

ALBERTO PIRNI

**La costruzione dell'identità
tra linguaggio, comunità e cultura
(intorno a Charles Taylor)**

PREMESSA

Il crescente interesse rivolto sia da parte della filosofia che 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 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, una 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 la contemporanea nascita delle società complesse; lo sgretolarsi del concetto di ruolo e la contestuale sempre maggiore mobilità sociale e geografica; la massificazione

¹ Il riferimento d'obbligo va qui a M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, a cura di A. Ferrara, Roma 1995; Id., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, intr. di G. Galli, trad. it. di A.M. Marietti, Milano, 1998, e all'opera di M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, intr. di C. Galli, trad. it. di R. Solmi, Torino 1997. 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 cfr. A. De Simone, *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Urbino 1999.

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 delineazione, 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 contemporaneo dibattito interno alle scienze politiche e filosofico-sociali.

L'elemento innovativo che in tempi recenti sembra potersi scorgere all'interno di 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 del dibattito era 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 che 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 spoliatura di esso che la modernità ha implicato – mentre solo in seconda battuta emergerebbe l'esigenza di estendere l'analisi a una più ampia considerazione e comprensione delle condizioni storico-epocali entro le quali tale soggetto si trova collocato.

Tra gli altri, un pensatore vocazionalmente pluridisciplinare come Charles Taylor ha saputo interpretare il rovesciamento dei termini di quel fondamentale 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. La principale *summa* delle riflessioni, che Taylor è venuto elaborando nell'arco di un vastissimo percorso intellettuale, è costituita dall'opera *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, che ha reso il suo autore uno dei pensatori di indubbio

riferimento nell'intero alveo delle scienze sociali e dell'odierno panorama filosofico².

Da una parte, Taylor ha 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 innanzitutto da alcuni dei "padri" di tali discipline: basti qui pensare a William James e a George Herbert Mead, autori comunque e variamente presenti sullo sfondo della riflessione tayloriana. Dall'altra, il filosofo canadese ha fatto proprio e originalmente metabolizzato il nesso esistente fra "crisi dell'identità" e "crisi del progetto della modernità" che, forse più e meglio di altri approcci disciplinari, proprio la psicologia e soprattutto la sociologia ha contribuito ad articolare e a sviluppare.

La riflessione di Taylor si fa esplicitamente carico di tale aspetto della questione in un breve ma significativo volume intitolato appunto *Il disagio della modernità* (*The Malaise of Modernity*). In tale volume – che raccoglie, opportunamente rielaborate, una serie di lezioni tenute da Taylor nel 1991 e trasmesse da un'emittente radiofonica canadese – 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

² Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989 [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Milano 1993]. Per quanto riguarda la citazione di quest'opera, all'indicazione della pagina dell'edizione originale farà seguito, tra parentesi quadre, l'indicazione della pagina della traduzione italiana. Per un inquadramento complessivo e una disamina analitica della prospettiva di Taylor mi permetto di rimandare al mio studio *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce 2002. Ho cercato di ripercorrere il complesso percorso intellettuale compiuto da Taylor anche nell'*Introduzione* a Ch. Taylor, *La topografia morale del sé*, a cura e trad. it. di A. Pirni, Pisa 2003, spec. pp. 9-33.

come una perdita o un declino”³ e che, per quanto noto, celebrerebbe, ad avviso del filosofo canadese, “uno smarrimento”, un’ incomprendimento del suo significato più complessivo e recondito.

Tale disagio riguarda l’individualismo. Questo termine, agli occhi di Taylor, annovera in sé la possibilità di essere considerato da un duplice e ambivalente punto di vista: 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 qualcosa.

“È stata ripetutamente espressa la preoccupazione che, insieme con i più vasti orizzonti d’azione, sociali e cosmici, l’individuo abbia perso qualcosa d’importante. C’è chi ha scritto della perdita di una dimensione eroica della vita [...]. Questa perdita di senso era legata ad un restringimento. Gli uomini perdevano la visione più ampia perché si concentravano sulle loro vite individuali [...]. In altre parole *il lato oscuro dell’individualismo è il suo incentrarsi sul sé*, che a un tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall’interesse per gli altri e la società”⁶.

³Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari 1999, p. 3.

⁴“Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare [...]. E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici. In linea di principio, gli esseri umani non vengono più sacrificati alle esigenze di ordinamenti presunti sacri che li trascendono”, *ivi*, p. 4.

⁵*Ivi*, p. 5. Trad. it. lievemente modificata.

⁶*Ivi*, pp. 5-7. Corsivo mio.

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 politico⁷. Tale presa di posizione è dichiarata innanzitutto con l'intento di arginare e, se possibile, far regredire la minaccia di quel “dispotismo morbido” che per primo Alexis de Tocqueville aveva ravvisato come l'esito verso il quale sarebbero rivolti i moderni regimi democratici⁸.

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

⁷ Su questo punto cfr. soprattutto il cap. 10, “Contro la frammentazione”, ivi, pp. 127-141.

⁸ Con tale nozione, sviluppata paradigmaticamente nel suo capolavoro *De la démocratie en Amérique* (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 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 sotterraneamente 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 un'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 nell'obiettivo di un progressivo disinteresse per la “sfera pubblica”, che verrebbe, per così dire, lasciata a se stessa, implicando una progressiva e sotterranea perdita di libertà.

suggerzione 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, sotteraneamente, a svuotare di significato il nostro esistere, a impoverire la nostra identità di persone⁹.

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 della perdita di qualcosa di fondamentale: un senso di smarrimento, unito ad un acuito e insopprimibile bisogno di ri-orientarci in questo mutato spazio morale; di affrontare la “questione dell’identità”, e di trovare ad essa una risposta.

⁹ Sulla base delle considerazioni ora introdotte circa la decisività del riferimento ad una comunità rispetto al raggiungimento di una stabile identità personale – che saranno ulteriormente riprese nel terzo paragrafo del presente lavoro –, mi permetto di discostarmi dalle considerazioni conclusive espresse da A. 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 *Radici dell’io* e *Il disagio della modernità* come opere animate da intenti di fondo differenti: individualistico la prima, sostanzialmente comunitario la seconda. Come si cercherà di far emergere analiticamente in seguito, il riferimento alla dimensione comunitaria non appare in Taylor solo dopo *Radici dell’io* bensì, anche sulla base dei convincimenti maturati dal filosofo canadese negli scritti precedenti, inerisce già in quest’opera occupando anzi in essa un ruolo decisivo rispetto alla fondazione e la determinazione del concetto di *identità*.

In queste pagine si intende affrontare il problema della costruzione dell'identità incentrandone la trattazione intorno alla prospettiva di Charles Taylor ma, contestualmente, ponendo tale prospettiva in dialogo esplicito con alcuni dei "classici" da lui costantemente chiamati in causa e con numerosi autori contemporanei, dal confronto con i quali il filosofo canadese ricava differenti spunti tematici o occasioni per precisare la sua posizione. Nel primo paragrafo ci si intratterà pertanto su una chiarificazione complessiva del modo di impostare la questione e di determinare il concetto stesso di identità, che possiede certamente un riferimento – per lo più sotterraneo – alla teorizzazione psicologico-sociale (James, Mead), ma si sviluppa anche grazie ad un più esplicito dialogo con alcune significative prospettive filosofiche contemporanee (MacIntyre, Ricoeur, Parfit), che consente a Taylor di elaborare una concezione *narrativa* dell'identità.

L'autore di *Sources of the Self* integra per altro la sua nozione di identità tramite un'originale teoria espressivista del linguaggio. Tale teoria, pur trovando nelle opere di Hans Georg Gadamer e Isaiah Berlin i primi stimoli di riflessione e il suo fondamentale orientamento teoretico, individua le sue più profonde e durature radici – grazie anche all'importante mediazione offerta dallo studio di Hegel – soprattutto nel pensiero di Herder, giungendo così a circoscrivere, da una parte, una fondamentale via d'accesso alla comprensione della modernità filosofica e, dall'altra, un'importante integrazione concettuale, che tiene presente e valorizza l'interazione linguistica in relazione ai processi di costruzione dell'identità personale. Su questo ambito si concentra il secondo paragrafo.

Il terzo e ultimo paragrafo si trattiene quindi su un ulteriore e decisivo *pendant* della "questione dell'identità", rappresentato dal riferimento alla dimensione comunitaria. La comunità svolge un ruolo decisivo rispetto a quell'individuazione e chiarificazione di sé che presiede alla formazione dell'identità personale. Certo, la nozione di comunità tipica dell'epoca moder-

na e – soprattutto – contemporanea non consente più di essere inquadrata come quella cornice rassicurante rispetto all'identità del singolo e in grado di conferire ad esso una funzione stabile all'interno di un sistema sociale consolidato. Il riferimento alla dimensione comunitaria mantiene tuttavia la sua importanza anche nel contesto della contemporaneità, per quanto la nuova situazione richieda di pensare ad essa con nuovi strumenti concettuali. La comunità diviene così l'ideale orizzonte di risposta di quella che si presenta come un'esigenza fondamentale dell'individuo, il bisogno di riconoscimento: "avere un'identità" significa infatti non solo *riconoscersi* nelle azioni che si sono compiute nel corso del tempo o nell'immagine di noi *da noi* stessi articolata, ma anche *essere riconosciuti* in un contesto sociale come quella determinata persona, che possiede quel determinato *set* di predicati fisici e, soprattutto, morali.

Da questo punto di vista, il riferimento ad una comunità, pur rinnovato, permane nella sua imprescindibilità rispetto alla formazione di un'identità personale stabile e offre a Taylor l'ideale terreno per presentare in una nuova veste una dimensione per così dire "espressivistica" di intersoggettività, giungendo in questo modo ad una sintesi teorica che, pur variamente riproposta in chiave politica, si costituisce eminentemente nella forma di una comunità culturale. Esso, inoltre, porta a tematizzare il nesso *io-altri* che, da un lato, contempla ed inverte la nozione di *identità dialogica* elaborata da Mead e, dall'altro, la collega con quella di *rete di interlocuzione*, derivante dall'idea wittgensteiniana di "gioco linguistico".

1. LO SPAZIO PROBLEMATICO DELL'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 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 sociali¹⁰. Come interpreta Taylor la “questione del-

¹⁰ Per una focalizzazione del nucleo identità-modernità dal punto di vista psicologico e sociologico può innanzitutto essere considerato l'importante studio di G. Jervis, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Milano 1999. Il lavoro riesce ad offrire un duplice motivo di interesse. Da una parte, esso svolge un originale percorso teoretico intorno alla nozione di identità personale; dall'altra, nell'ampia Appendice del volume – in realtà una vera e propria “Seconda Parte” – l'autore presenta un'utilissima rassegna concettuale delle nozioni ad essa collegate (“persona”, “self”, “io”) che, partendo dalle prospettive elaborate da Locke e da James, esamina e discute distesamente gli assunti teorici di numerosi psicologi e sociologi contemporanei. Per un'ampia disamina – declinata più specificamente in senso filosofico – delle molteplici risposte all'importante questione circa l'identità nell'epoca moderna e contemporanea si veda invece il volume di D. Sparti, *Identità e coscienza*, intr. di S. Poggi, Bologna 2000. L'importante volume, partendo dalla fondamentale prospettiva cartesiana, giunge a riflettere sugli ultimi esiti delle neuroscienze, tendendo dunque insieme approcci disciplinari al problema anche – *prima facie* – molto distanti tra loro in una sintesi organizzata in chiave storica, ma opportunamente scandita in ottica problematica. Dello stesso autore deve pure essere attentamente considerato il volume *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Milano 1996. Il volume, di taglio più specificamente teoretico, possiede innanzitutto il pregio di restituire il senso dell'importanza della tematica identitaria all'interno del dibattito contemporaneo. Tale tematica viene affrontata dall'autore in maniera originale tramite una sintesi di tre tradizioni teoriche: quella di provenienza analitica, mirante ad “indicare i criteri esatti per la definizione dell'identità personale”; quella qualificata come “costruzionista”, “di ispirazione pragmatista e comprensiva di alcuni indirizzi della sociologia cognitiva”, che invece si incentra “sulle pratiche sociali volte a *costruire* l'identità soggettiva”;

l'identità" alla 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*¹¹. 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, 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 in 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 prospettiva di tale atteggiamento o la ricerca di una qualche forma di originalità era guardata 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 total-

infine, quella "genealogica", impegnata nella chiarificazione storica del problema e, al tempo stesso, nella problematizzazione "della natura tendenzialmente a-temporale del discorso pragmatico e sociologico", *ivi*, pp. 12-13.

¹¹ Ch. Taylor, *Le fondamentale dans l'histoire*, in G. Laforest, Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy-Paris 1998, pp. 35-49, spec. pp. 42-43.

mente stabilito, di donato nella sua interezza e nella sua costanza; esisteva con la stessa forza di un fatto obiettivo, un *destino*.

In un altro saggio, *La topografia morale del sé*, pubblicato alla vigilia di *Radici dell'io*, Taylor dichiara esplicitamente il punto di partenza che caratterizza il porsi della questione nella modernità: “La ricerca dell'identità può essere intesa come la ricerca di ciò che essenzialmente io sono. Ma questo non può essere sufficientemente definito nei termini di una determinata descrizione universale dell'agire umano in sé, dell'anima, della ragione o della volontà. A questo livello rimane ancora una domanda su me stesso, e questo è il motivo per il quale penso a me stesso come ad un sé. Questa parola circoscrive ora un'area problematica. Designa il tipo di essere per il quale questa domanda sull'identità può essere posta”¹².

La nozione di identità, nell'epoca moderna, non può più essere concepita come un 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 fondamentalmente 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 persona.

“L'identità – sostiene in proposito Alberto Melucci – non è più un dato, ma un processo affidato alle risorse, alle capacità individuali oltre che alle condizioni esterne [...]. L'individuo è potenzialità che si costituisce, utilizzazione e investimento di risorse. Questo individuo ha però il problema di mantenersi, di garantire un nucleo stabile. Se tutto muta, se individuarsi significa ridefinirsi continuamente, il vero ostacolo non è

¹² Ch. Taylor, *La topografia morale del sé*, op. cit., p. 101.

più il cambiamento, ma come assicurare l'unità e la continuità nella storia individuale. Un individuo che è processo, costruzione continua di sé, è comunque sottoposto alla necessità di salvaguardare i propri limiti, di mantenere le proprie radici nella biologia e nell'ambiente. È un individuo che ha a che fare non soltanto con l'autorealizzazione ma con i confini e i contenuti della sua presenza nel mondo: che cosa mi rende presente e riconoscibile a me stesso e agli altri, che cosa fa sì che io sia io in questo momento? Questo non è un problema nuovo nel pensiero occidentale, nuova è la modalità in cui noi lo affrontiamo nell'esperienza individuale e nelle risposte della cultura"¹³.

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”¹⁴. A partire da questa consapevolezza muove l'originale interpretazione del nesso *identità-modernità* sviluppata da Taylor, che riesce a coniugare i contributi teorici provenienti dalle scienze umane – dalla psicologia innanzitutto, ma anche dalla sociologia, dall'antropologia, dalla linguistica e, non in ultimo, dalla letteratura – in una ricca e complessa sintesi compiutamente filosofica.

Per addentrarsi in tale interpretazione e in tale sintesi e, al tempo stesso, per comprendere la peculiare risposta offerta dal filosofo canadese al *problema dall'identità*, è opportuno partire

¹³ A. Melucci, *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Milano 1994, pp. 26-27. Su questo punto cfr. anche Id., *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano 1991.

¹⁴ Ch. Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, ora in Id., *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, p. 32.

da una definizione-base di *io* o *sé* (*self*) che Taylor propone in *Radici dell'io*: un *sé* è un essere in grado di darsi un'identità:

Parliamo delle persone come di 'sé' [*selves*], intendendo dire che sono esseri dotati del livello di profondità e di complessità necessario perché si dia un'identità [*identity*] [...]. Ebbene questo uso del termine va distinto da tutti gli altri affermatosi in psicologia e sociologia¹⁵.

Quello che innanzitutto preme sottolineare rispetto all'analisi che sarà ora svolta è che l'autore usa i termini *self* e *identity* – più raramente *selfhood* – come interscambiabili. D'altra parte, non può non essere rilevato che il passo appena citato sembra porsi in frontale contrasto rispetto a quanto appena sopra affermato. Nonostante l'intento che guida la determinazione del concetto di *sé* rivendichi – *prima facie* – un significato autonomo rispetto agli usi del termine in senso psicologico e sociologico, mi sembra tuttavia che tale concetto, che si pretende “filosofico” in senso stretto, nella sua determinazione compiuta non possa fare a meno di edificare un profondo legame con i due ambiti disciplinari – psicologico e sociologico, appunto – dai quali è stato dichiarato estraneo. È lo stesso percorso intellettuale di Taylor a suggerire questa direzione interpretativa, non appena si ricordi che il filosofo canadese si è impegnato in più di un'occasione in discussioni di metodo circa le cosiddette “scienze umane”, confrontandosi soprattutto con il *cognitivismo* e con la teoria di Piaget; e, soprattutto, non appena si rammenti la sua profonda convinzione secondo la quale anche dalla psicologia, al pari di altre discipline, ci si debba aspettare un valido contributo alla soluzione dell'*identity crisis* che attraversa la civiltà occidentale¹⁶.

¹⁵ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 32 [50].

¹⁶ Taylor auspica esplicitamente tale contributo nel saggio *Peaceful Co-existence in Psychology*, ora in Id., *Human Agency and Language. Phil-*

A conferma del suo profondo interesse per la materia psicologica l'autore di *Radici dell'io* si pone infatti 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”¹⁷; d'altro lato, 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 decisivo rispetto alla costruzione dell'identità del soggetto¹⁸.

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, questo potrebbe essere individuato nei *Principles of Psychology* di 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

osophical Papers 1, Cambridge 1985, pp. 117-138, spec. pp. 132-138. Alla medesima aspirazione – qui ancora implicita – deve essere ascritto anche il primo lavoro monografico di Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London 1964.

¹⁷ “È vero anzi il contrario. L'io freudiano è tanto più libero [...] quanto più è ampio il suo margine di manovra in relazione sia alle imperiose richieste del Super-io che alle pulsioni dell'Es”, Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 32 [50].

¹⁸ Il riferimento d'obbligo è qui alle celeberrime opere di Freud, *L'inconscio*, in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. 8: *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi ed altri scritti*, Torino 1989, pp. 49-88; Id., *L'io e l'Es*, in ivi, vol. 9: *Opere 1917-1923. L'io e l'Es e altri scritti*, Torino 1989, pp. 475-520.

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*¹⁹.

Inoltre, Taylor mutua dall'impostazione 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", in quanto soggetto che agisce, che si pone di fronte al mondo come uno *human agent*, prima che come una *res cogitans*. È questa angolatura prospettica di fondo che illumina l'intero percorso tayloriano e che offre l'ancoramento di base alla proposta filosofico-morale da lui articolata²⁰.

Un ulteriore – e questa volta esplicito – referente teorico di Taylor, che ha tra l'altro sviluppato l'influente elaborazione teorica inaugurata da James, è 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* – ri-

¹⁹ "Il Sé Sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene dai suoi compagni [...]. Propriamente parlando, un uomo possiede sé sociali in quanto 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*, Cambridge-London 1983, pp. 181-182.

²⁰ Non è possibile, nel presente contesto, soffermarsi analiticamente su questi aspetti. Mi permetto quindi di rimandare al mio volume *Charles Taylor. Ermeneutica del sé*, op. cit., spec. pp. 17-64 – in relazione all'accentuazione della dimensione pratica del soggetto – e pp. 215-324 – per un'ampia disamina e discussione della sua prospettiva morale.

sposta spontanea e selettiva dell'individuo nei confronti di tale "controllo" e di tale insieme di atteggiamenti²¹.

Sebbene Taylor nell'opera del 1989 sembri prendere le distanze dallo psicologo sociale americano che appare "ancora troppo legato alla prospettiva behavioristica e non sembra tener conto del ruolo determinante del linguaggio nella definizione del sé e delle relazioni sociali"²², in altri testi successivi a *Radici dell'io* – specificamente nel volume *The Malaise of Modernity* (1991) e nell'importante saggio del 1992 *La politica del riconoscimento* – riconosce in maniera chiara l'importanza della speculazione di Mead per l'elaborazione della sua prospettiva. Quella che poteva apparire come una presa di distanza dal pensiero di Mead viene così sostanzialmente contraddetta, o almeno decisamente riequilibrata. In particolare, Mead avrebbe opportunamente sottolineato – e adeguatamente teorizzato nella nozione di "altri significativi" – una determinazione agli occhi di Taylor fondamentale per la comprensione del soggetto umano, la sua caratteristica *dialogica*:

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 umano espressivo [...]. 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 at-

²¹ Cfr. G.H. Mead, *The Social Self. The Genesis of the Self and Social Control*, entrambi in Id. *Selected Writings*, ed. by A.J. Reck, Indianapolis-New York 1964, pp. 142-149 e 267-293. Cfr. anche Id., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, intr. di Ch.W. Morris, trad. it. di R. Tettucci, 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*, Napoli 2000, pp. 413-430.

²² Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 525 [74], nota 12.

traverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti – con quelli che George Herbert Mead [in *Mind, Self and Society*] chiamava 'altri significativi'. In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica [...]. Noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi; e anche dopo che ci emancipiamo da questi altri – per esempio dai genitori – ed essi scompaiono dalla nostra vita, la conversazione con loro continua, dentro di noi, finché esistiamo²³.

Tenendo presente quest'ultimo assunto, l'importanza del pensiero di Mead, al di là dell'occasionale attestazione in toni critici sopra riportata, potrà essere rinvenuta con evidenza anche in *Radici dell'io*, nell'elaborazione della nozione di identità e, in particolare, nel contesto del riferimento alla dimensione linguistica e a quella comunitaria. Taylor, come emergerà dalla trattazione, ha di fronte a sé queste importanti figure di pensatori, di grande influenza soprattutto nel mondo anglosassone, i cui risultati teorici sono da lui in più modi riattualizzati e variamente inseriti all'interno della sua prospettiva filosofica²⁴.

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 vi-

²³ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano 1998, pp. 17-18. Taylor ripropone questo stesso assunto, con lievi varianti formali, ne *Il disagio della modernità*, op. cit., pp. 38-40.

²⁴ Ulteriori possibili referenti in campo psicologico della nozione tayloriana di identità sono stati indagati nei lavori di L. Longhin, *L'antropologia di Charles Taylor e l'antropologia psicoanalitica attuale* e di G.G. Piazza, *Taylor, Gilbert e il risveglio (sociale) dal sonno dogmatico*, entrambi in "Fenomenologia e Società", XIX, 1-2/1996, pp. 100-112; 113-126.

sioni morali”²⁵: “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 [*orientation*] 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)”²⁶.

È essenziale alla persona umana, in modo particolare riguardo alla sua dimensione pratica – Taylor usa qui il termine *human agency* –, vivere all’interno di *quadri di riferimento*, al punto che sottrarsi a questi limiti vorrebbe dire cessare di apparire persone umane integrali cioè, in senso forte, *non danneggiate* (*undamaged*), complete²⁷. Ecco perché, a partire da questo dato di fondo, 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”?²⁸. La metafora dell’orientamento spaziale è utilizzata da Taylor come *exemplum* dell’orientamento in uno spazio “spirituale”, in uno spazio di domande e risposte irrinunciabili

²⁵ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. X [10].

²⁶ Ivi, p. 33 [51].

²⁷ 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].

²⁸ Mi riferisco ancora una volta a Ch. Taylor, *La topografia morale del sé*, op. cit., spec. pp. 55-64.

rispetto al pensare e all'agire: "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"²⁹.

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"³⁰, 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 inserirsi 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:

La mia tesi è che *i beni che definiscono il nostro orientamento spirituale sono quelli in riferimento ai quali noi misureremo il valore della nostra vita*: le due questioni sono indissolubilmente legate [...] ed è per questo che desidero parlare della seconda questione – quella del valore, del peso o della sostanza della mia vita – come della questione di come sono 'collocato' [*pla-*

²⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., 28 [44]. Non pare qui fuori luogo notare la consonanza tematica con un breve saggio di Kant intitolato significativamente *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, trad. it. e cura di A. Gentile, 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 "perceptivo" (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, riguardante quell'orientamento – guidato dalla fondamentale esigenza e destinazione pratica racchiusa nell'"ideale del sommo bene" – che la "filosofia critica" deve saper conferire al pensare teoretico.

³⁰ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 27 [43].

ced') o 'situato' [*'situated'*] in relazione al bene, o anche chiedendomi se io sia in 'contatto' [*'contact'*] con esso³¹.

Il problema di che cosa significhi avere una vita significativa non fa parte di quelli rispetto ai quali noi possiamo evitare di prendere posizione, perché è *il* problema che più da vicino tocca il nostro interesse. Inoltre, all'interno della nozione di identità appena delineata, tale problema sembra rinvenire una sua formulazione efficace, in grado di offrire le coordinate teoriche fondamentali per una possibile soluzione. Ma Taylor non si ferma a questa constatazione: come si diceva sopra, il legame da lui ricavato tra identità e bene gli permette di garantire l'unità dell'io, cioè di averne una visione di tipo *narrativo*.

Il nostro autore pensa innanzitutto ad Heidegger e all'intuizione della temporalità dell'*Esserci*, in rapporto al nostro progettare il futuro a partire da ciò che siamo diventati, scegliendo fra le varie possibilità presenti in noi³². 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 Ricoeur³³.

MacIntyre, nell'ambito del contemporaneo dibattito anglosassone, 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"³⁴. Dire "io", pensare al proprio "sé"

³¹ Ivi, p. 42 [61], corsivo mio.

³² Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, intr. e trad. it. di P. Chiodi, Milano 1976, spec. Parte Prima, sez. II, cap. 3° e 4°, pp. 375-420.

³³ È significativo notare come i due autori, pur in maniera autonoma, abbiano sviluppato quasi contemporaneamente una teoria dell'io per molti versi analoga e, significativamente rispetto a Taylor, negli stessi anni di elaborazione di *Radici dell'io*.

³⁴ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Milano 1988, p. 246.

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”³⁵. 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 contestuale:

Essere il tema di una narrazione che va dalla nascita alla morte significa [...] essere responsabile delle azioni e delle esperienze che compongono una vita narrabile. Significa cioè essere pronti a soddisfare la richiesta di una spiegazione su ciò che abbiamo fatto, che ci è accaduto o di cui siamo stati testimoni in qualsiasi momento della nostra vita anteriore a quello in cui ci viene posta la domanda [...]. Quindi l’identità personale è esattamente quell’identità presupposta dall’unità del personaggio che è richiesta dall’unità di una narrazione [...]. L’altro aspetto della soggettività narrativa è correlativo al primo. Io non sono soltanto responsabile, sono anche uno che può sempre interrogare gli altri circa la loro responsabilità, che può mettere gli altri in questione. Faccio parte della loro storia come essi fanno parte della mia³⁶.

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”. È dunque qui presente un sotterraneo riferimento alla speculazione di Mead e in particolare alla nozione di “altro significativo” da lui elaborata, che si ripropone così agli occhi di Taylor

³⁵ Ivi, p. 248.

³⁶ Ivi, p. 260.

anche grazie alla mediazione e alla riformulazione concettuale di MacIntyre³⁷.

È ora possibile – sostiene ancora MacIntyre avviandosi a concludere il pregnante capitolo quindicesimo di *Dopo la virtù* – tornare alla domanda da cui era partita questa indagine sulla natura dell'azione e dell'identità umana: in che cosa consiste l'unità di una vita individuale? La risposta è che tale unità è l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita. Chiedere 'che cosa è bene per me?', significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore questa unità e portarla a compimento. Chiedere 'che cos'è il bene per l'uomo?', significa chiedere che cosa devono avere in comune tutte le risposte alla domanda precedente. Ma ora è importante sottolineare che è la posizione sistematica di queste due domande e il tentativo di dar loro una risposta tanto negli atti quanto nelle parole a fornire alla vita morale la sua unità³⁸.

³⁷ Oltre a riferirsi in più occasioni a suoi lavori e ad esserne un attento lettore, Taylor, a mia conoscenza, si è specificamente occupato del pensiero di MacIntyre in almeno tre occasioni: nei primi anni Settanta, intorno a questioni legate all'epistemologia delle scienze sociali (Ch. Taylor, *A Response to MacIntyre's 'Prediction and Explanation in the Social Sciences'*, in "Philosophical Exchange", 1, 1972, pp. 15-20); in occasione della recensione dell'influente volume *Dopo la virtù* (Id., *Aristotle or Nietzsche?*, in "Partisan Review", 51, 2/1984, pp. 301-306) e, infine, nell'ambito di un convegno sull'opera di MacIntyre svoltosi nel settembre 1991 presso l'University of York, i cui atti sono in seguito stati pubblicati (Id., *Justice After Virtue*, in J. Horton, S. Mendus (eds), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1996, pp. 16-43). D'altro canto, lo stesso MacIntyre si è in più di una occasione soffermato sul lavoro di ricerca di Taylor. Si vedano: A. MacIntyre, *Critical Remarks on 'The Sources of the Self'*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 54, 1994, pp. 187-190 e le recensioni dei *Philosophical Arguments* (in "Philosophical Quarterly", 47, 1997, pp. 94-96) e dell'importante volume curato da J. Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism. the Philosophy of Charles Taylor in Question* (in "Philosophical Quarterly", 46, 1996, pp. 522-524).

³⁸ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, op. cit., p. 261.

Il lettore di Taylor non può esimersi dal notare in queste affermazioni una possibile fonte di ispirazione di quel nesso "identità-bene" che certamente individua il nucleo più autentico della prospettiva morale del filosofo canadese. Tale nesso, se può dirsi alluso dalle parole di MacIntyre – o da lui ravvisato solo a livello embrionale – nell'opera di Taylor riceverà una trattazione ampia e saldamente articolata, giungendo così ad occupare una posizione decisiva rispetto alla formulazione di una proposta filosofico-morale più consapevole – rispetto a quella di MacIntyre – delle esigenze poste dalla modernità alla riflessione filosofica.

È dunque impossibile non cogliere l'importanza e la centralità del gran numero di spunti argomentativi offerti dal volume di MacIntyre che giungono a toccare "il cuore", il nucleo della stessa speculazione tayloriana. Tuttavia, al di là dell'importante riferimento a MacIntyre, l'elaborazione filosofica del concetto di identità messa in campo 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 *Radici dell'io* e l'opera di Ricoeur *Sé come un altro*. Converrà quindi soffermarsi brevemente su quest'ultimo testo e sulla prospettiva di Ricoeur almeno per quanto concerne il tema dell'*identità narrativa*³⁹.

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"

³⁹ Si vedano: P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, a cura di G. Grampa, Milano 1986-1988 (3 voll.); Id., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Milano 1993, spec. capp. 5 ("L'identità personale e l'identità narrativa") e 6 ("Il sé e l'identità narrativa"), 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,

che offre un resoconto narrativo di se stesso –, l'autore si trattaene sull'*identità narrativa*. Narrare – sostiene Ricoeur – è qualcosa di più che descrivere eventi o azioni; significa raccontarli, organizzarli entro intrecci e 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 inestricabilmente legato; la narrazione edifica questo stato di cose 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:

Squaring the Hermeneutic Circle, in "Social Research", 53, 3/1986, pp. 449-473, spec. pp. 456-464). Come Dauenhauer fa notare, *Sé come un altro* è la versione pubblicata del materiale già presentato nel 1986 in occasione delle *Clifford Lectures* sotto il titolo: *On Selfhood: The Question of Personal Identity* e probabilmente già in questa veste noto a Taylor. Merita anche di essere notato che, sempre negli anni di formazione di *Radici dell'io* (1989), Taylor partecipò a un dibattito su *Tempo e racconto*: Ch. Taylor, *Table ronde sur / Round table on 'Temps et récit'*, in T.F. Geraets (ed.), *A la recherche du sens. In Search of Meaning. Colloque en l'honneur de Paul Ricoeur*, Ottawa 1985, vol. I, pp. 311-316. D'altra parte, il filosofo canadese si dimostra lettore ed estimatore di Ricoeur almeno fin dal 1968, anno in cui appare sul "Journal of Philosophy" (65, 13/1968, pp. 401-403) la recensione di Taylor a una raccolta di saggi di Ricoeur pubblicata in edizione inglese sotto il titolo *History and Truth*. Cfr. inoltre Ch. Taylor, *Force et sens: les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme*, in G.B. Madison (ed.), *Sens et Existence. En Homage à Paul Ricoeur*, Paris 1975, pp. 124-137; Id., *Comments* [al saggio di P. Ricoeur, *History and Hermeneutics*], in Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, pp. 21-25. I due filosofi hanno per altro avuto modo di confrontarsi direttamente in occasione di un importante convegno dedicato al pensatore canadese e i cui atti sono stati successivamente pubblicati in volume. Si tratta di G. Laforest, Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, op. 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 la argomentata risposta di Taylor, *Le Fondamental dans l'Histoire* – che costituisce tra l'altro un'importante giustificazione dell'impianto espositivo dell'ampia monografia –, risp. alle pp. 19-34, 35-49).

La persona – afferma Ricoeur –, 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 personaggio⁴⁰.

È importante sottolineare che Ricoeur sviluppa il tema dell'*identità narrativa* anche in esplicita contrapposizione all'opera di Derek Parfit, *Ragioni e persone*. 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"⁴¹. 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*)⁴².

⁴⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, op. cit., pp. 239-240, corsivo dell'autore. Per una prima ricostruzione della nozione di *identità narrativa* in Ricoeur, si veda E. Soetje, *Dall'identità trasparente all'identità biografica*, in G. Carchia, M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano 1996, pp. 403-411.

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, op. cit., p. 221. Ricoeur cita qui D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, 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*, op. cit., p. 259).

⁴² Merita di essere ricordato che Parfit, nel sostenere questa posizione, riprende ed inverte con nuovi argomenti le tesi già avanzate da Bernard Williams in *Problemi dell'io*, intr. di S. Veca, trad. it. di R. Rini, 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. spec. pp. 5-34 e 79-100).

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 *Ragioni e persone* – e con toni per molti versi analoghi a 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:

Parfit – sostiene infatti Taylor in *Radici dell'io* – difende una versione della tesi secondo la quale la vita umana non è un'unità a priori o, se si preferisce, secondo la quale l'identità personale non va definita nei termini dell'intera vita [*in terms of a whole life*] [...]. Questa prospettiva poggia sulla visione dell'identità personale sviluppata da Locke (e ulteriormente rielaborata da Hume) [...]. Ai miei occhi tutta questa concezione è viziata da un errore fatale. L'identità personale è l'identità del sé e il sé viene inteso come oggetto di conoscenza. Ma il sé non è un oggetto come tutti gli altri⁴³.

Questo giudizio così lapidario merita di essere integrato e sostanziato tramite due ordini di considerazioni. In primo luogo, va notato che Parfit viene qui decisamente allineato all'empirismo e in particolare alla prospettiva di Locke, sulla cui teoria del *sé puntiforme* [*punctual self*] Taylor si trattiene ampiamente in *Radici dell'io*. Il filosofo canadese individua in Locke il tentativo di portare alle estreme conseguenze la capacità del soggetto di *controllo* del mondo che lo circonda, paradigmaticamente elaborata da Cartesio e riassunta nel celebre dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. La particolare forma di *controllo* teorizzata da Locke si racchiude nel concetto di *distacco* (*disengagement*), che rimanda all'oggettivare, privare un dato campo fenomenico della forza normativa che esercita su di noi per renderlo un oggetto completamente alla

⁴³ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 49 [69], trad. it. modificata.

nostra portata. La novità introdotta dal filosofo inglese risiede nella radicalità di tale distacco; con lui si compie cioè quella che Taylor chiama una svolta verso l'auto-oggettivizzazione: il soggetto non si ferma all'oggettivazione del mondo circostante, ma si rende oggetto a se stesso, esamina se stesso con l'obiettivo di esercitare un pieno controllo su ogni parte e manifestazione di sé. In questo modo Locke rifiuta una concezione teleologica e unitaria dell'io e approda alla concezione che Taylor chiama del *sé puntiforme*: un io che si identifica con il potere di oggettivazione delle proprie sensazioni, ma che, in conseguenza di ciò, si esaurisce in ogni "idea semplice", sempre suscettibile di cambiamento e mai riconducibile a una qualche idea innata di moralità o verità. 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* già esistenti, che coincide con l'esercizio della fondamentale capacità di orientamento all'interno dello "spazio morale" nel quale ognuno si trova gettato.

In secondo luogo, Taylor ravvisa come, sia per Locke che per Parfit, la caratteristica definitoria della persona venga circoscritta all'auto-percezione (*self-perception*), "sennonché – ribatte con fermezza Taylor – ciò che è stato trascurato è precisamente la dimensione della *significanza* [*matterng*]. Il sé è definito in termini neutrali, facendo astrazione da ogni quadro problematico esistenziale"⁴⁴. La nozione di identità messa in campo da Parfit considera soltanto le connessioni psicologiche dell'io e manca quindi della cruciale categoria di *significanza* (*import*), che Taylor aveva già individuato nella sua trattazione antropologica come fondamentale per circoscrivere il concetto di agente umano in quanto persona⁴⁵.

⁴⁴ Ivi, p. 49 [70], trad. it. modificata.

⁴⁵ "Ma le connessioni psicologiche – commenta opportunamente Löw-Beer – non sono un criterio sufficiente per l'identità personale, perché qui,

Il punto di partenza per comprendere tale nozione è offerto da una constatazione fenomenologica: le nostre emozioni sono collegate a oggetti determinati, ovvero i nostri sentimenti, motivazioni, desideri, comprendono e implicano sempre l'espressione o l'esplicitazione di un giudizio sull'oggetto o sulla situazione che li riguarda e li ha suscitati. Esperire una certa emozione significa dunque esperire una certa situazione all'interno della quale noi ci riconosciamo come esseri dotati di determinate proprietà che, ovviamente, non sono "neutrali", valide per ogni soggetto. Ognuno di noi ha un modo di reagire differente di fronte agli stessi oggetti, situazioni e persone con cui si trova ad avere a che fare. Tale differente reazione costituisce la particolare *significanza* che quell'oggetto, situazione o persona possiede per noi. Tale nozione, secondo Taylor, consente di "catturare" e di giustificare la legittimità di emozioni come vergogna, dignità, rispetto; emozioni che non trovano spazio in una spiegazione concentrata esclusivamente sull'auto-percezione come quella elaborata da Parfit⁴⁶.

in senso stretto, non si dà alcuna identità personale. Essere *una* persona è un problema che si gioca ad un livello superiore [...]. Una organizzazione narrativa che dia significato alla vita è assente nell'analisi di Parfit", M. Löw-Beer, *Living a Life and the Problem of Existential Impossibility*, in "Inquiry", 34, 2/1991, p. 219, corsivo dell'autore. Per un'analisi più dettagliata dell'opposizione fra Taylor e Parfit conviene rimandare alle pp. 217-222 del saggio di Löw-Beer, di cui lo stesso Taylor dice che "il contrasto della mia posizione con quella di Parfit emerge molto meglio di quanto io sia riuscito a fare", Ch. Taylor, *Comments and Replies*, ivi, p. 250.

⁴⁶ Ecco come l'autore definisce tale nozione: "Con 'significanza' [*import*] 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", Ch. Taylor, *Self-interpreting Animals*, in Id., *Human Agency and Language*, op. cit., p. 48.

Per di più, nella critica a Parfit circa l'insufficienza del criterio delle connessioni psicologiche nel determinare compiutamente il concetto di identità personale, sembrano risuonare le critiche che Taylor rivolgeva fin da *The Explanation of Behaviour*⁴⁷ contro la descrizione meramente neurofisiologica delle funzioni del comportamento umano, meglio nota come *behaviourism*. Descrizioni di questo tipo trascurano di considerare due caratteristiche – sulle quali Taylor si è soffermato ampiamente in quella sua prima opera e cui accenna solo rapidamente in *Radici dell'io* – che riguardano il nostro ordinario modo di intendere il comportamento umano: la caratteristica *teleologica* (*teleological*), che descrive il nostro comportamento in termini di propositi, inclinazioni, desideri e così via; e la caratteristica *intenzionale* (*intentional*), che prende in considerazione le relazioni di significato che giungono all'agente dalle cose e dall'ambiente⁴⁸.

È quindi questa la nuova veste in cui appare il *naturalismo*, ovvero quello che Taylor nei *Philosophical Arguments* definisce polemicamente un'*idra*⁴⁹, un *monstrum* contro il quale si scaglia più volte identificandolo con l'ambizione di trattare l'uomo come un "oggetto fra altri oggetti" che causa il mancato riconoscimento di molte delle sue caratteristiche essenziali; prima fra tutte, nel contesto di *Radici dell'io*, l'identità in quanto orientamento al bene.

⁴⁷ Cfr. Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, op. cit., spec. pp. 111-135 e 196-267.

⁴⁸ Per reperire una trattazione specifica e argomentativamente sviluppata di questi due tentativi di spiegazione del comportamento umano è necessario rivolgersi ancora una volta a *The Explanation of Behaviour* (spec. pp. 3-71). Taylor ha per altro nuovamente trattato questo tema in un saggio di alcuni anni posteriore. Si tratta di Ch. Taylor, *How is Mechanism Conceivable?*, in M. Grene (ed.), *Interpretations of Life and Mind. Essays around the Problem of Reduction*, London 1971, pp. 38-64; successivamente ripreso in Id., *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 164-186.

⁴⁹ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, op. cit., p. VII.

2. IDENTITÀ E INTERAZIONE LINGUISTICA

In linea con quanto era stato premesso, si è cercato di costruire la nozione di *identità* in Taylor in modo autonomo e senza introdurne altre se non quelle di *sé* e *identità narrativa* correlate 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, che si andrà ora ad analizzare.

Studiare le persone significa studiare esseri che esistono solo all'interno di un certo linguaggio o sono costituiti in parte 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 circondano⁵⁰.

Come emerge da questo passo, la tesi secondo la quale *un sé esiste solo fra altri sé* va dunque tenuta presente sia per giungere a 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 linguaggio.

Tenendo presente che quest'ultimo è un tema indubbiamente centrale per l'intero percorso filosofico di Taylor, si cercherà in questa sede di offrire un inquadramento teorico complessivo della prospettiva all'interno della quale il filosofo canadese situa la sua riflessione, per trattarsi quindi solo sinteticamente sul nucleo centrale della teoria espressivista che egli elabora, allo

⁵⁰ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 34-35 [52].

scopo di comprendere la dimensione linguistica che accompagna l'elaborazione della nozione di *identità* in *Radici dell'io*⁵¹.

Per comprendere il sorgere dell'interesse di Taylor per il linguaggio e la peculiare declinazione che ne caratterizza la trattazione e l'inserimento all'interno del discorso sull'identità, è opportuno ancora una volta rivolgere l'attenzione ad alcuni dei suoi referenti teorici fondamentali, in questo caso innanzitutto a Hans-Georg Gadamer e a Isaiah Berlin.

Da Gadamer Taylor mutua innanzitutto la consapevolezza della particolarità esclusiva del linguaggio, che non può mai essere considerato come un mero strumento di cui l'uomo si serve per compiere una determinata azione – in questo caso comunicare le più svariate informazioni – al pari di un qualsiasi attrezzo a sua disposizione, che può essere riposto al termine del lavoro per il quale è stato utilizzato. Il linguaggio circonda una dimensione di imprescindibilità rispetto al nostro esistere in quanto uomini: una dimensione che apre il nostro essere al mondo che ci circonda, che rende possibile il rapporto dell'uomo al mondo.

Dal punto di vista dell'influenza teorica all'interno dell'esperienza biografica tayloriana, hanno svolto un ruolo non trascurabile anche i rapporti che il filosofo canadese intrattenne con Isaiah Berlin a partire dalla fine degli anni Sessanta, quando Taylor si trovava a Oxford per compiere, sotto la sua guida, gli studi di dottorato che sarebbero sfociati nel primo volume: *The Explanation of Behaviour* (1964)⁵². Berlin stava in quegli anni

⁵¹ Per una più analitica disamina del tema "linguaggio" all'interno del percorso di Taylor, mi permetto di rimandare ancora ad A. Pirni, *Charles Taylor*, op. cit., spec. pp. 86-94 e 149-157.

⁵² L'influenza di questa frequentazione è stata opportunamente sottolineata per primo da Axel Honneth (A. Honneth, *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, op. cit., p. 33). Su questo punto si veda anche H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Vorwort von A. Honneth, Frankfurt a.M.-New York 1998, spec. pp. 32 e 148. Il magistero accademico e il rapporto di amicizia che lega Berlin e

conducendo studi di storia delle idee e stava in particolare lavorando a una ricerca sulla tradizione “espressivistica”. Per *espressivismo* egli intendeva quella tradizione intellettuale che aveva trovato in Vico il suo antesignano e in Herder il suo più significativo esponente⁵³. Essa individuava nel modello dell'autorealizzazione del singolo individuo a partire dalla piena espressione della propria essenza interiore una decisa opposizione all'Illuminismo che, soprattutto nella sua “versione” francese, giungeva al contrario a sostenere una visione dell'uomo rigidamente scienziata e decisamente riduttivista.

Deve essere sottolineato che l'interesse maturato da Taylor in quegli anni in particolare per la speculazione di Herder, allo studio del quale si aggiunse presto quello dedicato a Humboldt e ad Hamann – già evidente nell'importante monografia su Hegel⁵⁴ – sottintende un'implicita presa di distanza dalla prospettiva di Gadamer. Quest'ultimo, infatti, pur riconoscendo l'originalità di quella impostazione, che indaga le lingue come “specchi” nei quali si riflette la civiltà dei diversi popoli, aveva finito col marcare la differenza fra la sua impostazione e quella di Humboldt in particolare, sostenendo che, mentre quest'ultimo svilupperebbe una teoria in ultima istanza riconducibile al soggettivismo cartesiano, egli intendeva il linguaggio come il centro, la dimensione che – al di là di ogni soggettivismo e ogni oggettivismo – congiunge *io e mondo*⁵⁵.

Taylor è stato per altro testimoniato dalle loro stesse parole (cfr. I. Berlin, *Introduction* e Ch. Taylor, *Reply and Re-articulation*, entrambi in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge 1994, risp. pp. 1-3, 213-214).

⁵³ Per quanto riguarda l'influente interpretazione di Herder sviluppata da Berlin si veda: I. Berlin, *Herder e l'Illuminismo*, in Id., *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, intr. e trad. it. di A. Verri, Roma 1978, pp. 183-260. Merita inoltre di essere ricordato che Taylor, in occasione di un volume celebrativo in onore di Berlin, dedica significativamente al maestro e all'amico un saggio su Herder: cfr. Ch. Taylor, *The Importance of Herder*, ora in Id., *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 79-99.

⁵⁴ Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975.

⁵⁵ Cfr. innanzitutto H.-G. Gadamer, *Uomo e linguaggio*, in Id., *Erme-*

Tuttavia, la divaricazione teorica fra Taylor e Gadamer, pur presente su questo punto, viene dal primo “riassorbita” in una sintesi che salda il momento gadameriano dell’imprescindibilità del linguaggio e del suo valore “costitutivo” per l’essere ragionevole con la concezione espressivista sviluppata da Herder, Humboldt e Hamann, implicante una determinata declinazione di quella “svolta a favore del soggetto” altrettanto decisiva nella modernità ma – agli occhi di Taylor – in grado di evitare gli esiti deteriori di un soggettivismo radicale.

Uno dei motivi fondamentali del permanere dei risultati teorici di Herder si dovrebbe all’importante mediazione offerta da Hegel. La preoccupazione fondamentale che animò l’intera elaborazione del sistema hegeliano era secondo Taylor costituita dalla volontà di unificare in un’ambiziosa sintesi le due più influenti e stimolanti aspirazioni che caratterizzavano la sua epoca: da una parte, il desiderio di realizzazione espressiva dell’uomo da raggiungersi attraverso la fusione con la natura – teorizzato dagli esponenti dell’*espressivismo*, dal movimento dello *Sturm und Drang* e dal Romanticismo tedesco nel suo insieme – e, dall’altra, l’aspirazione al raggiungimento di una radicale autonomia morale, che trovava la sua paradigmatica formulazione nella filosofia kantiana e, più tardi, in quella di Fichte⁵⁶.

neutica e metodica universale, a cura di U. Margiotta, Torino 1973, pp. 107-118, spec. pp. 110-111. Ha chiarito con grande lucidità questo aspetto della teoresi gadameriana – relativo alla *Zusammengehörigkeit*, il reciproco appartenersi di *io* e *mondo* – Pietro De Vitiis, nel saggio *Linguaggio e filosofia dell’identità in H.-G. Gadamer* (in Id., *Ermeneutica e sapere assoluto*, Lecce 1984, pp. 163-181). Per un’opportuna disamina interpretativa della teoria del linguaggio elaborata da Humboldt all’interno della sua prospettiva antropologico-filosofica si veda innanzitutto l’importante studio di M. Ivaldo, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli 1980, spec. pp. 47-148 e 215-251.

⁵⁶Come ci è ormai noto, non esiste un altro pensatore al quale Taylor abbia dedicato attenzioni paragonabili a quelle profuse nei confronti di Hegel. La ricchissima e approfondita analisi di Taylor, che prelude alla sua

La soluzione hegeliana racchiude nella nozione di *spirito* (*Geist*) una mediazione dotata ai suoi occhi di indubbia efficacia e originalità teoretica. L'aspetto della teoresi hegeliana che ha maggiormente interessato Taylor – e nel quale il filosofo canadese individua il veicolo principale della fortuna e della sotterranea persistenza della speculazione herderiana – risiede nella nozione di *agente incarnato* (*embodied agent*), ovvero nella necessità per lo *spirito* di “incarnarsi”, di manifestarsi ed esprimersi in diverse forme che costituiscono altrettanti gradi in vista della sua piena realizzazione in quanto *spirito assoluto*. A partire da questa necessità e da questa nozione, Hegel legittima l'esistenza del linguaggio e della dimensione simbolica in quanto veicoli della consapevolezza dello *spirito*. E proprio nella nozione dell'*embodied agent* Taylor individua la premessa teorica di un'ampia porzione della filosofia del linguaggio contemporanea, la quale, pur in modi differenti, ha cercato di definire una nozione di *soggettività in situazione* (*subjectivity in situation*):

Questi modi di comprendere il pensiero linguistico – sostiene Taylor nella monografia su Hegel – situano questo pensiero nella ‘natura’, ovvero nella vita dell'uomo in quanto essere incarnato e sociale, cercando di evitare un resoconto riduttivo del linguaggio e del significato ottenuto tramite una teoria meccanicistico-causale – quale, ad esempio, il behaviourismo e lo psicologismo [...]. Questi [modi di comprendere il linguaggio] si pongono al di là dell'alternativa fra teorie riduttivistiche e meccanicistiche da un lato e concezioni ‘angeliche’

interpretazione della modernità – e che è stata qui riassunta nel suo assunto fondamentale – meriterebbe una ben più dettagliata analisi, che tuttavia esorbita dai confini del presente paragrafo. Ci si limita qui a rimandare a Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., spec. pp. 3-124. Una versione lievemente più sintetica dell'argomentazione sviluppata nella monografia del 1975 e ora ricordata è stata proposta da Taylor nel suo ulteriore volume hegeliano *Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, Bologna 1984, pp. 11-101.

della soggettività intesa come pensiero disincarnato [*disembodied thought*] dall'altro [...] e sviluppano una concezione della soggettività in situazione. Questo è naturalmente parte dell'intenzione filosofica di pensatori quali Polanyi, Heidegger, Merleau-Ponty e altri pensatori 'continentali'. Ma la connessione è venuta alla ribalta anche nella tradizione anglosassone, da quando pensatori contemporanei che hanno esplorato la tematica dell'azione e del sentimento in relazione a quella dell'agente incarnato si sono rivolti decisamente alle ultime opere di Wittgenstein⁵⁷.

L'assunto fondamentale che Taylor coglie dalla speculazione di Herder è che l'espressione di sé da parte del soggetto sorge sempre in maniera linguistica, ovvero sempre in relazione a una *forma di vita*. In questo assunto che, grazie all'enorme influenza della speculazione hegeliana, è giunto a informare di sé una gran parte del dibattito contemporaneo, Taylor coglie il nucleo comune a prospettive teoriche *prima facie* molto differenti. All'esplicitazione di tale nucleo in riferimento alla peculiare declinazione sviluppatane da alcuni degli autori citati, Taylor si dedicherà in numerosi saggi per lo più posteriori a *Radici dell'io*⁵⁸. D'altra parte, questo stesso assunto è sotteso alla sua ricerca sulle fonti dell'identità moderna, e riveste un ruolo fondamentale rispetto all'elaborazione della nozione di *identità*, che si cercherà ora di esplicitare maggiormente.

Per fare ciò, è opportuno tralasciare nel presente contesto

⁵⁷ Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., p. 567.

⁵⁸ Cfr. Ch. Taylor, *Leibliches Handeln*, in A. Metraux, B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, München 1986, pp. 194-217; Id., *Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger*, in B. Mc Guinness (Hrsg.), *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 94-120; Id., *Heidegger, Language and Ecology*, ora in Id., *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 100-126; Id., *To Follow a Rule*, in ivi, pp. 165-180; Id., *Embodied Agency and Background in Heidegger*, in Ch. B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York 1993, pp. 317-336.

l'ampio affresco storico che Taylor traccia nel saggio *Language and Human Nature*, per affrontare direttamente il nucleo teorico della sua dottrina espressivista, che si collega direttamente all'elaborazione del concetto di identità personale e che l'autore consegna eminentemente al saggio *Theories of Meaning*⁵⁹.

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 individua nella teoria designativa del linguaggio il suo fondamentale obiettivo polemico. La motivazione principale della teoria designativa risiederebbe nel tentativo di trovare un adeguato linguaggio per la scienza tramite il concetto chiave di “rappresentazione” – intesa come rappresentazione di oggetti o realtà indipendenti. L'errore cruciale nel quale essa incorre è tuttavia quello di cercare di applicare il suo metodo anche all'uomo, che sarebbe così considerato al pari di un oggetto fra altri oggetti: è questo il nocciolo della dottrina da lui spesso criticata come *naturalismo*, che possiede dunque una sua riproposizione anche sul piano della teoresi linguistica. Nonostante la forza di questa *influyente famiglia di teorie*, esistono modelli epistemologici alternativi e soprattutto una differente concezione del significato, quale ad esempio quella sostenuta dalla *triple H theory*, che contempla in sé tre aspetti fondamentali del linguaggio.

Il primo di essi riguarda la nostra consapevolezza (*aware-*

⁵⁹ Ch. Taylor, *Theories of Meaning* [Dawes Hicks Lecture in Philosophy, 1980], ora in Id., *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 248-292. A proposito dello sviluppo del tema del linguaggio in Taylor non è privo di interesse ricordare che una prima e più breve versione del saggio che ora porta il titolo *Language and Human Nature* fu pubblicata nel 1980 con il titolo *Theories of Meaning* (in “Man and World”, 13, 3-4/1980, pp. 281-302). Sempre nel 1980 Taylor pubblicherà il saggio che ora porta questo titolo, avendo evidentemente deciso di “spezzare” e di diversificare in due lavori autonomi la trattazione dell'aspetto storico e di quello teoretico del tema.

ness): 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 *compiamo articolazioni*⁶⁰.

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 collettiva⁶¹. Taylor utilizza *articulation* come termine tecnico, intendendo con esso in primo luogo un'unificazione cosciente dei nostri pensieri, sentimenti e così via; in un senso più largo, *articulation* allude a 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 a un'espressione di sé di fronte ad altri. Tale espressione si configura in una dimensione fondamentalmente linguistica ed apre la possibilità di una nuova auto-interpretazione, implicando quindi una forma di coerenza e di responsabilità verso se stesso⁶².

Per quanto riguarda il secondo aspetto, Taylor sostiene che “il linguaggio serve per porre in maniera esplicita una determinata materia fra gli interlocutori. Si potrebbe dire che il linguaggio ci rende in grado di porre le cose in uno spazio pubblico”⁶³. È di fondamentale importanza – all'interno della teoria

⁶⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Theories of Meaning*, op. cit., spec. pp. 256-258 e 263-269.

⁶¹ Ricavo questi significati dall'*Oxford English Dictionary* e dall'*Universal English Dictionary*.

⁶² Per quanto concerne la prospettiva problematica aperta dal concetto di articolazione – molto più ampia di quanto sia qui possibile riassumere – mi permetto di rimandare ancora ad A. Pirni, *Charles Taylor*, op. cit., spec. pp. 65-93; cfr. inoltre Id., *Il tema dell'agire umano e la nozione di articolazione in Charles Taylor*, in “Fenomenologia e Società”, XX, 1/1997, pp. 152-158.

⁶³ Ch. Taylor, *Theories of Meaning*, op. cit., p. 259. Cfr. anche ivi, pp. 260 e 269-270.

espressivista – l'attenzione dedicata alla conversazione quotidiana. Semplici scambi di parole alla fermata di un autobus creano un senso di complicità e di comunanza che secondo Taylor non va sottovalutato. “Grazie a questa espressione – sottolinea Taylor – c'è ora qualcosa *entre nous*”⁶⁴, si crea un legame, si raggiunge una dimensione di confidenza prima mancante e che può essere la premessa di ulteriori e più importanti scambi di idee, di ulteriori e più significative comunanze. Sebbene Taylor tratti qui di questo secondo aspetto in modo piuttosto sbrigativo, in realtà il ruolo che la nozione di *public space* gioca nell'ambito del saggio e, più in generale, all'interno della riflessione tayloriana nel suo complesso è sicuramente notevole⁶⁵.

In terzo luogo, il linguaggio si offre come tramite attraverso il quale si esprimono molti dei nostri più importanti interessi ed emozioni⁶⁶. È questo l'aspetto che deve maggiormente alla dottrina di Herder e alla sua celebre opera *Sull'origine del linguaggio*⁶⁷. 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 costitu-*

⁶⁴ Ivi, p. 264.

⁶⁵ Riguardo al termine *public space* l'autore precisa che sta estendendo l'uso comune del termine *spazio pubblico* “alle conversazioni e a tutto ciò che avviene in esse, perché voglio mettere in rilievo che lo stesso potere umano di portarci insieme ad una visione comune delle cose tramite il linguaggio è all'opera in questi altri contesti. E lo spazio pubblico delle nostre discussioni politiche [...] costituisce un caso speciale [...] di questa capacità generale”, ivi, p. 260, nota. Si tornerà nel paragrafo seguente su questo tema.

⁶⁶ Ivi, pp. 260-263 e 270-273.

⁶⁷ Taylor si riferisce qui a J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura e trad. it. di A.P. Amicone, Parma 1996.

tiva 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 pubblico⁶⁸.

È questo dunque il cuore della *triple H theory*: i) l'espressione linguistica che permette ed incentiva una consapevolezza riflessiva delle cose che ci circondano, ii) la formazione di uno spazio pubblico e di relazioni interpersonali, iii) il linguaggio come condizione possibilitante e costitutiva delle nostre emozioni e, proprio perciò, dell'*awareness* così come del *public space*.

Entro questi termini e a partire da questi risultati Taylor imposterà il tema in *Radici dell'io*. Come si è già detto, l'autore, partendo dalla tesi secondo la quale *un sé esiste solo fra altri sé* – tesi che implicitamente suggerisce e implica la legittimazione della dimensione intersoggettiva e di uno spazio pubblico – imposta qui il tema del linguaggio in connessione a quello dell'identità:

La mia identità, ciò che io sono in quanto un sé [*as a self*], è essenzialmente definita dal modo in cui le cose per me hanno un significato [...]. Il problema della mia identità si è definito solo per il tramite di un linguaggio interpretativo che ho finito per accettare come valida articolazione di questi problemi⁶⁹.

Il linguaggio, che esprime e allo stesso tempo interpreta i problemi ineludibili ai quali io rispondo inserendomi in un *quadro di riferimento* e cercando di precisare la mia posizione, il mio orientamento morale di fondo in relazione ad esso, è ciò che mi permette di definire dal punto di vista soggettivo – ovvero in prima persona – la mia identità. *L'articolazione (articu-*

⁶⁸ Ch. Taylor, *Theories of Meaning*, op. cit., pp. 269-273.

⁶⁹ Id., *Sources of the Self*, op. cit., p. 34 [51-52], trad. it. modificata.

l'azione) di cui parla qui Taylor 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 responsabilità di riformularlo, per renderlo maggiormente comprensibile a chi ci ascolta, ma anche – e innanzitutto – a noi stessi.

In tali occasioni di interazione si strutturano i processi di costruzione della nostra identità personale che, come si ricorderà, iniziano con un preliminare tentativo di risposta alla domanda “chi sono io?”.

Questa domanda – sostiene Taylor – trova il proprio senso originario nell'interscambio dei parlanti. Io definisco la mia identità indicando la posizione da cui parlo: nel mio albero genealogico, nello spazio sociale [...], nonché, in maniera cruciale, nella sfera dell'orientamento morale e spirituale all'interno del quale vivo le relazioni più importanti e determinanti⁷⁰.

Precisato e riformulato in questo modo il primo asse portante dell'interazione linguistica, resta da considerare l'altro punto di forza complementare al primo, lo spazio pubblico, sempre in relazione al concetto di identità. Quando parliamo di qualcosa, questa diventa un oggetto “per me e per te”, diventa – come diceva l'autore di *Theories of Meaning* – *entre nous*:

⁷⁰ “Come si è visto sopra, la mia identità, la mia auto-definizione deriva dalla risposta alla domanda ‘Chi sono io?’”, *ivi*, p. 35 [53], trad. it. modificata.

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 comune⁷¹.

Il passo si presenta estremamente ricco di implicazioni. Innanzitutto, iniziare a parlare – anche nel senso di imparare un determinato linguaggio – significa entrare in uno spazio pubblico, accedere a un universo valoriale condiviso, anche se di ciò possiamo non essere pienamente consapevoli. In secondo luogo, va notato 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 racchiuda in sé tutti i tipi di linguaggio dotati di senso, cioè quelli che si riferiscono ad oggetti verificabili empiricamente – si concentra ora sul *linguaggio ordinario*, sull'intrascendibilità del contesto e della *forma di vita* come orizzonte possibilitante la comprensione di un'espressione linguistica. È questo il contesto che Taylor, sulla scia del filosofo austriaco, declina essenzialmente come *culturale*⁷².

⁷¹ Ivi, pp. 35-36 [53], corsivo dell'autore; trad. it. modificata. Taylor si riferisce qui a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino 1999, p. 118.

⁷² “Ma è chiaramente impossibile imparare un linguaggio da osservatore distaccato. Per capire un linguaggio è necessario capire la vita sociale e il punto di vista di quelli che lo parlano. Wittgenstein ha posto la questione molto bene: ‘Immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita’” (Ch. Taylor, *Theories of Meaning*, op. cit., p. 281). Taylor cita qui letteralmente da L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, op. cit., p. 17.

L'esistenza del contesto culturale e, insieme, di un contesto di comprensione intersoggettiva del sé, è per il nostro autore di fondamentale importanza, al punto che egli non si stanca di ribadirla in nuove formulazioni:

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 [*self-definition*]; in un altro senso, in rapporto a coloro la cui presenza è ora cruciale perché io continui a padroneggiare i linguaggi dell'auto-comprensione [*languages of self-understanding*] – 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'*]⁷³.

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, allo stesso tempo, proprio in quanto costitutivamente soggetto a una fruizione e a una formulazione in termini eminentemente linguistici, aperto a una costante rivedibilità e a un dibattito potenzialmente illimitato. In quest'ottica mi sembra vada compreso il reiterato riferimento di Taylor alla rivedibilità valoriale e culturale – che per il filosofo assume in primo luogo la veste di una rivedibilità linguistica – ovvero di

⁷³ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 36 [54], trad. it. modificata. Descombes sottolinea opportunamente questo passaggio: "Dietro alla questione 'chi sta parlando?', ci deve perciò essere la questione 'chi sta parlando con chi?', una questione che richiede come risposta una diade o una poliade piuttosto che una monade", V. Descombes, *Is There an Objective Spirit?*, in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, op. cit., pp. 96-120, p. 117.

un inveroamento in senso pluralistico del “vocabolario di valore” che ognuno possiede⁷⁴.

È questo dunque ciò che Taylor intende affermare quando cita Wittgenstein in quanto teorico dell'impossibilità di un *linguaggio privato*⁷⁵. Porsi 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.

⁷⁴ Su questo punto si veda Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 30 [47] e 38 [56].

⁷⁵ Ivi, p. 38 [57].

3. IDENTITÀ, COMUNITÀ, CULTURA

La fondamentale importanza dell'interazione linguistica fin qui rilevata per i processi di costruzione dell'identità non può che rimandare a una dimensione comunitaria entro la quale il soggetto costitutivamente si trova e in relazione alla quale definisce i margini del proprio agire e l'articolazione della propria *narrazione di sé*. L'aspetto della nozione di comunità al quale si dedicherà maggiore attenzione nel presente contesto è quello linguistico e culturale che, da molti punti di vista, risulta il più omogeneo rispetto alla trattazione del tema dell'identità. Resta invece sullo sfondo l'aspetto più specificamente politico, sostanzialmente per tre ordini di motivi. In primo luogo molti interpreti hanno ravvisato un'ambiguità e genericità nella definizione del concetto di comunità politica sostenuta proprio dai filosofi *comunitaristi*, tra i quali viene di consueto annoverato anche Taylor⁷⁶. In secondo luogo, una compiuta delineazione

⁷⁶ Si vedano ad es. A. Ferrara, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 1992, pp. LIII-LV; J. Charvet, *Sull'idea di un comunitarismo contrattualista*, in "Teoria politica", 9, 3/1993, pp. 41-62, spec. pp. 49-50; O. Höffe, *Il comunitarismo come alternativa? Considerazioni sulla critica comunitarista al liberalismo morale*, in "Filosofia e questioni pubbliche", IV, 1/1996, pp. 19-30, spec. pp. 21-23. Merita di essere sottolineato che proprio con l'intento di colmare tale "deficit" di elaborazione teorica si è sviluppata una nuova ondata di produzione scientifica da parte *communitarian*. Si veda R. Bellah (ed.), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986; Id. (ed.), *The Good Society*, New York 1991; A. Etzioni (a cura di), *Nuovi comunitari. Persone, virtù e bene comune*, pref. di M. Tarchi, trad. it. di M. Carloni, Casalecchio 1998; Id., *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York 1994; R.B. Fowler, *The Dance with Community. The Contemporary Debate in American Political Thought*, Lawrence 1991; Ph. Selznick, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley 1992; S. Belardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Roma 1999. Il dibattito ha anche recentemente registrato la nascita del forum permanente *The Communitarian Network* e della rivista *The Responsive Community* (1990),

di questo aspetto non avrebbe potuto fare a meno di intrattenersi su un dibattito estremamente ricco e complesso qual è quello contemporaneo fra *comunitari* e *liberali*. Un resoconto di questo tipo, anche volendo soffermarsi solo sui contributi di Taylor, avrebbe inevitabilmente travalicato gli obiettivi che ci siamo prefissi nel presente lavoro o, comunque, costretto a modificarne in maniera significativa la struttura⁷⁷. Infine, la dimensione linguistica della nozione di comunità, qui privilegiata e analizzata in stretta relazione con il tema dell'identità, possiede un'indubbia priorità a livello teoretico, in quanto costituisce il nucleo argomentativo fondamentale a partire dal quale Taylor sviluppa le ulteriori declinazioni di tale nozione. Cerchiamo dunque di cogliere quest'ultima dimensione e di esplicitarne l'articolazione tematica:

La definizione completa dell'identità di una persona – sostiene Taylor in *Radici dell'io* – [...] di solito comprende non

diretta da Amitai Etzioni, del cui Comitato Scientifico fa parte anche lo stesso Taylor. Il comune referente teorico di tale elaborazione, del quale risente anche il filosofo canadese, deve essere rinvenuto nel celebre saggio di H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Milano 1994; cfr. spec. cap. II, "Lo spazio pubblico e la sfera privata" e VI, "La 'vita activa' e l'età moderna" (risp. pp. 18-57 e 183-242).

⁷⁷ Per quanto concerne la declinazione più esplicitamente e direttamente politica della nozione di *comunità* all'interno della prospettiva tayloriana si vedano innanzitutto i seguenti saggi: Ch. Taylor, *Politica liberale e sfera pubblica*, in A. Etzioni (a cura di), *Nuovi comunitari*, op. cit., pp. 117-151; *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, in "Transit", 5, 1992-1993, pp. 5-20; Id., *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, in G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 14, Salt Lake City 1993, pp. 203-260. Per un opportuno inquadramento e un'ampia valutazione di tale aspetto, oltre alla già citata *Introduzione* di Ferrara, si vedano anche gli studi di W. Reese-Scafer, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a.M.-New York 1994, spec. cap. 3: *Kritik des atomistischen Individuums: Charles Taylor*, pp. 29-54 e H. Rosa, *Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor*, in A. Brodacz, G.S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen 1999, pp. 43-68.

solo la sua posizione sulle questioni morali o spirituali, ma anche un certo riferimento ad una comunità definente [*some reference to a defining community*] [...]. Queste due dimensioni della definizione dell'identità rispecchiano la situazione originaria da cui nasce l'intera questione dell'identità⁷⁸.

Tramite la prima dimensione 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 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 a 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 linguistica⁷⁹.

Infine, quello che a Taylor preme maggiormente sottolineare è il fondamentale tentativo di sottovalutazione della dimensione comunitaria che la cultura moderna ha cercato di mettere in atto; tentativo rispetto al quale l'autore di *Radici dell'io* cerca di offrire un opportuno riscontro⁸⁰.

⁷⁸ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 36 [54].

⁷⁹ 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].

⁸⁰ "La cultura moderna ha sviluppato concezioni individualistiche secondo le quali la persona umana, pur collocandosi all'interno delle reti di

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 dalla seconda "dimensione dell'identità", intesa come la separazione dalla comunità di origine, è altrettanto vero che la nuova definizione dell'identità avverrà pur sempre in una *rete di interlocuzione*: una comunità di spiriti eletti, un cenacolo di filosofi, una ristretta cerchia di amici. Se per altro volgiamo lo sguardo alla contemporaneità, e ci soffermiamo su un aspetto tipico della cultura americana quale il *leaving home*, l'*abbandono della propria casa* – che parrebbe a prima vista poterci persuadere del contrario – ci rendiamo conto che anche questo fenomeno non può scavalcare il "trascendentale culturale":

Nella formazione degli americani è fondamentale l'antica tradizione puritana dell'abbandono della propria casa' [...]. 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)⁸¹.

Dal modo in cui l'argomento è presentato in questo contesto, mi pare risulti confermato il fatto che Taylor ritenga essenziale e imprescindibile rispetto alla formazione dell'identità del singolo individuo il continuo riferimento a una comunità lin-

interlocuzione che l'hanno originariamente formata, almeno parzialmente se ne dichiara indipendente o cerca di neutralizzarle", *ivi*, p. 36 [54].

⁸¹ *Ivi*, p. 39 [58].

guistica e culturale. L'accentuazione di questa doppia dimensione del legame comunitario pare trarre la sua legittimità da un implicito riferimento e recupero, all'interno della prospettiva tayloriana, dei risultati delle analisi conseguite in campo antropologico da Clifford Geertz⁸².

⁸² Clifford Geertz è sicuramente uno degli antropologi più noti del panorama contemporaneo. Al di là di un significativo numero di importanti pubblicazioni di taglio specialistico, deve la sua fama presso un pubblico più vasto essenzialmente al volume *Interpretazione di culture*, intr. di A. Dal Lago, trad. it. di E. Bono riv. da M. Santoro, Bologna 1998, nel quale Geertz sviluppa la nozione di *antropologia interpretativa*. Questa nuova impostazione metodologica della disciplina intende differenziarsi tanto dall'antropologia strutturalista di Claude Lévi-Strauss quanto dalla sociologia struttural-funzionalista di Talcott Parsons facendo propri, tra gli altri referenti culturali, la metodologia "comprendente" di Max Weber e la teoria ermeneutica di Hans-Georg Gadamer. L'originale sintesi di Geertz è impegnata nella formulazione di una nozione di *cultura* pensata come un sistema di simboli che l'antropologo deve esplicitare e ricondurre a una lettura omogenea fondata su di un'interpretazione complessiva che coinvolge inevitabilmente anche l'interprete stesso. La cultura così intesa è pensata – in opposizione allo strutturalismo e al funzionalismo – come del tutto interdipendente rispetto alla struttura sociale piuttosto che derivativa o dominante. Tale impostazione ha originato un importante dibattito e ha esercitato un'enorme influenza, spingendo così Geertz a riformulare più volte nelle opere successive il suo pensiero (cfr. almeno Id., *Antropologia interpretativa*, trad. it. di L. Leonini, Bologna 1988) che, complessivamente considerato, costituisce un importante punto di riferimento nel dibattito contemporaneo sulle scienze sociali. Il riferimento a Geertz non deve essere considerato in qualche misura "estrinseco" alla prospettiva di Taylor. Ognuno dei due cita infatti frequentemente i lavori dell'altro e mentre Taylor – che ha tra l'altro completato la ricerca che sfocerà in *Radici dell'io* proprio presso l'*Institute for Advanced Studies* di Princeton, nel quale Geertz insegna – tiene presente l'elaborazione della nozione di *cultura* articolata dall'antropologo per sviluppare il suo discorso sull'*identità*, quest'ultimo utilizza gli studi e gli interventi di Taylor ad esempio per addentrarsi nella complessa situazione politico-culturale del Canada (cfr. la raccolta di saggi di Geertz apparsa in italiano con il titolo *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A.

In particolare, potrebbe in questa sede essere interessante soffermarsi brevemente sulla nozione di “sentimento primordiale” elaborata da Geertz, che sembra offrire un opportuno complemento in ambito antropologico della nozione tayloriana di “quadro di riferimento”. Tali “sentimenti” sono dall’antropologo statunitense definiti come un “attaccamento derivante dal senso di ‘datità’ dell’esistenza sociale che prova il soggetto e *non* l’osservatore – come parlare un particolare linguaggio, professare una certa religione, essere nato in una specifica famiglia, provenire da una data storia, vivere in un determinato posto [...]. Simili legami variano nella loro forza da società a società, da situazione a situazione, da persona a persona e, naturalmente, da tempo e luogo, e la loro composizione non è mai la stessa ogni volta. Ma quando essi sono avvertiti, come solitamente accade in qualche misura, con una certa intensità, e in qualche combinazione che varia per ciascuno a seconda del tempo, essi sono percepiti come dotati di una forza coercitiva ineffabile e schiacciante in sé e per sé, una importanza indescrivibile che nasce dal legame in quanto tale”⁸³.

Michler e M. Santoro, Bologna 1999). Cfr. inoltre C. Geertz, *Lo strano estraniamento: Charles Taylor e le scienze naturali*, in Id., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, trad. it. di U. Livini, Bologna 2001, pp. 165-181.

⁸³C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, op. cit., p. 86. Mi discosto su questo punto dalla traduzione italiana che recita “lealtà primordiali”, preferendo tradurre letteralmente “*primordial sentiments*” e riferendomi così più direttamente al nucleo concettuale cui Geertz allude nel contesto di *mondo globale* e da lui precedentemente sviluppato in *The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York 1963, pp. 105-157. La nozione di “sentimento primordiale” è elaborata da Geertz come elemento disaggregativo rispetto al logoro binomio stato-nazione. Permette infatti innanzitutto la disaggregazione del problema etnico da quello nazionalistico. Legittima inoltre lo ‘scorporamento’ del problema identitario da quello etnico, consentendo così di evitare la biologizzazione e la semplicistica etnicizzazione dei conflitti di identità. Il risultato complessivo che si ottiene grazie a tale nozione

L'identità – sostiene altrove Geertz – è un “campo di differenze”⁸⁴, si costituisce come un “qualcosa” di personale e irripetibile che si origina dal peculiare modo di reagire a ciò che ci circonda. È fondata su una complessa rete di “sentimenti primordiali”, su diversificate strutture di senso che, anche quando non vengano dall'individuo ricondotte a una piena consapevolezza, si situano su di un livello esistenzialmente imprescindibile. È a questo livello, eminentemente cultural-linguistico, che deve dunque collocarsi la prima articolazione della propria identità.

Questo convincimento, ampiamente verificato da indagini anche di ambito psicologico-sociale, sembra accompagnare e contraddistinguere anche la riflessione tayloriana fin dai saggi degli anni Ottanta *Philosophical Papers*. Nel significativo saggio *The Person* del 1985 – che contempla ed inverte i risultati teorici elaborati nei *Philosophical Papers*⁸⁵ – Taylor, dopo avere ricordato la fondamentale dimensione linguistica per la nozione di *persona*, ribadisce la costitutività del nesso fra linguaggio e comunità rispetto ad essa:

Ma il linguaggio in quanto luogo di dischiudimento non è primariamente un'attività dell'individuo, bensì di una comunità linguistica [*language community*]. Essere una persona non può semplicemente venire compreso come l'esercizio di un gruppo di capacità che io possiedo in quanto individuo [...],

è quello di una maggiore precisione nell'affrontare questioni culturali complesse che possiedono anche importanti risvolti dal punto di vista politico. Per un inquadramento della prospettiva di Geertz su questo punto mi permetto di rimandare ad A. Pirni, *Il 'mondo in frammenti' e il 'collante antropologico'. Politica e antropologia nel pensiero di Clifford Geertz*, in “Fenomenologia e Società”, XXIV, 1/2001, pp. 76-99.

⁸⁴ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, op. cit., p. 69.

⁸⁵ Ch. Taylor, *The Person*, in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (eds.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, New York 1985, pp. 257-281.

come la mia capacità di respirare, di camminare e il piacere. Al contrario, acquisisco questa capacità nella conversazione [...]; l'acquisisco in una determinata forma all'interno di questa conversazione, quella propria della mia cultura; e la mantengo soltanto attraverso un continuo interscambio. Potremmo porre il concetto in questi termini: io divengo una persona e rimango tale soltanto in quanto sono un interlocutore⁸⁶.

Non deve per altro essere dimenticato che in *Radici dell'io* è presente anche l'accezione politica del termine. Nel capitolo undicesimo dell'opera – “La natura interiore dell'uomo” – Taylor parla dell'*atomismo politico*, ovvero del contrattualismo giusnaturalistico, come di uno dei tratti principali dell'individualismo moderno. In questa definizione il filosofo canadese racchiude la variante politica della prospettiva del “controllo”, che – come sappiamo – egli lega principalmente al pensiero di Cartesio e Locke⁸⁷:

Al tradizionale contratto con cui viene costituito il governo le nuove teorie ne aggiungono un secondo che lo precede: un contratto di associazione. Si tratta di un patto universale che fonda una comunità politica e le conferisce il potere di definire una forma di governo. Il passaggio dall'uno all'altro tipo di teoria contrattualistica è il riflesso di un cambiamento nella concezione della condizione morale dell'uomo. Prima, che le persone facessero parte di una comunità era un dato di fatto scontato [...]. Ora la teoria parte dall'individuo [...], sicché l'appartenenza a una comunità dotata di un potere di decisione comune è una circostanza che va spiegata sulla base di un precedente consenso dell'individuo⁸⁸.

⁸⁶ Ch. Taylor, *The Person*, op. cit., p. 276.

⁸⁷ Per il riferimento di Taylor a Cartesio e a Locke, vedi *supra*, cap. 1.

⁸⁸ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 193 [244].

Contro questa forma di contrattualismo, alla quale sono sbrigativamente associate “certe altre versioni moderne” – ovvero le teorie di John Rawls, Robert Nozick e Bruce Ackerman –, Taylor argomenta a favore di una visione olistica della società, ponendosi sulla linea che parte dall’“umanesimo civile” e, passando per Rousseau e Montesquieu, arriva fino a Tocqueville:

L'idea di una virtù del cittadino [definita da Rousseau e Montesquieu] [...] assume che la vita politica è in un senso importante prioritaria rispetto agli individui. La vita politica fonda la loro identità, rappresenta la matrice [...] e il quadro all'interno del quale emergono e si definiscono per la prima volta i nobili fini di una vita dedicata al bene pubblico. Le strutture politiche non possono venire ridotte a semplici strumenti, a mezzi in vista di fini che potrebbero prendere forma anche senza di loro⁸⁹.

A giocare un ruolo di rilievo è il *citizen understanding*, la *prospettiva della cittadinanza*, che Taylor qui tratteggia appena, rimandando il lettore, per una trattazione più compiuta, ad alcuni dei saggi politici raccolti nei *Philosophical Papers*⁹⁰. In 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”⁹¹

⁸⁹ Ivi, p. 196 [248].

⁹⁰ L'autore si riferisce ai seguenti suoi saggi: *Social Theory and Practice* e *Atomism*, entrambi ripresi in Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge 1985, risp. alle pp. 91-115, 187-210.

⁹¹ A. Ferrara, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, op. cit., p. XXXI. Per un commento analitico al saggio si vedano le pp. XXXI-XXXV.

– si rinviene un passo particolarmente significativo per il discorso ora affrontato:

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 valore⁹².

Come risulta chiaro da questo passo, anche all'interno del discorso politico, l'accezione di comunità che viene presentata è comunque inestricabilmente connessa alla sua dimensione culturale (*society/culture*) e insieme etica. È perciò riferendosi a questa dimensione in particolare che ci si porrà in contatto con la stratificazione concettuale più profonda.

Per compiere questo ulteriore passo, è opportuno rivolgersi a un quadro problematico fondamentale e a Taylor ben presente, che rimanda a uno dei classici della filosofia quale Hegel e alla sua paradigmatica elaborazione del concetto di *spirito* e di *spirito oggettivo* in particolare. Il luogo migliore per cogliere tale quadro problematico in Taylor è rappresentato dalla voluminosa monografia da lui dedicata al filosofo tedesco⁹³. 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 –

⁹² Ch. Taylor, *Atomism*, op. cit., p. 207, corsivo mio.

⁹³ Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., spec. il cap. XIV, *Ethical Substance*, pp. 365-389; cfr. anche Id., *Hegel e la società moderna*, op. cit., spec. pp. 123-138.

esige una ricca vita sociale. Lo Stato, in quanto comunità politica, è innanzitutto comunità culturale e linguistica:

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. Ma c'è di più; molte delle nostre più importanti esperienze sarebbero impossibili al di fuori della società, poiché esse sono connesse ad oggetti che sono sociali⁹⁴.

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:

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"⁹⁵.

⁹⁴ Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., p. 381.

⁹⁵ Ivi, p. 382, corsivo mio.

Ma, in questo quadro, che ne è dell'individuo, del singolo membro della comunità? Non rischia di "perdersi", ovvero di essere completamente assorbito dalla 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 con la quale deve necessariamente confrontarsi. Per comprendere la posizione dell'individuo dobbiamo quindi continuamente tenere in tensione quest'ultimo concetto con quello ad esso correlativo di comunità; per fare ciò, mi 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 senso⁹⁶. 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

⁹⁶ Cfr. V. Descombes, *Is There an Objective Spirit?*, op. cit., 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*, Brighton 1979, p. 89), Taylor sosteneva che l'azione individuale è l'espressione di un significato incarnato in uno spazio pubblico.

langue, poiché la seconda non è soltanto sostenuta ma continuamente ridefinita dalla prima⁹⁷.

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 –, d'altra parte 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 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 comunità⁹⁸, 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 di 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*

⁹⁷ Ch. Taylor, *Reply and Re-articulations*, in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, op. cit., pp. 236-237. Si veda anche V. Descombes, *Is There an Objective Spirit?*, op. cit., p. 116.

⁹⁸ Riprendo qui l'espressione di Nadia Urbinati (*Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 71, 3/1992, p. 535).

e comunitari, parlando di *identificazione volontaria* da parte dei cittadini con le istituzioni politiche in cui vivono, sentite come espressione di loro stessi⁹⁹. 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 ecologico¹⁰⁰. Il riferimento a una comunità è ancora fondamentale a proposito del multiculturalismo e della *politica del riconoscimento*¹⁰¹, come del resto rispetto alle nozioni di *sfera pubblica*, *beni sociali* e *società civile*¹⁰². 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 soprattutto in sede di dibattito filosofico-politico.

Se, a questo punto, può essere consentito un rapido *excursus* biografico, potrebbe non essere del tutto azzardato affermare che con *Radici dell'io* il filosofo canadese riesce a circoscrivere e

⁹⁹ Cfr. Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, op. cit., pp. 137-168. Si veda anche Id., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, op. cit.; Id., *La democrazia ha bisogno di patriottismo*, in M.C. Nussbaum, G.E. Rusconi, M. Viroli (a cura di), *Piccole patrie grande mondo*, trad. it. di M. Astrologo e B. Bruno, Roma 1995, pp. 37-40.

¹⁰⁰ Cfr. Id., *Il disagio della modernità*, op. cit., pp. 127-141.

¹⁰¹ Cfr. Id., *La politica del riconoscimento*, op. cit..

¹⁰² Cfr. Id., *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, op. cit.; Id., *Politica liberale e sfera pubblica*, op. cit.; Id., *Irreducibly Social Goods*, e *Invoking Civil Society*, entrambi in Id., *Philosophical Arguments*, op. cit., risp. pp. 127-145 e pp. 204-224. Significativamente, nella *Prefazione* ai *Philosophical Arguments* (ivi, p. X), rispetto agli ultimi tre saggi ora citati, Taylor afferma che devono essere considerati quali "capitoli aggiuntivi del mio *Radici dell'io*".

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 e quei problemi che sarebbero divenuti l'oggetto di ricerca principale del professore universitario e del filosofo¹⁰³. A partire dall'esperienza e dal pensiero di quel luogo, in cui le questioni legate all'identità sono forse vissute con maggiore consapevolezza e, non da ultimo, con maggiore drammaticità che altrove, 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.

¹⁰³ Sarebbe un'impresa decisamente impegnativa e quasi certamente destinata all'incompletezza cercare anche solo di segnalare analiticamente l'enorme mole di interventi e saggi che, dalla fine degli anni Cinquanta, Taylor ha dedicato alla situazione canadese. Mi permetto dunque di rinviare il lettore alla Bibliografia che ho raccolto in appendice al mio volume (*Charles Taylor*, op. cit., pp. 345-373) e di ricordare, in questa sede, oltre al saggio *The Politics of Recognition* già citato, giustamente famoso ed ampiamente dibattuto, un'importante raccolta di studi sull'argomento (Ch. Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, dir. par G. Laforest, Sainte-Foy 1992) e un ulteriore saggio che, forse meglio di altri, esplicita la diretta derivazione della tematica identitaria dalla storia personale del filosofo canadese: Id., *Les Sources de l'identité moderne*, in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (dir.), *Le frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy-Paris 1996, pp. 347-364.

Riferimenti bibliografici

- ARENDRT H., *Vita activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Milano 1994.
- BELARDINELLI S., *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Roma 1999.
- BELLAH R. (ed.), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986.
- BELLAH R. (ed.), *The Good Society*, New York 1991.
- BERLIN I., *Herder e l'Illuminismo*, in ID., *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, intr. e trad. it. di A. Verri, Roma 1978, pp. 183-260.
- CHARVET J., *Sull'idea di un comunitarismo contrattualista*, in "Teoria politica", 9, 3/1993, pp. 41-62.
- DAUENHAUER B.P., *Taylor and Ricoeur on the Self*, in "Man and World", 25, 2/1992, pp. 211-225.
- DE SIMONE A., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Urbino 1995.
- DE SIMONE A., *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Urbino 1999.
- DE TOCQUEVILLE A., *La democrazia in America*, in ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino 1968.
- DE VITIIS P., *Ermeneutica e sapere assoluto*, Lecce 1984.
- DESCOMBES V., *Is There an Objective Spirit?*, in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge 1994, pp. 96-120.
- ETZIONI A., *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York 1994.
- ETZIONI A. (a cura di), *Nuovi comunitari. Persone, virtù e bene comune*, pref. di M. Tarchi, trad. it. di M. Carloni, Casalecchio 1998.
- FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 1992.
- FOWLER R.B., *The Dance with Community. The Contemporary Debate in American Political Thought*, Lawrence 1991.
- FREUD S., *L'inconscio*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. 8: *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi ed altri scritti*, Torino 1989, pp. 49-88.

- FREUD S., *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, a cura di C. MUSATTI, vol. 9: *Opere 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, Torino 1989, pp. 475-520.
- GADAMER H.-G., *Uomo e linguaggio*, in ID., *Ermeneutica e metodica universale*, a cura di U. Margiotta, Torino 1973, pp. 107-118.
- GEERTZ C. (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York 1963.
- GEERTZ C., *Antropologia interpretativa*, trad. it. di L. Leonini, Bologna 1988.
- GEERTZ C., *Interpretazione di culture*, intr. di A. Dal Lago, trad. it. di E. Bono riv. da M. Santoro, Bologna 1998.
- GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, Bologna 1999.
- GEERTZ C., *Lo strano estraniamento: Charles Taylor e le scienze naturali*, in Id., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, trad. it. di U. Livini, Bologna 2001, pp. 165-181.
- GRENE M. (ed.), *Interpretations of Life and Mind. Essays around the Problem of Reduction*, London 1971.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, intr. e trad. it. di P. Chiodi, Milano 1976.
- HERDER J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Parma 1996.
- HÖFFE O., *Il comunitarismo come alternativa? Considerazioni sulla critica comunitarista al liberalismo morale*, in "Filosofia e questioni pubbliche", IV, 1/1996, pp. 19-30.
- HONNETH A., *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in "Fenomenologia e Società", XIX, 1-2/1996, pp. 25-41.
- HORKHEIMER M., TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, intr. di C. Galli, trad. it. di R. Solmi, Torino 1997.
- IVALDO M., *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli 1980.
- JAMES W., *Principles of Psychology*, Cambridge-London 1983.
- JERVIS G., *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Milano 1999.
- KANT I., *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, a cura e trad. it. di A. Gentile, Roma 1996.

- LAFORST G., DE LARA PH. (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy-Paris 1998.
- LONGHIN L., *L'antropologia di Charles Taylor e l'antropologia psicoanalitica attuale*, in "Fenomenologia e Società", XIX, 1-2/1996, pp. 100-112.
- LÖW-BEER M., *Living a Life and the Problem of Existential Impossibility*, in "Inquiry", 34, 2/1991, pp. 217-236.
- MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Milano 1988.
- MACINTYRE A., *Critical Remarks on 'The Sources of the Self'*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 54, 1994, pp. 187-190.
- MACINTYRE A., *Review of J. TULLY, Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, in "Philosophical Quarterly", 46, 1996, pp. 522-524.
- MACINTYRE A., *Review of Ch. TAYLOR, Philosophical Arguments*, in "Philosophical Quarterly", 47, 1997, pp. 94-96.
- MEAD G.H., *Selected Writings*, ed. by A.J. Reck, Indianapolis-New York 1964.
- MEAD G.H., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, intr. di Ch.W. Morris, trad. it. di R. Tettucci, Firenze 1966.
- MELUCCI A., *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano 1991.
- MELUCCI A., *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Milano 1994.
- NIEDDU A.M., *Individualità e intersoggettività: Georg Herbert Mead*, in A. FERRARA, V. GESSA-KUROTSCHKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Napoli 2000, pp. 413-430.
- PARFIT D., *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Milano 1989.
- PIAZZA G.G., *Taylor, Gilbert e il risveglio (sociale) dal sonno dogmatico*, in "Fenomenologia e Società", XIX, 1-2/1996, pp. 113-126.
- PIRNI A., *Il tema dell'agire umano e la nozione di articolazione in Charles Taylor*, in "Fenomenologia e Società", XX, 1/1997, pp. 152-158.
- PIRNI A., *Comprensione di sé e comprensione del bene in Charles Taylor*, in "Fenomenologia e Società", XXII, 1/1999, pp. 128-145.

- PIRNI A., *Il 'mondo in frammenti' e il 'collante antropologico'. Politica e antropologia nel pensiero di Clifford Geertz*, in "Fenomenologia e Società", XXIV, 1/2001, pp. 76-99.
- PIRNI A., *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce 2002.
- PIRNI A., *Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova 2002, pp. 233-271.
- REESE-SCÄFER W., *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt am M.-New York 1994.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto*, a cura di G. Grampa, 3 voll., Milano 1986-1988.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Milano 1993.
- RICOEUR P., *Le fondamentale 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*, Sainte-Foy-Paris 1998, pp. 19-34.
- ROSA H., *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Vorwort von A. Honneth, Frankfurt am M.-New York 1998.
- ROSA H., *Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor*, in A. BRODOCZ, G.S. SCHAAL (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen 1999, pp. 43-68.
- SELZNICK PH., *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley 1992.
- SHKLAR J.N., *Squaring the Hermeneutic Circle*, in "Social Research", 53, 3/1986, pp. 449-473.
- SOETJE E., *Dall'identità trasparente all'identità biografica*, in G. CARCIA, M. FERRARIS (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano 1996, pp. 403-411.
- SPARTI D., *Identità e coscienza*, intr. di S. Poggi, Bologna 2000.
- SPARTI D., *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Milano 1996.
- TAYLOR CH., *The Explanation of Behaviour*, London 1964.
- TAYLOR CH., *Review of P. RICOEUR, History and Truth*, in "Journal of Philosophy", 65, 13/1968, pp. 401-403.

- TAYLOR CH., *A Response to MacIntyre's 'Prediction and Explanation in the Social Sciences'*, in "Philosophical Exchange", 1, 1972, pp. 15-20.
- TAYLOR CH., *Hegel*, Cambridge 1975.
- TAYLOR CH., *Force et sens: les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme*, in G. B. MADISON (ed.), *Sens et Existence. En Hommage à Paul Ricoeur*, Paris 1975, pp. 124-137.
- TAYLOR CH., *Comments* [al saggio di P. Ricoeur, *History and Hermeneutics*"], in Y. YOVEL (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, pp. 21-25.
- TAYLOR CH., *Action as Expression*, in C. DIAMOND, J. TEICHMAN (eds), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Brighton 1979, pp. 73-89.
- TAYLOR CH., *Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, Bologna 1984.
- TAYLOR CH., *Aristotle or Nietzsche?*, in "Partisan Review", 51, 2/ 1984, pp. 301-306.
- TAYLOR CH., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge 1985.
- TAYLOR CH., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge 1985.
- TAYLOR CH., *Table ronde sur / Round table on 'Temps et récit'*, in T.F. GERAETS (ed.), *A la recherche du sens. In Search of Meaning. Colloque en l'honneur de Paul Ricoeur*, I, Ottawa 1985, pp. 311-316.
- TAYLOR CH., *The Person*, in M. CARRITHERS, S. COLLINS, S. LUKES (eds), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, New York 1985, pp. 257-281.
- TAYLOR CH., *Leibliches Handeln*, in A. METRAUX, B. WALDENFELS (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, München 1986, pp. 194-217.
- TAYLOR CH., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989 [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Milano 1993].
- TAYLOR CH., *Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger*, in B. MC GUINNESS (Hrsg.), *Der Löwe spricht [...] und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt am M. 1991, pp. 94-120.

- TAYLOR CH., *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 1992, pp. 137-168.
- TAYLOR CH., *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, dir. par G. Laforest, Sainte-Foy 1992.
- TAYLOR CH., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, in "Transit", 5, 1992-1993, pp. 5-20.
- TAYLOR CH., *Embodied Agency and Background in Heidegger*, in Ch.B. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York 1993, pp. 317-336.
- TAYLOR CH., *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, in G.B. PETERSON (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, Salt Lake City 1993, pp. 203-260.
- TAYLOR CH., *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995.
- TAYLOR CH., *La democrazia ha bisogno di patriottismo*, in M.C. NUSSBAUM, G.E. RUSCONI, M. VIROLI (a cura di), *Piccole patrie grande mondo*, trad. it. di M. Astrologo e B. Bruno, Roma 1995, pp. 37-40.
- TAYLOR CH., *Justice After Virtue*, in J. HORTON, S. MENDUS (eds), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1996, pp. 16-43.
- TAYLOR CH., *Les Sources de l'identité moderne*, in M. ELBAZ, A. FORTIN, G. LAFOREST (dir.), *Le frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy-Paris 1996, pp. 347-364.
- TAYLOR CH., *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano 1998, pp. 9-62.
- TAYLOR CH., *Le Fondamental dans l'Histoire*, in G. LAFOREST, PH. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy-Paris 1998, pp. 35-49.
- TAYLOR CH., *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, Casalecchio 1998, pp. 117-151.
- TAYLOR CH., *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari 1999.
- TAYLOR CH., *La topografia morale del sé*, a cura e trad. it. di A. Pirni, Pisa 2003.

- TULLY J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge 1994.
- URBINATI N., *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 71, 3/1992, pp. 518-535.
- WEBER M., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, a cura di A. Ferrara, Roma 1995.
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, intr. di G. Galli, trad. it. di A.M. Marietti, Milano 1998.
- WILLIAMS B., *Problemi dell'io*, intr. di S. Veca, trad. it. di R. Rini, Milano 1990.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino 1999.