene raggiunto: interazione interindividuale tendenzialmente non deformata fra individui *versus* decisione insindacabile dell'istanza maggioritaria in quanto espressione dell'unità comunitaria. La scelta per l'una o per l'altra corrisponde a una delle *advocacy issues* derivanti dall'ontologia sociale che si adotta come canone ultimo di spiegazione. Esser contro o a favore dell'olismo significa orientarsi in politica verso l'una o l'altra soluzione. In tale assetto, il *self*, se correttamente inteso, è la

⁵ Per una problematizzazione relativa a questo punto, si consideri il paragrafo 4.3. della prima parte del volume.

struttura dinamica di bilanciamento fra lato soggettivo e lato intersoggettivo dell'identità; esso assume importanza nevralgica per la tenuta del sistema delle appartenenze nel rispetto dei diritti dei singoli ad una vita individuale, non solo libera da costrizioni, ma anche ricca e compiutamente realizzata secondo valori riflessivamente scelti.

Ricordiamo quanto detto poc' anzi (capitolo 3) dal coro dei critici post-moderni che sono più sensibili alle dimensioni di disagio individuale e collettivo entro le società contemporanee: oggi più che mai assistiamo alla proliferazione delle lealtà, o appartenenze, a cui ciascuna/o di noi è in varie forme e modalità obbligata/o, e che deve fronteggiare mediante una sintesi identitaria adeguata. Le diversità che attraversano le identità/appartenenze sono cruciali per la tenuta di esse anche a livello intrapsichico. Dobbiamo ritessere il luogo di compensazione. L'identità, il sé, è il chi sono inscindibile dal «chi sono le mie, i miei sodali, chi conta per me», è un termine che chiama in causa una dimensione individuale (io, personalità), ma che non ha realtà senza la fitta rete di relazioni e riconoscimenti sociali.

A tale condizione di precarietà e disorientamento da un lato, di apertura e di arricchimento, dall'altro, non sfuggono neppure le comunità tradizionali. Come a dire, il problema della tenuta delle identità (*self*) non è solo 'faccenda' delle società avanzate. Anzi, si intreccia con i problemi della coesistenza/convivenza fra le popolazioni delle società di accoglienza e le comunità tradizionali, anch'esse attraversate da dilemmi e scelte in merito alle priorità, e agli spazi di mediazione, rispetto ai valori condivisi al proprio interno. Le culture non sono blocchi monolitici da assumere *sic et simpliciter*. Esse, come molti utili studi ci ricordano, non sono il frutto di un'interazione paritaria tra gli individui, ma recano in sé, nei contenuti e nelle pratiche, la differenza di condizione e di potere tra i diversi soggetti, in primo luogo tra i generi. Per questa ragione le culture vanno decostruite, in un certo senso scardinate dall'interno, col dare la parola ai soggetti subalterni, offrendo loro un terreno di confronto per la valutazione riflessiva di preferenze che talvolta portano il segno dell'interiorizzazione del dominio, divenendo così 'preferenze adattive'. L'effetto più negativo delle descrizioni di un 'qualcu-

no' fatte da altri rilevanti, depositari di poteri ascrivibili di accreditamento della sua identità, è che questo qualcuno finisce per crederci e farle proprie, fino a identificarsi in esse, a 'scimmiottarle', a divenire come si vuole che egli/ella divenga; questo esempio basato sulle esperienze individuali più comuni delinea il problema dell'interiorizzazione degli attributi negativi che dall'esterno vengono affissi come un'etichetta indelebile (stereotipo) a tutto il gruppo minoritario (leggi: subalterno) di afferenza. Si dirà: nel suo contributo Taylor esordisce con il riferimento obbligato alle distorsioni dell'immagine della donna indotte dai sistemi di potere simbolico in auge nelle società patriarcali, la nostra inclusa. Addirittura, il filosofo pone il principale assunto degli studi di genere a modello di tutti i meccanismi di interiorizzazione delle descrizioni svalutative e paralizzanti del proprio sé, che hanno inibito per secoli il raggiungimento dell'autocoscienza dei popoli sottoposti al giogo coloniale. Ma qui sta il problema. Una dichiarazione di principio che non divenga anche un sottile strumento analitico per differenziare caso per caso i diversi tipi di disconoscimento e le diverse forme di oppressione non fa che avallare il livellamento cieco alle differenze che Taylor vorrebbe invece scongiurare. Se un contributo decisivo sarebbe potuto venire dalla rifondazione dell'identità a favore del riconoscimento, avrebbe dovuto esser quello di approfondire analiticamente, e con i concetti derivati dagli studi dei linguaggi, le differenti forme di disconoscimento identitario. Analogo trattamento, come più volte detto, viene riservato dal filosofo alla tradizione pragmatistica; tributo formale di onori, in conseguenza rispetto alla messa in atto delle premesse, una volta che si trattino in dettaglio i fenomeni di costituzione del sé.

Su tale versante Taylor rimane in effetti in una posizione ambigua, rispetto alla preponderanza dell'influenza pragmatistica o di quella hegeliana nella configurazione delle modalità strutturali in cui il *self* si costituisce (o dovrebbe) nelle condizioni sociali di saturazione e di disagio che lo caratterizzano nell'occidente contemporaneo. Per un verso, è un dato inconfutabile l'appartenenza conclamata di Taylor alla filosofia ermeneutica e alla temperie del *linguistic turn*, implicante che per l'identità del singolo sia costitutivo il permanente riferimento alla

comunità culturale e linguistica di origine. Per un altro, è altrettanto certo il distacco sistematicamente motivato del filosofo rispetto alle matrici e agli esiti del percorso moderno di affrancamento dell'identità dei singoli rispetto alle lealtà comunitarie pre-moderne in cui ancora si riverberavano codici etici anti-soggettivistici: sono questi ultimi ciò di cui Taylor, seguendo ascendenze hegeliane, lamenta la scomparsa, in quanto *livello decisionale di ultima istanza* per le scelte degli individui nel caso di conflitto fra beni morali. Se dunque tenessimo fede alle dichiarate ascendenze pragmatistiche di Taylor non si potrebbero spiegare gli attacchi inesorabili da questo sferrato nei confronti della figurazione, ampiamente impiegata a fini di una poco sofisticata *advocacy* politica, dell'*unencumbered self*. Come tutti sanno, il *self* per definizione non è, come si vuol far credere, un nucleo puntiforme e isolato ma una struttura dinamica, che ha tenuto conto con successo per più di duecento anni della relazione biunivoca fra le due diverse istanze, individuale e sovraindividuale. Se eventualmente si dà crisi, tale crisi è molto, molto recente, e di essa andrebbero valutate con attenzione le caratteristiche per capirne il significato effettivo; se si tratti di passaggio, di morte, di ridimensionamento è ancora da accertare. Risulta comunque un procedimento metodicamente scorretto, e pertanto inadeguato alla soluzione del problema, quello di modificare in *medias res*, e surrettiziamente, le figurazioni di *self* che si è dichiarato di adottare nelle premesse della propria analisi, per quanto critica, delle mutazioni relative ai precipitati sociali di tale categoria; a tale rilievo Taylor non sfugge.

Risulta fondato il sospetto che meglio potremmo capire le oscillazioni nell'impostazione tayloriana rispetto al *self* se accreditassimo la filiazione dall'organicismo hegeliano del nucleo più irriducibile della posizione del filosofo, dovendola giudicare in definitiva avversa, in ambito politico, ad una relazione paritetica fra singolo e collettività, ma favorevole ad una subordinazione del primo alla seconda in caso di conflitto o forte dissonanza.

«La cultura moderna ha sviluppato concezioni individualistiche secondo la quale la persona umana, pur collocandosi all'interno delle reti di interlocuzione che l'hanno originariamen-

te formata, almeno parzialmente se ne dichiara indipendente o cerca di neutralizzarle»⁶.

Chi ha voluto prestare attenzione agli esempi offerti nelle pagine precedenti, può riconoscere la portata anti-liberale di alcuni rimedi proposti da Taylor per ovviare alle procedure di neutralizzazione degli *ethical bounds* adottate dai propagatori ed esponenti della cultura moderna (intellettuali e individui comuni). Le maggioranze in quanto espressioni dell'essenza vera-ce della comunità hanno facoltà di sospendere i diritti (alla libera scelta linguistico/culturale) dei singoli, all'interno di un sistematico progetto di sostegno capillare alle pratiche sociali di interiorizzazione 'dei' valori collettivi. Dovrebbero essere più chiari i risvolti politici delle accuse di olismo/organicismo fin qui avanzate nei confronti del filosofo. Proviamo a considerare alcuni argomenti ulteriori.

Nell'esempio rappresentato dalla 'politica del riconoscimento' esposta da Taylor, ogni comunità a cui si rinvia appare non a caso come un mondo di senso già saldamente strutturato, il quale, pur non annullando il nucleo residuale della personalità individuale, impone ad essa 'figure rilevanti' improntate a specifici costumi, regole, abitudini, che sono derivabili da un'identità collettiva staticamente e sostantivamente concepita, propagata per giunta nei modelli pedagogici e terapeutici, nonché nelle *policies* concrete.

L'interpretazione critica del contributo di Taylor fin qui condotta dovrebbe aver giustificato l'ipotesi da cui si è preso le mosse: finché il linguaggio della filosofia tenderà ad avvicinare 'olismo' ed 'ipostasi' di predicati individuali, è una legittima scelta di campo quella di evitare assonanze di questo tipo, e di preferire l'identità di gruppo all'identità collettiva. Su opzioni ontologiche di tipo olistico si possono fondare *advocacy policies*, riguardo alle differenze culturali, che siano connotate in senso organicistico. Non si può del pari negare che il fatto di far derivare la propria ontologia sociale da tali matrici renda più ardua l'identificazione dei tratti e dei problemi reali delle società contemporanee. Ricordiamo quanto posto in rilievo nella premessa

⁶ CH. TAYLOR, *Sources of the self*, p. 36 [54].

del lavoro. In Occidente e in Europa in particolare esistono società complessivamente omogenee dai vari punti di vista dai quali può venire considerata la cultura dominante, nelle quali tuttavia si stanno affermando minoranze consistenti; queste ultime, nel maggior numero dei casi, rivendicano il diritto di esporre e praticare pubblicamente sistemi di vita e di valori profondamente diversi rispetto a quelli della società che le accoglie. In tale prospettiva, è possibile constatare la moltiplicazione delle potenzialità di conflitto fra le diverse identità, portatrici di opzioni culturali molto lontane le une dalle altre, per quanto riguarda gli assetti percettivi, cognitivi, comportamentali e assiologici. Parebbe dunque utile uno sguardo mirato a una 'pragmatica della coesistenza', una analisi fenomenologica applicata alle dinamiche in cui i singoli, permeati da mondi vitali collettivi che sono in interazione e in conflitto, vengono ad 'accomodarsi' reciprocamente, o a collidere. Da tale esigenza sono del resto scaturite negli ultimi due decenni riflessioni sullo statuto della nozione di tolleranza rispetto alle scienze sociali e politiche a partire da lavori 'classici' della filosofia⁷; tale nuova sensibilità di ricerca, in un movimento di fertilizzazione reciproca, è tornata ad essere uno dei motivi ispiratori per filosofi e filosofe della politica⁸. Nonostante ciò sia vero, non pare abbia influito in modo visibile sulla discussione relativa alla coesistenza fra identità. In particolare, alcune necessarie accortezze metodologiche sul modo di intendere la nozione di multiculturalismo vengono tuttora trascurate da chi si fa, come Taylor, paladino delle differenze. Il tentativo intrapreso da parte di alcuni *communitarians*, fra cui spicca il filosofo canadese, di rendere conto dei termini ultimi del vivere associato di fronte alle sfide provenienti dalla coabitazione di culture fra loro diverse, avviene tuttora in forma semplificatoria o addirittura fuorviante.

⁷ N. BOBBIO, *Le ragioni della tolleranza*, in P.C. BORI (a cura di), *L'intolleranza: eguali e diversi nella storia*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 243-257; N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; S. MENDUS, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1989.

⁸ A.E. GALEOTTI, *La tolleranza*, cit.; M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit.; B. HENRY, *Identities of the West*, cit.; ID., *Tolleranza e identità nell'orizzonte politico globale*, in ID., (a cura di), *Mondi globali*, Pisa, ETS 2000, pp. 19-40.

Sarebbe ancor più grave se un'offensiva politico-ideologica, senz'altro efficace nel proprio ambito ma nondimeno 'datata' come è stata la polemica di Taylor, vanificasse a livello analitico i tentativi del presente di coniugare progetti politici efficaci con interpretazioni di tipo individualistico e interazionistico delle compagini sociali e politiche; tali concezioni presentano il vantaggio di considerare tanto la dimensione conflittuale che riflessiva entro cui tali aggregazioni sorgono e si mantengono nel tempo. Al fine di delineare le linee d'incontro fra una chiarificazione concettuale all'insegna di presupposti anti-olistici e una progettualità politica ad essi conforme, dovrebbe venire impiegata senz'altro la nozione di 'identità di gruppo'; conseguentemente, dovrebbe venir articolata la discussione sui gruppi identitari, in modo da differenziarli dai gruppi di interesse, disposti al *bargaining* e alla contrattazione, a differenza di tutti gli altri. Tale slittamento semantico verso le relazioni fra modelli di identità e tipologia dei conflitti aiuterebbe a comprendere, in funzione di prevenzione di questi ultimi, le condizioni della coesistenza fra gruppi entro le società dell'occidente. Parrebbe una via per recuperare e aggiornare con utilità teorica e pratica le discussioni apparentemente tramontate sulle *Politics of Identities* e sul ruolo delle identità al plurale nelle società democratiche avanzate, come recentemente viene da molti suggerito per evitare le pericolose secche di una nomenclatura troppo legata allo specifico lessico del multiculturalismo.

Al fine di procedere verso alcune e provvisorie riflessioni conclusive, è necessario ritornare sul concetto di minoranza, per valorizzarne, da un lato, alcuni significati utili a precisare la fisionomia di alcune patologie sociali⁹ e per accennare, dall'altro, ai nessi esistenti fra essa ed altre nozioni, che non sono meno pertinenti rispetto all'orizzonte della coesistenza fra gruppi: tolleranza, interculturalità.

⁹ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., pp. 86-89.

Tolleranza e condizioni della coesistenza

Per 'tolleranza' (*Toleration*) valga il significato debole e pragmatico: un'insieme tanto di atteggiamenti morali quanto di pratiche istituzionali della maggioranza di una popolazione, volte a regolare, secondo gradi diversi di intensità 'ricettiva' (rassegnazione/indifferenza benevola/rispetto), relazioni non bellicose con gruppi minoritari dalla cui vicinanza/contiguità non sia possibile prescindere a meno di non accettare gravosissimi e dirompenti costi sociali¹. Indubabilmente, il richiamo più diretto e urgente proveniente dalle dimensioni della prassi e dal lessico sociale e politico è ai dibattiti su *status* e garanzie spettanti ai diritti delle minoranze (diritti individuali e/o di gruppo) e agli scenari di conflitto identitario/o di riconoscimento aperti dalle massicce violazioni di tali diritti. La nozione di minoranza da adottare è di conseguenza non restrittiva, non essendo esclusivamente ascrivibile al rapporto fra confini territoriali e principio di auto-determinazione dei popoli (come lo è la minoranza nazionale/etnica), è del pari connessa all'universo definitorio che fa da presupposto al dibattito su identità e differenza; è fungibile rispetto al concetto di 'cultura minoritaria' o 'subcultura', in cui rientrano anche le minoranze morali² e ogni tipo di gruppo identitario svantaggiato rispetto all'accesso alle risorse sociali (ivi compreso il capitale simbolico) di una *polity*

¹ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit., pp. 16-18, B. HENRY, *Mito e identità*, cit., pp. 192-193.

² A. BESUSSI, *Togliere l'etichetta*, cit., pp. 45-64, spec. p. 48.

data. Accettare la categoria nella sua ampiezza definitoria non significa ignorarne le diverse sfumature, talvolta cariche di significati molto specifici, che risultano più o meno rilevanti a seconda dei contesti di applicazione, da verificare caso per caso. Le potenzialità che il concetto ha in sé risiedono nella maggior duttilità e capacità (non pretenziosa) di adattamento alla molteplicità dei casi reali, consentendo a chi ne fa uso di non perpetrare inganni pericolosi, in termini di guarigione miracolosa, a danno dei gruppi svantaggiati; essi sono 'minoranze' a diverso titolo, e quindi hanno *chances* fra loro non omologhe rispetto al raggiungimento di una situazione preferibile a quella in cui sono al momento relegate.

Tuttavia, il terreno comune è la configurazione identitaria del nesso che ne fa dei gruppi subalterni. Non si tratta di mere associazioni volontaristiche, ma da aggregati cementati da vincoli, simboli, prospettive, in parte anche indisponibili, o disponibili a costi gravosissimi in termini di equilibrio intrapsichico per i singoli, e di tenuta sociale, per il gruppo. L'incombenza di scelte tragiche è una possibilità costante.

Non dimentichiamo che la molteplicità delle accezioni di identità è un dato acquisito per l'epoca moderna (e il suo ultimo scorcio, tardo- o post-moderno); la compresenza, addirittura la proliferazione di numerose configurazioni dell'identità è ciò che nella modernità caratterizza gli individui in quanto soggetti umani singoli appartenenti a una pluralità di gruppi contestualmente connotati, fondati su principi costitutivi differenti, spesso collidenti. La sola circostanza di essere componente, sodale, di un singolo gruppo implica ulteriormente una complessa molteplicità di condizioni: in ciò consiste la 'corrispondenza non-biunivoca' fra identità e gruppo di riferimento. Si è identici/che a diverso titolo e in diverse forme, a seconda delle asimmetriche distribuzioni delle risorse sociali di volta in volta rilevanti e degli spazi di fuga, degli interstizi fra strutture di potere e di soggezione a disposizione dei singoli. I componenti delle aggregazioni, gli individui di entrambi i generi, non sono infatti proprietà esclusiva di nessun gruppo, anzi sono precisamente essi il centro di compensazione di una molteplicità, spesso difficilmente dominabile, di ruoli e di obblighi so-

ciali potenzialmente in tensione reciproca. È importante sottolineare che l'obbedienza ad un insieme di regole non implica o impone sempre e comunque la disobbedienza ad un altro insieme, ma sicuramente ciò avviene qualora si creino situazioni estreme, in cui sono erosi completamente tanto i margini di compromesso di carattere pragmatico, quanto lo spazio per la critica verso il proprio gruppo; la permanenza di entrambe gli aspetti viene confermata dalle situazioni in cui si presentano intrecci complessi fra lealtà (si pensi ad esempio ai casi di matrimoni misti fra cittadini di Stati tradizionalmente nemici, o fra adepti di culti rivali), ma in cui nondimeno può stabilizzarsi nelle prassi e nelle consuetudini l'equilibrio fra adesione, pragmaticità, capacità di distacco. Sulla permanenza di tutti gli elementi – adesione e margine di fuga rispetto alla propria appartenenza – si fonda la possibilità della coesistenza fra identità, sia a livello *intra* che a livello *extrapsichico*. La difficoltà dell'equilibrio si acuisce invece enormemente quando dalla tensione fra identità, che è ineliminabile, ma non di per sé lacerante, si passa alla guerra aperta, che impone il principio – o con me o contro di me: è questo il caso di un conflitto esplicito, indifferibile, ultimativo, tra due o più dei ruoli che un individuo ricopre, talvolta entro una medesima compagine aggregativa (pensiamo fra gli altri all'ambito della famiglia, o delle istituzioni), oppure tra due o più complessive identità sovraindividuali (ad esempio, la nazione e il movimento ecologista globale), fra quelle a cui il medesimo individuo appartiene. Il segno che i toni del contendere si facciano irrimediabilmente acuti è dato dalla situazione – assunta riflessivamente dai singoli e da parte o da tutto il gruppo – in cui i margini di manovra, le frange di ambiguità, i varchi fra vincoli identitari, fra loro potenzialmente ma non attualmente in alternativa, vengono annullati da una condizione dicotomica che impone di scegliere senza differimenti a favore di qualcosa e contro qualcos'altro. Tale situazione diviene di conflitto identitario quando si profila come esclusiva e gelosa una sola tipologia di identità (nazionale, di genere, familiare, culturale, religiosa), tra quelle a cui si appartiene o a cui si vorrebbe appartenere, e l'alternativa si configura come ultimativa. Per orientarsi fra la miriade di conflitti potenziali

fra le identità, ed accrescere la sensibilità circa la raggiunta soglia di saturazione, è necessario riconoscere, e adoperare in misura appropriata ai contesti semantici, i diversi codici delle appartenenze e delle lealtà, su cui si costituisce il *self* degli individui concreti, in interscambio continuo e faticoso con le identità di gruppo a cui afferiscono. Si trasformano nel tempo i contesti di rilevanza, e le attribuzioni di significato socialmente dominanti, rispetto alle pretese identitarie pubblicamente riconosciute come meritevoli di tutela giuridica e politica attraverso gruppi realmente esistenti, a cui i singoli certo afferiscono, da cui traggono benefici, ma da cui possono anche venir oppressi in situazioni dilemmatiche di conflitto fra lealtà confliggenti. Questo è il caso tipico e politicamente rilevante per le appartenenze a comunità/identità culturali. Sul novero e il grado di tale visibilità riservato alle singole identità culturali sono state ideate le *policies* ispirate alla nozione, qui tanto criticata, di multiculturalismo. Dobbiamo accettare un significato ben preciso di identità 'culturale'.

Si tratta di un gruppo subalterno (minoranza morale) in parte costruito riflessivamente, in parte involontariamente adensato intorno a caratteri identitari non negoziabili, e fatalmente in potenziale collisione con caratteri omologhi di altre minoranze. Non si tratta di un gruppo di interesse, nonostante alcune delle rivendicazioni fatte in nome di esso riguardino l'accesso alle risorse. L'ordine di richieste di tipo materiale riguarda l'insieme delle condizioni per la sopravvivenza dell'insieme, semmai è parte integrante del riscatto in termini di visibilità e di potere sociale, non la ragion d'essere, né il cemento dell'identità della minoranza culturale. Per tali ragione occorre accostarsi correttamente alle caratteristiche culturali e alle culture attorno a cui le minoranze di tal genere sono costituite; non dobbiamo essere prevenuti, come lo è chi teme di evocare con esse lo spettro dei fondamentalismi. Da un lato bisogna senz'altro tener conto della dimensione dell'appartenenza, purché, dall'altro, la si intenda in modo adeguato.

Per definire la cultura/le culture sono rilevanti le modalità concettuali con cui si costruiscono le identità di gruppo corrispondenti. Il riferimento obbligato è ancora una volta al model-

lo essenzialistico-statico che si contrappone al modello interattivo-dinamico.

Secondo quest'ultimo, le culture non sono sostanze, non sono cose che si possiedono, o entità da cui siamo posseduti/e; piuttosto sono *routines*, pratiche condivise, insieme di giochi giocati, sfondo mobile di riferimento per le azioni dei soggetti (uomini e donne) coinvolti negli interscambi culturali i cui esiti sono aperti dal punto di vista contenutistico, ma condizionati ad una pluralità di livelli da quello formale. Per tal motivo è necessario saper giocare, e apprendere *in primis* come entrare nello spirito, nel non-detto, del gioco. La nozione di linguaggio di Wittgenstein ben rappresenta l'idea del rapporto fra identità, appartenenza e cultura: dobbiamo 'saper star al gioco' (esser dentro il linguaggio, nelle pratiche elementari di interscambio) per poter giocare, e vi stiamo senza sforzo eccessivo se nel gioco siamo nati e cresciuti; diversa la condizione di chi deve apprenderne le regole dal di fuori. Dunque, per allargare la cerchia dei giocatori ai fini della realizzazione di un gioco ben riuscito, in altri termini 'per amore del gioco', l'atteggiamento secondo cui è interesse condiviso che si diffondano le abilità e sensibilità adeguate, occorrono analoghi processi e condizioni di socializzazione primaria, di apprendimento in corso d'opera per i nuovi arrivati.

Interculturalità è a tal proposito una categoria che si fonda sul presupposto della possibilità di un processo di reciproco apprendimento non avente esiti precostituiti; è concetto modale, esprime piuttosto una condizione, una struttura di relazioni, un modo di atteggiarsi dei soggetti. Si qualifica a partire da un presupposto, declinato in termini positivi, ovvero la possibilità di un rapporto interattivo fra culture (coesistenti al plurale). Diverso il caso del *multiculturalismo*, una categoria passibile di accentuazioni sia descrittive che normative, e fondato, come stipulativamente concordato fin dall'inizio, su una specifica figurazione identitaria: il mosaico di diverse forme culturali del vivere associato, che non sono soltanto peculiari ma anche autocentrante, autodeterminate, avverse a processi di osmosi, e soprattutto refrattarie al mutamento, sfavorevoli a ciò che abbiamo in più luoghi chiamato una 'decostruzione interna' ini-

ziata da soggetti subalterni, i più deboli, le più deboli, entro le minoranze già svantaggiate. Dar la parola ai soggetti subalterni significa offrir loro un terreno di confronto per la valutazione riflessiva di preferenze che talvolta portano il segno dell'interiorizzazione del dominio, divenendo così 'preferenze adattive'. Siffatto processo di decostruzione, la cui attuazione richiederebbe interventi di vario genere, è sicuramente facilitato dall'adozione dell'orizzonte concettuale su cui riposa, per converso, la nozione di interculturalità.

Tale scelta, se rettamente intesa, è del pari onerosa dal punto di vista pragmatico e politico, giacché non nasconde, anzi esalta e rivela le difficoltà reali sottese ad un processo di apprendimento interculturale che sia inteso a non perpetuare le strutturali asimmetrie di posizione iniziali, esistenti sia *fra* le comunità, che *entro* le comunità. L'interrogativo posto sui veri requisiti, e sulle scansioni temporali necessarie per consentire forme di integrazione sempre più soddisfacenti per i diversi gruppi e per le istituzioni, ma non a scapito dei singoli, impedisce di adottare un atteggiamento rinunciatario di chiusura: al contrario, l'assumere tale posizione obbliga gli attori a prestare attenzione alle condizioni e ai tempi indispensabili affinché le culture, maggioritarie e minoritarie, 'vengano a patti' le une con le altre; inoltre, li spinge ad adottare modalità dell'accomodamento reciproco che siano orientate (almeno asintoticamente) alla reciprocità dell'interscambio simbolico. Nell'interazione, 'tutti' i soggetti coinvolti cambiano, almeno in parte, rispetto alle condizioni in cui erano prima di 'iniziare a giocare'.

Neppure in questa ottica, pragmatica e realistica, è tuttavia mai bandito il rischio di una differenziazione discriminante, sotteso a processi generalizzati di rimozione degli ostacoli ostativi. Chi, attore od osservatore che sia, assuma un punto di vista dinamico e interazionistico può cogliere con maggior capacità di penetrazione i mutamenti in positivo verso una coesistenza paritaria delle relazioni sociali e politiche fra maggioranza e gruppi minoritari di più antica residenza e di più compiuta integrazione; nel contempo, tuttavia, non gli è consentito di celare con la retorica e la prassi di pur benintese *policies* omologanti i rischi e i fattori dell'aggravio delle discriminazioni indirette

aventi ad oggetto i gruppi di più recente immigrazione. Sovente il successo di specifiche misure, rivelatesi adeguate ad alcuni casi, può indurre ad attribuire ad esse capacità risolutive anche per casi apparentemente analoghi, ma in realtà diversi, e di cui non si riesce, per vincoli temporali, economici o per limiti di conoscenza, percepire il carattere di irriducibilità ad esempi precedenti.

In una prospettiva che privilegia gli aspetti tanto dinamici che asimmetrici dell'analisi è possibile comunque osservare con maggior lungimiranza la moltiplicazione degli scenari di conflitto fra le diverse aggregazioni identitarie, di cui si è parlato finora; quando sono contigue, esse sono anche tenute ad obbedire alle stesse leggi fondamentali e soprattutto a padroneggiare le medesime *routines* e regole non scritte (i 'giochi giocati'), essenziali alla vita sociale in un tempo e in luogo determinati. Gli scarti e i ritardi nell'acquisizione delle competenze e risorse, anche simboliche, necessarie ad un 'buon' livello di integrazione (il cui valore quantificabile in *standards* sociali riconosciuti dipende dalle situazioni concrete), possono gravare, e in forma cumulativa, sulle generazioni a venire di alcune identità minoritarie. Si tratta di un più generale problema descrittivo, e di orientamento, per le concrete politiche d'integrazione miranti a riconoscere in anticipo, a impedire o a mitigare sul nascere i conflitti interculturali.

Di fronte all'inadeguatezza definitoria più volte denunciata, è opportuno rinunciare alla diagnosi e alla prognosi 'multiculturale'. La situazione europea non ci 'costringe' ancora ad abbandonare l'orizzonte tematico della tolleranza; la categoria è pur sempre compatibile con la nozione di interculturalità, e del pari ha l'innegabile vantaggio di essere poco ambiziosa, e per questo non velleitaria. Si consideri sotto una nuova luce un aspetto già messo in rilievo da voci autorevoli, la rilevanza delle quali non è ancora stata compiutamente riconosciuta rispetto alla discussione sul multiculturalismo³: chi parla in forma convincente di cittadinanza multiculturale, come ha fatto Will Kimlicka, lo fa, e in modo provocatorio, a partire dall'esperien-

³ B. HENRY, *Mito e identità*, cit., pp. 11, 177-178.

za nord-americana, limitandosi a prendere in considerazione un unico tipo di minoranza, quella territoriale. Che ne sia consapevole o meno, questo autore non fa che tradurre la tolleranza (*Toleration*), seguendo una logica stringente anche se radicale, nei termini del diritto internazionale. La nozione di minoranza più direttamente connessa al rapporto fra confini territoriali e principio di auto-determinazione dei popoli (minoranza nazionale/etnica) si configura infatti quale specifica forma di identità politica, in sé caratterizzata ma inclusa in una più ampia. Si tratta di una aggregazione intergenerazionale, per di più riflessivamente e consapevolmente riconosciuta da chi ne fa parte, che è trasposta durevolmente dai propri componenti in una narrazione riprodotte pratiche storicamente fondate, in cui nome collettivo, vincoli materiali e contestuali, miti fondativi, assetti istituzionali, simbolici ed etici, linguaggio e forme di vita, legame con un territorio (anche immaginato) ne sono componenti essenziali⁴. Non è casuale infatti che sia usata l'espressione di *societal culture* per definire tale aggregazione. Non tutte le *societal cultures* sono minoranze nazionali, mentre è vero l'inverso. In questo caso specifico, è teoricamente legittimo, anche se non sempre politicamente prudente, che venga patrocinata la stesura di veri e propri trattati fra minoranze e Stato; gli strumenti dello *jus gentium* porrebbero le stesse minoranze na-

⁴ Si vedano A.D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Cambridge-Oxford 1986 [*Le origini etniche delle nazioni*, trad. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 1998²]; J. ASSMAN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 2002⁴ [*La memoria culturale*, trad. it. di A. De Angelis, il Mulino, Bologna 2002]; W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit., pp. 34-35, 134-135. Da Assman si può derivare la seguente tesi: nei fenomeni di costruzione dell'identità di un gruppo politicamente e culturalmente coeso, la narrazione del passato condiviso viene giudicata dai singoli come *connotata da eventi a cui si è preso parte con l'azione o la memoria, e alla cui funzione legittimante non si intende rinunciare*. Il passato ed il futuro vengono collegati in una narrazione fondata e insieme rivendicativa, di alto significato simbolico, nel seguente senso: tale narrazione non nega o manipola in nessun modo l'effettività e realtà degli eventi accaduti, *semplicemente stabilisce che il loro peculiare carattere, ritenuto fondante e vincolante per il futuro, sia qualcosa che non debba in nessun modo venire dimenticato* (J. ASSMAN, *La memoria culturale*, cit., pp. 77-78).

zionali interne, viventi stabilmente entro uno specifico territorio statale, al livello dei soggetti istituzionali che agiscono nell'ambito del diritto internazionale, conferendo loro lo stesso titolo dello Stato che le ricomprende entro i propri confini. Alcune ragioni ulteriori motiverebbero, nel caso delle *societal cultures*, non solo l'equivalenza con le minoranze territoriali ma il ricorso consapevole ed esplicito (cosa che Kymlicka non giunge a fare) a dimensioni categoriali non sovrapponibili a quella del multiculturalismo, che pur egli critica.

Secondo quest'ultima nozione, come sappiamo, le identità sono da concepirsi al plurale e, secondo una procedura deduttiva indebita, anche in condizioni di una relativa simmetria quantitativa e qualitativa (come a dire: molte identità minoritarie sono al medesimo livello, una sola è egemone) rispetto alle possibilità di accesso al capitale simbolico di una società data. Kymlicka intende smascherare questa illusione, prendendo ad esempio la specie di minoranza 'societaria' perché più vulnerabile di ogni altra rispetto al sistema di livellamento normativo di tipo inerziale realizzato entro e tramite una cornice istituzionale unica. Secondo questo autore, la struttura statale-federale non modifica affatto la sostanza dei problemi nascenti dall'esigenza di un reciproco ed equo accomodamento fra comunità territoriali, anzi. Tale forma-Stato può addirittura aggravare i problemi nella forma di una normalizzazione giurisprudenziale e amministrativa, condotta dal potere centrale, dei differenti ordini normativi ed etici propri alle minoranze autoctone, sempre più desautorate ed indebolite nell'esercizio dell'autogoverno⁵. Ciò che nella sostanza sta alla base della scelta compiuta da Kymlicka, condivisibile o meno dal punto di vista dell'opportunità, è la decisione di equiparare le minoranze territoriali ai soggetti di diritto internazionale. Al di là del fatto che l'autore ne sia consapevole o meno, tale presa di posizione corrisponde ad una specifica nozione di *Toleration*, portata in questo caso alle sue estreme conseguenze giuridico-istituzionali, nonché all'ambito descrittivo di riferimento. In tale nozione sono racchiusi

⁵ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit. pp. 108-118, 270-274, 285-300.

impliciti rimandi ad un ben preciso orizzonte semantico, che si è storicamente assestato in permanenze di relativa durata e stabilità, e da cui è possibile trarre alcune indicazioni rilevanti per le condizioni della coesistenza nelle società occidentali, europee in particolare.

La nozione di tolleranza, ricordiamolo, richiama con immediatezza la situazione in cui un gruppo di maggioranza, *e complessivamente egemone*, è fronteggiato da una pluralità, *internamente differenziata in termini di potere e di vulnerabilità*, di minoranze gelose della propria identità⁶. Come tale, la nozione risulta particolarmente adeguata ad alcuni obiettivi di chiarificazione teorica qui perseguiti e volti a facilitare una precisa finalità pratica: tale categoria va letta alla luce dei risultati da essa favoriti o prodotti in termini di una coesistenza pacifica ben riuscita. Va detto inoltre che la presenza della tolleranza (da intendersi sia come atteggiamento interiore sia come *policies*) è riscontrabile ogniqualvolta una pluralità di identità minoritarie “coabitino” entro una medesima cornice statutale in cui una identità maggioritaria detti legge: è quest’ultima, se vediamo le cose realisticamente, a porre in essere un’insieme di atteggiamenti morali e di pratiche istituzionali, volte a regolare⁷ relazioni non bellicose con gruppi minoritari dalla cui vicinanza/contiguità non può prescindere a meno di non accettare gravosissimi e dirimpenti costi sociali. La tolleranza (*Toleration*) è *in primis* atteggiamento od orientamento mentale, in grado di ispirare *policies* che regolano forme di coesistenza pacifica fra gruppi ed elargite, o al massimo negoziate, in situazioni non paritarie; essa può tuttavia venir collocata su una scala di intensità crescente, anche grazie alla possibilità che si facciano gradualmente strada pratiche di apprendimento interculturale fra gruppi, e fra essi e la maggioranza. A partire da un grado minimo, equivalente alla rassegnazione (coesistenza *obtorto collo*), essa può giungere a configurarsi come indifferenza benevola (nel senso

⁶ B. HENRY, *Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza*, cit.

⁷ Come si ricorderà, a scelta qui compiuta è stata di fermarsi al terzo grado, al rispetto (si veda la nota 11); non così M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit., pp. 16-18.

di indulgenza-condiscendenza), fino a prendere secondo alcuni la forma del rispetto, l'accettazione stoica nella dizione di M. Walzer. Tuttavia, come detto precedentemente, il fatto di adottare la nozione di tolleranza, e di concepirla come orizzonte aperto rispetto agli esiti pragmatici derivanti dalle interazioni fra attori collettivi, non significa assumere un atteggiamento velleitario od ottimistico; chi sembra farlo è semmai chi ritiene dominante un generale sentimento di rispetto nei confronti delle posizioni, degli atteggiamenti, delle forme di vita altrui. Piuttosto, i gradi più elementari, e quindi maggiormente pervasivi, di orientamenti mentali tolleranti sono legati alle solidificazioni nella memoria di moltissimi gruppi umani degli antichi armistizi sanciti con acerrimi avversari, a cui le parti in contesa giunsero per disperazione morale o per totale esaurimento delle risorse di difesa. A maggior ragione, se gli argomenti più condivisi a favore della tolleranza fanno sovente leva sulla necessità o sulla rassegnazione, è difficile porli su una linea di continuità con dichiarazioni entusiastiche a favore del pluralismo. L'apertura entusiastica verso le differenze non ha molto in comune con lo spettro dei significati che si possono attribuire all'atteggiamento tollerante, ed alle *policies* ad esso ispirate, poste in essere nelle nostre società, sedicenti pluraliste.

Non si nega certo che la configurazione teorica e l'esperienza storica del pluralismo appartengano a pieno titolo al linguaggio normativo e all'eredità positiva dell'identità occidentale, europea in particolare. Ma ciò può soltanto significare che tale pluralismo, per definizione *rispettoso dei diritti umani fondamentali all'interno e non bellicoso verso l'esterno*, va riguardato come il risultato più nobile e apprezzabile di un assetto contestuale ben determinato, di cui l'Unione Europea rappresenta la soluzione istituzionale più strutturata. Pur avendo la tolleranza a propria base, il pluralismo (curiosità ed entusiasmo per le differenze) la oltrepassa dal punto di vista delle ambizioni prescrittive. È inevitabile che si dichiari con esso un'opzione di valore. Non è necessario farlo, ma, se lo si fa, è doveroso non ingannare se stessi e i soggetti minoritari rispetto a quale sia, in intervalli temporali dati, il livello effettivo dell'accettazione sociale delle differenze. Una opzione innervata di ottimismo po-

trebbe venir di volta in volta riportata ad una più dimessa pragmatica della coesistenza (i primi tre gradi di tolleranza); ciò si verifica, qualora si riconosca, in accordo con le minoranze residenti entro il nostro ordinamento, che *un qualche tipo* di coesistenza pacifica, purché subordinata alle priorità dei diritti e della non-aggressione, sia un bene indiscusso, in quanto promuove condizioni per noi essenziali, quali la vita e la libertà. Questa affermazione implica l'esclusione del genere di convivenza 'non conflittuale' prodotto dalle dittature, dai totalitarismi, dai regimi illiberali in genere, contenendo del pari l'ammissione della condizionatezza della nostra preferenza. Inoltre ci reca ulteriori vantaggi. *Da un lato*, una tesi che sostenga: «senza una modesta ma solida condizione di tolleranza non sono immaginabili i gradi più ambiziosi del pluralismo», è efficace nell'indebolire le accuse di chi predica il carattere strutturalmente pretestuoso e pertanto dannoso della categoria 'tolleranza'. Essa può fungere da criterio di controllo pragmatico rispetto a pur benintese logiche di emancipazione che diano già per avvenuti processi di accomodamento interculturale di livello primario, che sono invece ancora in atto, o non ancora conclusi⁸. *Dall'altro*, anche affermando che la tolleranza non sia un concetto irrimediabilmente corrotto dagli abusi a cui è stato sottoposto nei secoli, tuttavia è esclusa la possibilità di assegnare ad essa un potere taumaturgico nei confronti dei problemi dell'identità moderna, politica in particolare. Una funzione diagnostica e sensibilizzante è ciò che essa può offrire rispetto alle più gravi patologie delle nostre forme associative. Questo lo si può sostenere, ponendo a partire da Taylor un interrogativo diverso eppur mutuato dal suo grande lavoro sull'identità: se la realtà sociale non sia tanto permeata da principi razionali noti, ovvero da *una* struttura internamente regolativa di tipo omologante; quanto piuttosto se le condizioni del nostro equilibrio interiore, morale e cognitivo, nonché del buon svolgimento delle nostre incombenze sociali, non siano oggetto di mutazioni e

⁸ Si pensi all'integrazione scolastica o abitativa di molti gruppi minoritari, diversificatasi a macchia di leopardo in diverse regioni di uno stesso paese, come mostra il caso italiano, peraltro non unico nell'ambito dell'Unione.

conflitti intercorrenti fra una molteplicità limitata di fondamenti. Discostarsi da un sistema consolidato di coesistenza fra un ragionevole numero di essi è ciò che implica conseguenze rilevanti sulla tenuta del nostro equilibrio. Scontrarsi con tale quadro di regole ragionevoli, con le quali le nostre pratiche sociali sono, quali precipitati etici, da tempo intrecciate, è ciò che può arrecare alla realtà sociale in cui siamo immersi danni e lacerazioni.

Rubbettino

Bibliografia

- AIME M., *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.
- ALFIERI L., “Identità e differenza nelle soggettività collettive”, in D. FIOROT (a cura di), *Il soggetto politico tra identità e differenza*, cit.
- APEL K.O., KETTNER M. (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- APPIAH K.A., “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism...*, cit.
- APPIAH K.A., *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- ASSMAN J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 2002⁴ [*La memoria culturale*, trad. it. di A. De Angelis, il Mulino, Bologna 2002].
- BACHTIN M., *Dostoyevsky's Poetics* [1963], engl. trans. by C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984 [*Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968].
- BAKER J. (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto 1994.
- BARBERIS S., REVELLI M., *Alla ricerca della politica. Tracce di un altro mondo possibile nell'epoca delle fini*, Guerini e Associati, Milano 2005.
- BARONCELLI F., *Hanno le culture diritti sugli individui? Sul liberalismo olistico di Charles Taylor*, in «Ragion Pratica», 2, 1994, pp. 11-31.
- BARONCELLI F., *The Odd Consequences of Charles Taylor Liberalism. And a Comment of Walzer's Comment*, in «Planning Theory», 12, 1994, pp. 109-126.
- BARONCELLI F., *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del “politically correct”*, Donzelli, Roma 1996.
- BAUBOCK R., *Group Rights for Cultural Minorities: Justification and Constraints*, Istituto Universitario Europeo, Firenze 1996.
- BAUMANN G., *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999 [*L'e-*

- nigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, trad. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2003].
- BECALLI B. (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999.
- BEINER R., BOOTH W.J. (eds), *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven and London 1993.
- BELLAMY R., *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London 1999.
- BELLAMY R., *Rethinking Liberalism*, Pinter, London-New York 2000.
- BELLATI M.L., *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- BELVISI F., "Fundamental Rights in the Multicultural European Society", in B. HENRY, A. LORETONI (eds), *The Emerging European Union*, cit., pp. 177-188.
- BENHABIB S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002 [*La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A.R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005].
- BESUSSI A., "Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva", in B. BECALLI (a cura di), *Donna in quota*, cit., pp. 45-64.
- BOBBIO N., "Le ragioni della tolleranza", in P.C. Bori (a cura di), *L'intolleranza ...*, cit.
- BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- BODEI R., *Scomposizioni. Forme dell'Individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.
- BODEI R., CANTILLO G., FERRARA A., GESSA-KUROTSCHKA V., MAFFETTONE V. (a cura di), *Ricostruzione della soggettività*, Liguori, Napoli 2004.
- BONAZZI T., DUMME M., *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1994.
- BONITO OLIVA R., *Soggettività*, Guida, Napoli 2003.
- BORI P.C. (a cura di), *L'intolleranza: eguali e diversi nella storia*, il Mulino, Bologna 1986.
- BOURNE R., *Transnational America*, Urizen Book, New York 1997.
- BOVERO M., "Quale comunità?", Prefazione al volume di V. PAZÉ, *Il concetto di comunità...*, cit.
- BRAIDOTTI R., *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.
- BRAIDOTTI R., *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.
- BUCHANAN A., *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder (Col.)

- 1991 [*Secessione. Quando e perché un paese ha il diritto di dividersi*, pres. di G. Miglio, trad. it. di L.M. Bassani, Mondadori, Milano 1994].
- CALLONI M., FERRARA A., “Comunitarismo liberale”. *Con un'intervista a Martha C. Nussbaum, Bernard Williams e Charles Taylor*, in «Informazione filosofica», 20, 1994, pp. 11-16.
- CARRITHERS M., COLLINS S., LUKES S. (eds), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York 1985.
- CARTY A. (ed.), *Post-Modern Law. Enlightenment, Revolution and the Death of Man*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1989.
- CERUTTI F., “Identità e politica”, in ID., (a cura di), *Identità e politica*, cit., pp. 5-41.
- CERUTTI F. (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- CERUTTI F., RUDOLPH E. (eds), *A Soul for Europe*, 2 Voll., Peeters, Louvain 2001.
- CESAREO V., *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- CESAREO V. (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- COHEN J. (ed.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston 1996.
- COSTA P., *A colloquio con Charles Taylor*, in «Annali di Studi Religiosi», I, 2000, pp. 391-404.
- CRESPI F., SEGATORI R. (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996.
- CUNICO G., PIRNI A. (a cura di), *Spazio globale: politica etica e religione*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.
- CZAJKA A., “Per una filosofia dell'interculturalità”, in G. Cunico, A. Pirni (a cura di), *Spazio globale...*, cit., pp. 93-111.
- D'ANDREA F., DE SIMONE A., PIRNI A., *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005².
- DAUENHAUER B.P., *Taylor and Ricoeur on the Self*, in «Man and World», 25 (2), 1992, pp. 211-225.
- DE SIMONE A., *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Quattroventi, Urbino 1999.
- DE SIMONE A. (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Quattroventi, Urbino 2004.
- DE TOCQUEVILLE A., *De la Démocratie en Amérique [1835-1840]*, Garnier-Flammarion, Paris 1981 [*La democrazia in America*, in ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1968].

- DESCOMBES V., "Is There an Objective Spirit?", in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, cit.
- DIAMOND C., TEICHMAN J. (eds), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Harvester Press, Brighton 1979.
- DWORKIN R., *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977 [*I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, a cura di G. REBUFFA, il Mulino, Bologna 1982].
- DWORKIN R., "Liberalism", in S. HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*, cit.
- DWORKIN R., *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London 1985 [*Questioni di principio*, trad. it. di E. D'Orazio, a cura di S. MAFFETTONI, Il Saggiatore, Milano 1990].
- ELBAZ M., FORTIN A., LAFOREST G. (dir.), *Le frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Les Presses de L'Université Laval – L'Harmattan, Sainte-Foy – Paris 1996.
- FACCHI A., *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- FERRAJOLI L., *Cittadinanza e diritti fondamentali*, in «Teoria politica», IX (3), 1993, pp. 63-76.
- FERRAJOLI L., *Diritti fondamentali*, in «Teoria politica», XIV (2), 1998, pp. 3-33.
- FERRAJOLI L., "Quali sono i diritti fondamentali?", in E. VITALE (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit.
- FERRARA A. "Multiculturalismo ben temperato e democrazia", in F. CRESPI, R. SEGATORI (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, cit., pp. 195-204.
- FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000².
- FERRARA A., GESSA-KUROTSCHKA V., MAFFETTONI S. (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, pref. di G. Cantillo, Liguori, Napoli 2000.
- FIOROT D. (a cura di), *Il soggetto politico tra identità e differenza*, Giappichelli, Torino 1998.
- FIOROT D. (a cura di), *Ordine e conflitto nella filosofia politica del nostro tempo*, Giappichelli, Torino 1998.
- FISTETTI F., *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003.
- FISTETTI F., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004.
- FOUCAULT M., *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"*, in S.M. McMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cit. [*Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in O. MARZOCCA (a cura di), *Biopolitica e liberalismo*, cit.

- FRANKFURT H., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «Journal of Philosophy», 67 (1), 1971, pp. 5-20; ripreso in ID., cfr. Gutnam Freud; Guertz; Hegel; *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1988.
- FREUD S., *Das Unbewusste* [1915], in ID., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1960, Bd. 8 [*L'inconscio*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Vol. 8: *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1989².
- FREUD S., *Das Ich und das Es* [1922], in ID., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 9 [*L'io e l'Es*, in ID., *Opere*, cit., vol. 9: *Opere 1917-1923. L'io e l'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1989².
- FRIESE H. (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002.
- GALEOTTI A.E., "I diritti collettivi", in E. VITALE (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit.
- GALEOTTI A.E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994.
- GALEOTTI A.E., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999.
- GAMBINO A., *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, Bologna, il Mulino 1996.
- GATTI R., CHIODI G.M. (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, Angeli, Milano 2005.
- GEERTZ C., *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Passagen Verlag, Wien 1996 [*Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999].
- GEERTZ C., "The Uses of Diversity", in ID., *Available Light. Anthropological Reflection on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2000 [*Gli usi della diversità*, in «La società degli individui», 3, 2000, n. 8, pp. 71-89].
- GEERTZ C., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, trad. it. (parz.) di U. Livini, il Mulino, Bologna 2001, pp. 85-106.
- GENGHINI N., *Charles Taylor e la tradizione repubblicana*, in «Hermeneutica», N.S., 2002, pp. 233-261.
- GENGHINI N., *Identità comunità trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2005.
- GLAZER N., "Individual Rights against Group Rights", in W. KYMLICKA (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, cit.
- GOMARASCA P., *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

- GUTMANN A., *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- GUTMANN A., "Introduction", in ID., (ed.), *Multiculturalism...*, cit. ["Introduzione", in ID., (ed.), *Multiculturalismo...*, cit.
- GUTMANN A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992 [*Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993]; ripubblicato con il titolo: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981 (2 voll.) [*Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di E. AGAZZI, trad. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986 (2 voll.)].
- HABERMAS J., "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in ID., (ed.), *Multiculturalism...*, cit., pp. 107-148; ripreso in vers. ted.: "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", in ID., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996 ["Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit.].
- HABERMAS J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992 [*Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997].
- HABERMAS J., TAYLOR CH., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶.
- HAMPSHIRE S. (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1978.
- HEFT J.L. (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.
- HEGEL G.W.F., *Jaener Realphilosophie* [1805-1806], Meiner, Hamburg 1969 [*Filosofia dello spirito jeneso* (1805-1806), in ID., *Filosofia dello spirito jeneso*, G. CANTILLO (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1971].
- HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* [1807], in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 [*Fenomenologia dello spirito*, a cura e trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1992¹⁰].

- HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821], in ID., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, Bb. 7 [*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. di G. Marini; edizione con le *Aggiunte* di Eduard Gans, trad. it. di B. Henry, Laterza, Roma-Bari 2001³].
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵ [*Essere e tempo*, intr. e trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976⁹].
- HENRY B., *Uno dei possibili modi di stare al gioco. Una nota su 'una concezione non individualistica di autonomia individuale'*, in «Il Politico», LVIII (1-2), 1993, pp. 245-265.
- HENRY B., *Multikulturalismus, Gemeinschaft, Identität. Taylors kommunitaristische Kritik am prozeduralen Liberalismus*, in «Handlung - Kultur - Interpretation», III (5), 1994, pp. 102-120.
- HENRY B., “Fra identità politica e individualità”, in F. CERUTTI (a cura di), *Identità e politica*, cit.
- HENRY B., “Le identità del soggetto politico”, in D. FIOROT (a cura di), *Il soggetto politico tra identità e differenza*, cit.
- HENRY B., “Tolleranza e identità nell’orizzonte politico globale”, in B. HENRY (a cura di), *Mondi globali...*, cit.
- HENRY B., *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000.
- HENRY B., “The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?”, in F. CERUTTI, E. RUDOLPH (eds), *A Soul for Europe...*, vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, cit.
- HENRY B., “Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance”, in H. FRIESE (ed.), *Identities*, cit.
- HENRY B., “Constitution, European Identity, Language of Rights”, in B. HENRY, A. LORETONI (eds), *The Emerging European Union*, cit.
- HENRY B., “Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano”, in R. GATTI, G.M. CHIODI (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, cit.
- HENRY B. (a cura di), *Mondi globali. Identità, sovranità, confini*, ETS, Pisa 2000.
- HENRY B., LORETONI A. (eds), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004.
- HERDER J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], in ID., *Herder frühe Schriften. 1764-1772*, hrsg. v. O. Gaier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985 [*Saggio sull’origine del linguaggio*, a cura e trad. it. di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996].

- HILEY D.R., BOHMAN J., SHUSTERMAN R. (eds), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991.
- HONNETH A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992 [*Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002].
- HONNETH A., *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XIX (1-2), 1996, pp. 25-41, spec. pp. 39-40.
- HONNETH A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 [*Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, A. Carnevale (a cura di), Manifestolibri, Roma 2003].
- HORKHEIMER M., ADORNO TH.W., *Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass., New York 1944 (poi: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M. 1969) [*Dialettica dell'illuminismo*, Intr. di C. Galli, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997⁴].
- HORTON J., MENDUS S. (eds), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1996².
- JAMES W., *Principles of Psychology* [1890], Harvard University Press, Cambridge-London 1983².
- JERVIS J., *Presenza e identità. L'io e la sua centralità tra conoscenza scientifica, riflessione filosofica e psicologia*, Garzanti, Milano 1992.
- JERVIS G., *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano 1999⁵.
- JOAS H., *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- JOAS H., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- KALLEN H.P., *Culture and Democracy*, Boni and Liveright, New York 1924.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. IV, pp. 385-464 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992].
- KANT I., *Was heisst: sich im Denken orientieren?* [1786], in *Kants Werke*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1902 ss., Bd. VIII [*Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, trad. it. e cura di A. Gentile, Studium, Roma 1996].

- KERSTING W., "Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus", in K.O. APEL, M. KETTNER (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik*, cit.
- KEUPP H., *Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation*, Asanger, Heidelberg 1988.
- KÖHLER W., *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* [1917], Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963 [*L'intelligenza delle scimmie antropoidi*, trad. it. di G. Petter, Editrice Universitaria, Firenze 1960].
- KÖHLER W., *Wert und Tatsachen* [*The Place of Value in a World of facts* (1938)], dt. Übers. von M. Koffka, Springer, Berlin 1968 [*Il posto dei valori in un mondo di fatti*, Giunti-Barbera, Firenze 1966].
- KYMLICKA W., *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto-Oxford-New York 1998.
- KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- KYMLICKA W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995 [*La cittadinanza multicultural*, trad. it. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna 1999].
- KYMLICKA W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- KYMLICKA W., PATTEN A. (eds), *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- LACORNE D., *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Fayard, Paris 1997 [*La crisi dell'identità americana. Dal "melting pot" al multiculturalismo*, trad. it. di M. Minucci, Editori Riuniti, Roma 1999].
- LAFORÉST G., DE LARA PH. (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval - Éditions du Cerf, Sainte-Foy - Paris 1998.
- LANZILLO M.L., *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- LORETONI A., VARSORI A. (a cura di), *Unire e dividere. Gli Stati fra integrazione e secessione*, Manent, Firenze 2003.
- LUTHER J., "Le frontiere dei diritti culturali in Europa", in G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Diritti e costituzione nell'Unione Europea*, cit.
- MACINTYRE A., *After Virtue*, Duckworth, London 1981 (poi: University of Notre Dame Press, Notre-Dame (Ind.) 1984) [*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988].
- MALIZIA P., *Interculturalismo. Studio sul vivere "individualmente-insieme-con-gli-altri"*, Franco Angeli, Milano 2005.

- MANCINI R., "Fonti e vie per la prassi politica interculturale", in G. CUNICO, A. PIRNI (a cura di), *Spazio globale...*, cit.
- MARZOCCA O. (a cura di), *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.
- MATTHES J., *Interculturality and Relativism*, Corso di lezioni tenuto presso la Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, 20 settembre - 3 ottobre 2000.
- MCMURRIN S.M. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2, University of Utah Press, Salt Lake City 1981.
- MEAD G.H., *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist* [1934], University of Chicago Press, Chicago 1962² [*Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Intr. di Ch.W. Morris, trad. it. di R. Tettucci, Barbera, Firenze 1966].
- MELLINO M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005.
- MELUCCI A., *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1991.
- MELUCCI A., *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Feltrinelli, Milano 1994.
- MENDUS S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1989.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945 [*La fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1965].
- MODOOD T., *Collective Rights: An Unnecessary Complication?*, Istituto Universitario Europeo, Firenze 1996.
- MONTESQUIEU CH.L. DE, *De l'esprit des lois*, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Les belles lettres, Paris 1950 [*Lo spirito delle leggi*, S. Cotta (a cura di), UTET, Torino 1973², 2 voll.].
- MESSER S.B., SASS L.A., WOOLFOLK R.L. (eds), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988.
- MOORE-GILBERT B., *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London-New York 1997.
- MORDACCI R., "Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività", in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, cit.
- MORGAN M.L., "Religion, History and Moral Discourse", in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, cit.

- NIEDDU A.M., "Individualità e intersoggettività: Georg Herbert Mead", in A. FERRARA, V. GESSA-KUROTSCHKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, cit., pp. 413-430.
- NUSSBAUM M.C., RUSCONI G.E., VIROLI M. (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, trad. it. di M. Astrologo e B. Bruno, Donzelli, Roma 1995.
- O'NEILL O., *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996.
- O'NEILL O., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- OKSENBERG RORTY A. (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976.
- PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984 [*Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1989].
- PAZÉ V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, pref. di M. Bovero, Laterza, Roma-Bari 2002.
- PETROSINO D., *Stati in frantumi. Le secessioni nel mondo contemporaneo*, Palomar, Bari 1998.
- PETRUCCIANI S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- PIEVATOLO M.C., *Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo*, in «Il Politico», 59 (1), 1994, pp. 137-159.
- PIRNI A., *Il tema dell'agire umano e la nozione di articolazione in Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», 20 (1), 1997, pp. 152-158.
- PIRNI A., *Comprensione di sé e comprensione del bene in Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», 22 (1), 1999, pp. 128-145.
- PIRNI A., *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, il melangolo, Genova 2000.
- PIRNI A., *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002.
- PIRNI A., "Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor", in D. VENTURELLI (a cura di), *Religioni, etica mondiale...*, cit.
- PIRNI A., "Introduzione", in CH. TAYLOR, *La topografia morale del sé*, trad. it. e a cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004.
- PIRNI A., "La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura (intorno a Charles Taylor)", in A. DE SIMONE, F. D'ANDREA, A. PIRNI, *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, cit., Parte Terza.

- PIRNI A., "Identità, vita quotidiana e spazio pubblico a partire da Charles Taylor", in A. DE SIMONE (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, cit.
- PIRNI A., *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto. Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer e Taylor*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.
- PIRNI A., "Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione", in R. SCARTEZZINI, P. FORADORI (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, di prossima pubblicazione.
- PIRNI A., *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.
- PIRNI A., HENRY B., "Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre", in «post filosofie», I (2), 2006, pp. 93-109.
- PIZZORNO A., *Pensare il conflitto*, in D. FIOROT (a cura di), *Ordine e conflitto...*, cit.
- PYKA M. (Hrsg.), *Auf der Suche nach personaler Identität*, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München, 2006, di prossima pubblicazione.
- RAWLS J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971 [*Una teoria della giustizia*, S. Maffettone (a cura di), trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982].
- RAWLS J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 [*Liberalismo politico*, Intr. di S. Veca, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (poi: Edizioni di Comunità, Torino 1999²)].
- RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- RAZ J., *Ethics and the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- RAZ J., *Value, Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2001 [*I valori fra attaccamento e rispetto*, F. Belvisi (a cura di), trad. it. di M. Goldoni, Diabasis, Reggio Emilia 2003].
- RENN J., *Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne*, in «Sociologia Internationalis», XXXVI (2), 1998, pp. 142-169.
- RENN J., *Pragmatic of coexistence*, Corso di lezioni tenuto presso la Scuola Superiore Sant'Anna, 7-15 ottobre 2000.
- REYNOLDS F.E., TRACY D. (eds), *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1990.
- RICOEUR P., *Temps et récit*, Éditions du Seuil, Paris 1983-1985 (3 voll.) [*Tempo e racconto*, G. Grampa (a cura di), Jaca Book, Milano 1986-1988 (3 voll.)].

- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990 [Sé come un altro, D. Iannotta (a cura di), Jaca Book, Milano 1993].
- RICOEUR P., "Le fondamental et l'historique. Note sur Sources of the Self de Charles Taylor", in G. LAFOREST, PH. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit.
- ROSA H., *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Vorwort von A. Honneth, Campus, Frankfurt a.M. – New York 1998.
- ROSENBLUM N.L. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- ROUSSEAU J.J., *Les Rêveries du promeneur solitaire* [1782], «Cinquième Promenade» in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, in *Scritti autobiografici*, L. Sozzi (a cura di), Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 1997].
- SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982 [*Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994].
- SANDEL M., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», XII (1), 1984.
- SARTORI G., *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiethnica*, Rizzoli, Milano 2002².
- SCHELLENBAUM P., *Multiethnico [ad vocem]*, in G. BOLAFFI, S. GINDRO, T. TENTORI, *Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, Liberal Libri, Firenze 1998, p. 187.
- SCHLEGEL A.W., *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur [1802-1803]*, in ID., *Kritische Schriften und Briefe*, hrsg. v. E. Lohner, Bd. 3, Kohlhammer, Stuttgart 1964, pp. 22-85.
- SEN A., WILLIAMS B. (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982 [*Utilitarismo e oltre*, trad. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1984].
- SHKLAR J.N., *Squaring the Hermeneutic Circle*, in «Social Research», 53 (3), 1986, pp. 449-473.
- SMITH A.D., *The Ethnic Revival*, Basil Blackwell, Oxford 1978 [*Il revival etnico*, trad. it. di A. Painsi, il Mulino, Bologna 1984].
- SMITH A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986 [*L'origine etnica delle nazioni*, a cura di U. Livini, il Mulino, Bologna 1998²].
- SPARTI D., *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996.

- SPARTI D., *Identità e coscienza*, Intr. di S. Poggi, il Mulino, Bologna 2000.
- STRAUB J., "Identität. Die bleibende Aktualität eines sozial- und kulturwissenschaftlichen Grundbegriff. Ein Geleitwort", in M. PYKA (Hrsg.), *Auf der Suche nach personaler Identität*, cit., di prossima pubblicazione.
- TAYLOR CH., *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.
- TAYLOR CH., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1975.
- TAYLOR CH., "Responsibility for Self", in A. OKSENBURG RORTY (ed.), *The Identities of Persons*, cit.
- TAYLOR CH., *Action as Expression* in C. DIAMOND, J. TEICHMAN (eds), *Intention and Intentionality...*, cit.
- TAYLOR CH., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1979 [*Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1984].
- TAYLOR CH., "The Diversity of Goods", in A. SEN, B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and Beyond*, cit., pp. 129-144 ["La diversità dei beni", in A. SEN, B. WILLIAMS (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit. ripreso in CH. TAYLOR, *Etica e umanità*, cit.
- TAYLOR CH., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- TAYLOR CH., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- TAYLOR CH., "The Person", in M. CARRITHERS, S. COLLINS, S. LUKES (eds), *The Category of the Person ...*, cit.
- TAYLOR CH., *Le juste et le bien*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 93 (1), 1988, pp. 33-57.
- TAYLOR CH., "The Moral Topography of the Self", in S.B. MESSER, L.A. SASS, R.L. WOOLFOLK (eds), *Hermeneutics and Psychological Theory ...*, cit. [*La topografia morale del sé*, trad. it. e cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004].
- TAYLOR CH., "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in N.L. ROSENBLUM (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, cit. ripreso in ID., *Philosophical Arguments*, cit. ["Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 137-168].
- TAYLOR CH., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989 [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993].

- TAYLOR CH., *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991 (ripubblicato con il titolo: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992) [*Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999²].
- TAYLOR CH., “Comparison, Hystory, Truth”, in F.E. REYNOLDS, D. TRACY (eds), *Myth and Philosophy*, cit.
- TAYLOR CH., “The Dialogical Self”, in D.R. HILEY, J. BOHMAN, R. SHUSTERMAN (eds), *The Interpretive Turn*, cit., pp. 304-314.
- TAYLOR CH., “The Politics of Recognition” in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, cit. ripreso in ID., *Philosophical Arguments*, cit. [“La politica del riconoscimento”, in A. GUTMANN (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993; ripreso in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo ...*, cit.
- TAYLOR CH., “The Motivation behind a Procedural Ethics”, in R. BEINER, W.J. BOOTH (eds), *Kant & Political Philosophy ...*, cit.
- TAYLOR CH., *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill-Queen’s University Press, Montreal and Kingston 1993 (ed. francese: *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Textes rassemblés et présentés par G. Laforest, Les Presses de l’Université Laval, Sainte-Foy 1992).
- TAYLOR CH., “Justice After Virtue”, in J. HORTON, S. MENDUS (eds), *After MacIntyre*, cit.
- TAYLOR CH., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995.
- TAYLOR CH., “Liberal Politics and the Public Sphere”, ora in ID., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 257-287 [“Politica liberale e sfera pubblica”, in A. ETZIONI (a cura di), *Nuovi comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Pref. di M. Tarchi, trad. it. di M. Carloni, Arianna Editrice, Casalecchio (Bo) 1998.
- TAYLOR CH., “Les Sources de l’identité moderne”, in M. ELBAZ, A. FORTIN, G. LAFOREST (dir.), *Le frontières de l’identité*, cit.
- TAYLOR CH., “Why Democracy Needs Patriotism”, in J. COHEN (ed.), *For Love of Country...*, cit. [“La democrazia ha bisogno di patriottismo”, in M.C. NUSSBAUM, G.E. RUSCONI, M. VIROLI (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, cit.
- TAYLOR CH., “Le Fondamental dans l’Histoire”, in G. LAFOREST, Ph. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, cit.
- TAYLOR CH., “A Catholic Modernity?”, in J.L. HEFT (ed.), *A Catholic*

- Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, cit., pp. 13-37 [Una modernità cattolica?, in «Annali di Studi Religiosi», I, 2000, pp. 405-427; poi in CH. TAYLOR, *La modernità della religione*, cit.
- TAYLOR CH., *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002 [“Le varie forme della religione oggi. A partire da William James”, in ID., *La modernità della religione*, cit.
- TAYLOR CH., *Etica e umanità*, P. Costa (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 2004.
- TAYLOR CH., *La modernità della religione*, P. Costa (a cura di), Meltemi, Roma 2004.
- TAYLOR CH., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham–London 2004 [Gli immaginari sociali moderni, trad. it. e cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005].
- TAYLOR CH., KULLMAN M., *The Pre-objective World*, in «Review of Metaphysics», XII (1), 1958, pp. 108-132.
- TOURAINÉ A., *Pourrons nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 1997 [Libertà, uguaglianza, diversità, trad. it. di R. Salvadori, il Saggiatore, Milano 1998].
- TULLY J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1994.
- TURNER B.S., *Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teoria del riconoscimento*, in «post filosofie», I (1), 2005, pp. 77-94.
- URBINATI N., *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 71 (3), 1992, pp. 518-535.
- VECA S., *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 2002².
- VENTURELLI D. (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, il melangolo, Genova 2002.
- VIGNA C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- VIGNA C., ZAMAGNI S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- VITALE E., *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Giappichelli, Torino 1996.
- VITALE E., “Introduzione. Le nuove frontiere della teorica dei diritti”, in E. VITALE (a cura di), *Diritti umani...*, cit.
- VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

- VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000.
- WALZER M., "Comment", in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism...*, cit. ["Commento", in A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalismo...*, cit.].
- WALZER M., *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London 1997 [*Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998].
- WEBER M., "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" [1905], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1988, Bd. I, pp. 1-110 [*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Intr. di G. Galli, trad. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1998⁸].
- WEBER M., "Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" [1915], in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., pp. 536-573 [*Considerazioni intermedie. Il destino dell'occidente*, A. Ferrara (a cura di), Armando, Roma 1995].
- WILLIAMS B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1973 [*Problemi dell'io*, Intr. di S. Veca, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1990].
- WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953 [*Ricerche filosofiche*, M. Trinchero (a cura di), Einaudi, Torino 1999³].
- YOUNG C. (ed.), *The Accomodation of Cultural Diversity. Case-Studies*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999.
- ZAGREBELSKY G. (a cura di), *Diritti e costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- ZINCONI G., *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994.
- ZOLO, D., (a cura di), *La cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Bibliografia

- Adorno Th.W., 31, 32n, 244
Agazzi E., 37n, 242
Agostino, 79, 212
Aime M., 99n, 237
Alfieri L., 86n, 237
Amicone A.P., 58n
Anscombe G.E.M., 66n
Apel K.O., 145n, 204, 237
Appiah K.A., 10, 237
Assman J., 230n, 237
- Bachtin M., 81n, 146
Baker J., 125n
Barberis S., 237
Baroncelli F., 129n, 143n
Baubock R., 124n
Baumann G., 144, 145, 147n, 237
Becalli B., 169, 238
Beiner R., 100n, 238, 251
Bellamy R., 197, 238
Bellati M.L., 112n, 135, 238
Bellini N., 9, 165n
Belvisi F., 126n, 238, 248
Benhabib S., 136n, 145n, 238
Berlin I., 17, 57
Besussi A., 72n, 169n, 223, 238, 249
Bodei R., 33n, 238
Bohman J., 81n
Bolaffi G., 115n, 249
Bonazzi T., 132n, 238
- Bonito Oliva R., 33n
Bonsiepen W., 89n
Booth W.J., 100n
Bori P.C., 238
Bourne R., 119n, 238
Bovero M., 63n, 238, 247
Braidotti R., 193 n, 238
Bruner J., 187n
Buchanan A., 238
Butler D., 189
- Calloni M., 44n, 239
Cantillo G., 33n, 50n, 89n, 238
Carnevale A., 89n, 196n, 244
Carrithers M., 63n, 239
Cartesio, 79, 212, 214
Carty A., 163, 239
Cassirer E., 187n, 203
Ceppa L., 10, 20n, 91n, 202, 242
Cerutti F., 86, 93n, 164n, 166-167n, 239, 242-243
Cesareo V., 112n, 115n-116n, 118-119n, 239
Chiodi G.M., 109n, 241
Chiodi P., 53n
Cohen J., 149n, 239, 251
Collins S., 63n, 239, 250
Costa P., 18n, 27n-28n, 38n, 239, 252
Cotta S., 77n, 246
Crespi F., 92n, 131n, 239, 240

- Cunico G., 239, 246
 Czajka A., 239
- D'Andrea F., 63n, 205, 239, 247
 Dauenhauer B.P., 54n, 239
 De Lara Ph., 47n, 54n, 245, 249, 252
 De Negri E., 89n, 242
 De Simone A., 32n-33n, 63n, 150n, 205, 239, 247-248
 de Tocqueville A., 34, 239
 Descombes V., 66, 240
 Diamond C., 66n, 240, 250
 Dostoevskij F., 81n, 237
 Dumme M., 132n, 238
 Dworkin R., 95-96, 124n, 151, 240
- Elbaz M., 68n, 240, 251
 Etzioni A., 67, 251
- Facchi A., 126n, 240
 Ferrajoli L., 125n, 127, 240
 Ferrara A., 32n-33n, 44n, 50n, 64, 150n, 240, 247, 250, 253
 Fiorot D., 86n, 166n, 173n, 237, 240, 243, 248
 Fistetti F., 63n, 240
 Foradori P., 104n, 248
 Fortin A., 68n, 240, 251
 Foucault M., 190, 240
 Frankfurt H., 38n, 241
 Freud S., 49, 241
 Friese H., 53n, 87n, 164n, 241, 245
- Gadamer H.-G., 57n, 63n, 107, 248
 Galeotti A.E., 92n, 109n, 112n, 122n, 125n-126n, 128n, 169n, 221n, 241
 Galli C., 32n, 244
 Galli G., 32n, 253
- Gambino A., 241
 Gans E., 205n, 243
 Gatti R., 109n, 169n, 241, 243
 Geertz C., 63n, 99, 106, 170n, 241, 248
 Genghini N., 149n, 241
 Gentile A., 52n, 244
 Gessa-Kurotschka V., 33n, 50n, 238, 240, 242
 Gindro S., 115n, 249
 Glazer N., 124n, 241
 Gomarasca P., 112n, 241
 Grampa G., 54n, 249
 Grozio U., 29
 Gutmann A., 10, 11, 20n, 73, 129n, 145n, 165n, 173n, 184, 202n, 242, 251, 253
- Habermas J., 10, 11, 20, 36-37n, 91n, 94, 129-133, 143, 146n, 151, 202, 242, 247, 251
 Hampshire S., 95n, 240, 242
 Hamann J., 58
 Heede R., 89n, 242
 Heft J.L., 27n, 242, 252
 Hegel G.W.F., 21-22, 24n, 42, 64-65, 89, 196, 204n-205, 208n, 241-243
 Heidegger M., 52-53n, 185, 243
 Henry B., 9, 86n, 93n, 109n, 126n, 143n, 164n, 166n, 169n-170n, 184n-185n, 203n-205n, 221n, 223n, 229n, 232n, 238, 243
 Herder J.G., 22, 57-59, 66, 78, 243
 Hiley D.R., 81n, 244, 251
 Höffe O., 63n, 91n, 248
 Honneth A., 19n, 35n, 84, 89, 184, 196, 207n-208n, 222, 244
 Horkheimer M., 31-32n, 244

- Horton J., 148n, 244, 251
Humboldt K.W. von, 22, 58, 66
Hutcheson F., 77, 189
- Iannotta D., 54n, 249
- James W., 26, 33, 49, 50, 244, 252
Jervis J., 46n, 187n, 244
Joas H., 244
- Kallen H.P., 119, 244
Kant I., 42, 52n, 87-88, 90, 95-96, 100n, 130n, 196, 208n-210, 212, 238, 244, 247-248, 251
Kersting W., 204n, 245
Kettner M., 204n, 237, 245
Keupp H., 193n, 245
Köhler W., 40n, 245
Kullman M., 18n, 252
Kymlicka W., 92n, 99n, 112n, 123-124n, 133-137, 154, 164n, 171n, 184, 202, 230n, 231, 238, 241, 245
- Lacorne D., 120n, 245
Laforest G., 19n, 47n, 54n, 68, 94n, 96-97n, 120n, 155n-156, 240, 245, 249, 251
Langer S., 187n
Lanzillo M.L., 116n, 169n, 245
Livini U., 106n, 112n, 120n, 230n, 238, 241, 249
Locke J., 29, 56, 79, 109n, 169n, 212-214, 241, 243
Lohner E., 189n, 249
Loretoni A., 9, 126-127n, 164n, 238, 243, 245
Luckmann T., 187n
Lukes S., 63n, 239, 250
Luther J., 126n, 245
- MacIntyre A., 53-55n, 148n, 244-245, 251
Maffettone V., 33n, 36n, 50n, 124n, 238, 240, 247-248
Malizia P., 119n, 245
Mancini R., 245
Mandeville J., 189
Marini G., 7, 205n, 243
Marzocca O., 190n, 240, 246
Matteucci N., 34n, 239
Matthes J., 164n, 246
McMurrin S.M., 50, 53n, 80n-82, 190n, 240, 246
Mead G.H., 33, 146, 187n, 246-247
Mellino M., 75n, 246
Melucci A., 48n, 246
Mendus S., 148n, 221n, 244, 246
Merleau-Ponty M., 18, 246
Messer S.B., 48n, 246, 250
Miglio G., 127n, 239
Modood T., 125n, 246
Montaigne M. de, 79
Montesquieu Ch.L. de, 77, 246
Moore-Gilbert B., 75n, 246
Mordacci R., 246
Morgan M.L., 139n, 246
Morris Ch.W., 50n, 246
Musatti C., 49n, 241
- Nieddu A.M., 50n, 247
Nussbaum M.C., 43, 149n, 247
- Oksenberg Rorty A., 43n, 247, 250
O'Neill O., 63n, 91n, 104n, 151-152, 247-248
- Parfit D., 55-56, 247
Patten A., 245
Pazé V., 63n, 238

- Petrosino D., 127n, 247
 Petrucciani S., 247
 Pievatolo M.C., 129n, 247
 Pirillo N., 130n, 244
 Pirni A., 9, 24-25n, 27n, 33n, 48n,
 63n, 72n, 91n, 100n, 104n,
 130n, 145n, 150n, 152n-153n,
 170n, 204n-205n, 212n, 239,
 246-248, 250
 Pizzorno A., 173n, 248
 Poggi S., 47n, 250
 Pyka M., 168n, 248, 250

 Rawls J., 36-37, 199n, 248
 Raz J., 91n, 151n, 248
 Rebuffa G., 95n, 124n, 240
 Renn J., 165n, 248
 Revelli M., 237
 Reynolds F.E., 107n, 248, 251
 Ricoeur P., 42, 53-56, 239, 249
 Rockefeller S.C., 10
 Rosa H., 19n, 249
 Rosenblum N.L., 23n, 198n,
 249-250
 Rousseau J.J., 77-78, 88-90, 189,
 208n, 249
 Rudolph E., 164n, 239
 Rusconi G.E., 149n, 247, 251

 Sandel M., 199, 249
 Sartori G., 112n, 249
 Sass L.A., 48n, 246, 250
 Scartezzini R., 104n, 248
 Schellenbaum P., 115n, 248
 Schlegel A.W., 189, 249
 Schutz A., 187n
 Segatori R., 92n, 131n, 240
 Sen A., 72n, 249
 Shaftesbury Earl of, 77
 Shklar J.N., 54n, 249
 Shusterman R., 81n

 Smith A.D., 120n, 230n, 249
 Sozzi L., 189, 249
 Sparti D., 47n, 250
 Straub J., 168n, 250

 Tarchi M., 77n, 251
 Teichman J., 66n, 240, 250
 Tentori T., 115n, 249
 Tocqueville A. de, 34, 239
 Touraine A., 157-158n, 252
 Tracy D., 107n, 248, 251
 Trincherio M., 60n, 253
 Tully J., 66n, 139n, 252
 Turner B.S., 136n, 252

 Uexküll J. von, 203
 Urbinati N., 67n, 252

 Veca S., 55n, 91n, 248, 252
 Venturelli D., 27n, 247, 252
 Varsori A., 127n, 245
 Vico G., 57
 Vigna C., 112n, 252
 Violi M., 149n, 247, 251
 Vitale E., 92n, 125n-127, 241,
 252-253

 Walzer M., 10, 169n, 172n, 178,
 221n, 223n, 232n-233, 237, 253
 Weber M., 31n-32n, 253
 Williams B., 43, 72n, 253
 Wittgenstein L., 60, 227, 253
 Wolf S., 10
 Woolfolk R.L., 48n, 246, 250

 Young C., 164n, 253

 Zagrebelsky G., 126n, 245, 253
 Zamagni S., 112n, 252
 Zincone G., 180n, 253
 Zolo D., 132n, 253

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 7
<i>Avvertenza</i>	10

PARTE PRIMA

La via identitaria al multiculturalismo (Alberto Pirni)

1. L'identità in prima persona: profilo di Charles Taylor	17
2. La costruzione dell'identità	31
2.1. Premessa: l'identità come problema e come orizzonte della modernità	31
2.2. Il livello antropologico	36
2.3. Il livello ontologico-morale	44
2.4. Il livello linguistico-culturale	56
3. La via identitaria al multiculturalismo	71
3.1. Premessa: dall'identità al multiculturalismo	71
3.2. Riconoscimento e identità	73
3.3. Gli esiti politici del riconoscimento	84
3.4. Due modelli di liberalismo	90
3.5. Un liberalismo 'ermeneutico'	103
4. Questioni aperte	111
4.1. Premessa	111

4.2. Una questione concettuale	p. 114
4.3. Una questione giuridica	121
4.4. Una questione di coerenza	138
4.5. Una questione di equilibrio	147

PARTE SECONDA

*Cosa resta del discorso filosofico sul multiculturalismo
Oltre lo sguardo retrospettivo* (Barbara Henry)

1. Premessa: alcune opzioni teoriche	163
2. Ermeneutica delle identità e multiculturalismo nordamericano	177
2.1. Limiti e aperture di contesti	177
2.2. Modelli contrapposti di identità e concrezioni sociali	185
3. Crisi dell'identità: <i>quid novi?</i>	193
4. Percorsi dell'identità: conseguenze sul dibattito filosofico-politico	197
5. Fasi dell'identità moderna nella filosofia occidentale: aporie e vie di fuga	209
6. Tolleranza e condizioni della coesistenza	223
<i>Bibliografia</i>	237
<i>Indice dei nomi</i>	255

Rubbettino

Finito di stampare nel mese di aprile 2006
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)

