

ALESSANDRA GEROLIN

ALLE RADICI DI «SOURCES OF THE SELF»: PER QUALE STORIA
DELL'IDENTITÀ MODERNA?

Questo contributo intende collocarsi all'inizio di un percorso di indagine che ha per oggetto una delle maggiori opere di Charles Taylor, ossia il volume *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* pubblicato nel 1989 e dedicato allo studio della formazione dell'identità moderna. In questo contesto il nostro intento consiste principalmente nell'interrogarci sul metodo d'indagine adottato dal filosofo canadese in merito allo studio della formazione di tale identità (una problematica che – come avremo occasione di sottolineare all'interno di questo articolo – risulta inscindibile dal tema delle fonti morali). A nostro parere, infatti, una ricerca preliminare sulla prospettiva dalla quale Taylor affronta queste tematiche ci permetterà di comprendere meglio le argomentazioni e le analisi sviluppate all'interno di quello che viene considerato il suo *masterpiece* insieme al volume su Hegel del 1975 e al più recente studio *A Secular Age* (2007). A tal fine ci riferiremo in particolare a due preziosi saggi di Taylor, uno antecedente alla stesura di *Sources of the Self* e uno di epoca successiva (che – a sua volta – è stato ripubblicato in lingua italiana con una sezione aggiuntiva). Oltre a questi due saggi, nel presente studio faremo riferimento anche al capitolo dodicesimo di *Sources of the Self*, dove il filosofo canadese 'sospende' per un

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

istante la propria disamina filosofico-morale e storico-genealogica per metterle in luce le direttive e gli scopi fondamentali¹.

Prima di focalizzare l'attenzione su tali scritti ci soffermeremo molto brevemente sugli intenti che hanno animato il filosofo canadese a scrivere *Sources of the Self* (da lui stesso tratteggiati nella prefazione al volume) senza la pretesa – come già accennato – di affrontare, seppure in modo sintetico, lo specifico contenuto dell'opera.

1. *Alle fonti del sé: quale approccio al tema dell'identità moderna?*

Come l'Autore sintetizza efficacemente in un prospetto del volume apparso nel 1994 all'interno della rivista «Philosophy and Phenomenological Research» in occasione di un simposio dedicato proprio al suo ricco studio², attraverso l'espressione «identità moderna» egli intende riferirsi alla «nostra contemporanea visione di ciò che significa essere un agente umano, una persona, un sé»³, definendo quindi tale identità in senso fondamentalmente morale. Tale visione non è statica, ma muta nel corso della storia ed «è strettamente connessa alla nostra comprensione della nostra condizione morale e spirituale, e della nostra esistenza sociale»⁴. Lo scopo di *Sources of the Self* consiste primariamente nel presentare una storia dell'identità moderna, ossia di designare l'insieme di comprensioni (spesso inarticolate e riguardanti essenzialmente il senso di interiorità, di libertà, di individualità, dell'essere radicato nella natura) di cosa significhi essere un agente umano che vive all'interno del moderno mondo occidentale: la definizione dell'i-

¹ Per esigenze di sintesi non ci focalizzeremo su altri tre importanti scritti di Taylor (ai quali tuttavia faremo più volte riferimento nel corso del presente articolo) nei quali viene affrontato il nesso tra identità moderna e visioni morali e dove l'Autore inizia a delineare uno studio di tipo storico-filosofico di tale identità. Mi riferisco in particolare a C. TAYLOR, *Growth, Legitimacy and the Modern Identity*, «Praxis», 1 (1981), 2, pp. 111-125 (una versione più estesa di questo saggio è la seguente: *Legitimation crisis?*, in ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1985, pp. 248-288); ID., *Humanismus und moderne Identität*, in K. MICHALSKI (hrsg.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften: Castalgandolfo-Gespräche 1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985, pp. 117-170; ID., *The Moral Topography of the Self*, in S.B. MESSER - L.A. SASS - R.L. WOOLFOLK (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988, pp. 298-320, ora ID., *La topografia morale del sé*, a cura di A. Pirmi, Edizioni ETS, Pisa 2004.

² ID., *Précis of "Sources of the Self"*, «Philosophy and Phenomenological Research», 54 (1994), 1, pp. 185-186.

³ *Ibi*, p. 185.

⁴ *Ibidem*.

dentità moderna proposta dal filosofo canadese avviene dunque attraverso una descrizione della sua genesi storica⁵.

Accanto a questa prima finalità Taylor sottolinea anche un secondo aspetto di grande rilievo: attraverso il tipo di analisi appena delineato sarà possibile fare emergere come gli ideali che sottendono tale identità diano forma al nostro pensiero filosofico, alla nostra epistemologia e alla nostra filosofia del linguaggio. Questa 'influenza' avviene in gran parte in modo inconsapevole: come afferma il filosofo canadese, infatti, «dottrine che apparentemente sono derivate dal sobrio esame di qualche settore nel quale il sé non si intromette e non dovrebbe intromettersi, in realtà riflettono molto più di quello che realizziamo gli ideali che hanno contribuito a costituire la nostra identità»⁶.

Il ritratto della nostra identità sviluppato da Taylor all'interno di *Sources of the Self* viene da lui concepito anche come punto di partenza per una rinnovata comprensione della modernità. La ricchezza e la complessità che la caratterizzano, infatti, risultano del tutto incomprensibili a prescindere dal processo attraverso il quale «la moderna comprensione del sé si è sviluppata a partire dalle precedenti immagini dell'identità umana»⁷. Le numerose e complesse trasformazioni che hanno dato origine all'età moderna, osserva il filosofo canadese, sono state fatte oggetto di studio da parte di alcuni tra i maggiori esponenti del pensiero filosofico contemporaneo, come ad esempio Michel Foucault, Jürgen Habermas e Alasdair MacIntyre: questo diffuso interesse si fonda sulla convinzione (condivisa da Taylor) che

⁵ Si veda ID., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989, pp. IX-X (l'edizione in lingua italiana dell'opera è la seguente: ID., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, a cura di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993).

⁶ *Ibi*, p. IX. In proposito Taylor cita l'esempio dell'epistemologia rappresentazionista che caratterizza il pensiero filosofico occidentale a partire da Cartesio per arrivare fino a Quine. L'esempio verrà ripreso e illustrato in modo articolato all'interno dell'articolo *Philosophy and its History* del 1984 che analizzeremo a breve. Per quanto concerne la critica di Taylor nei confronti del primato dell'epistemologia all'interno del panorama filosofico moderno rimandiamo al suo saggio *Overcoming Epistemology*, in ID., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 1995, pp. 1-19; tr. it. a cura di P. Costa, *Oltre l'epistemologia*, in ID., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-29. Si veda inoltre ID., *Closed world structures*, in M.A. WRATHALL, *Religion after Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2003, pp. 47-68.

⁷ ID., *Sources*, p. X. Questo tema verrà successivamente approfondito all'interno di ID., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham - London 2004 (l'edizione italiana dell'opera è la seguente: *Gli immaginari sociali moderni*, a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005) e di ID., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2007 (edizione italiana: *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009).

non sia possibile comprendere noi stessi senza comprendere i mutamenti radicali sul piano culturale e sociale che hanno condotto alla formazione del sé moderno⁸. Nonostante il crescente interesse nei confronti delle suddette tematiche, Taylor (che intende inserirsi proprio all'interno di tale filone di studi) si dichiara generalmente insoddisfatto delle prospettive finora proposte: mentre alcune tendono a considerare le trasformazioni avvenute nel corso dell'epoca moderna come una conquista, altre le giudicano in modo negativo, in quanto ultimamente responsabili di aver causato un declino all'interno della civiltà occidentale attraverso lo smarrimento delle sue radici e la dimenticanza di fattori ritenuti di importanza decisiva per l'identità dell'Occidente⁹. Gli studi di Taylor (questo – come vedremo – è un aspetto di assoluto rilievo per le tematiche che andremo ad analizzare nel corso del nostro articolo) non intendono invece affrontare il tema della modernità al fine di sostenerne una posizione a favore o contro. L'intento del filosofo canadese, piuttosto, risiede nel catturare «la combinazione unica di grandezza e di pericolo»¹⁰ che caratterizza l'epoca moderna senza tuttavia affrettarsi a formulare conclusioni generiche di ordine valutativo prima di avere sviluppato un attento studio di ordine storico-critico. Muoversi in questa direzione – osserva Taylor – implica la consapevolezza del fatto che noi tutti ci troviamo immersi nella mentalità moderna¹¹, anche nel caso in cui volessimo ripudiarla e prendere le distanze da essa: per questo motivo i giudizi univoci su di essa risultano sempre deboli e parziali¹².

⁸ Si considerino le osservazioni sviluppate da Allison Weir (A. WEIR, *Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault*, «Philosophy and Social Criticism», 35 [2009], 5, pp. 533-553) in merito al fatto che per Taylor le nostre identità si formano sempre all'interno di un continuo dialogo con noi stessi e con gli altri. Si consideri inoltre l'interessante paragone tra Taylor e Foucault sviluppato all'interno dello stesso articolo.

⁹ Si veda TAYLOR, *Sources*, p. 511.

¹⁰ *Ibi*, p. X.

¹¹ All'interno di un suo articolo Quentin Skinner ha fortemente criticato Taylor per quanto concerne l'uso del pronome 'noi' da lui effettuato in *Sources of the Self*. Secondo Skinner, infatti, Taylor avrebbe parlato di «noi» e di «nostro» come se la modernità al suo interno fosse omogenea, mentre a giudizio del Regius Professor di Cambridge essa non lo sarebbe affatto (si veda Q. SKINNER, *Who Are 'We'? Ambiguities of the Modern Self*, «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 34 [1991], 2, pp. 133-153). Taylor, all'interno del simposio ospitato dalla stessa rivista, a sua volta ha replicato all'articolo di Skinner affermando che il «noi» da lui invocato corrisponde a certi modi di pensare e a una sensibilità così diffusa nell'Occidente moderno (in particolare nell'area nord-atlantica) da renderlo oggetto di un ampio consenso (si veda C. TAYLOR, *Comments and Replies*, «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 34 [1991], 2, pp. 237-245).

¹² Si considerino in proposito le osservazioni sviluppate da Terry Pinkard (T. PINKARD, *Taylor, 'History' and the History of Philosophy*, in R. ABBEY [ed.], *Charles Taylor*, Cam-

All'indagine storico-filosofica dell'identità moderna Taylor dedica la parte più sostanziosa del suo volume (ossia più di quattrocento pagine) utilizzando una combinazione di metodo analitico e, al tempo stesso, cronologico. La prima parte del volume (circa un centinaio di pagine) intende invece tematizzare nello specifico il rapporto (spesso oscurato da parte delle filosofie moderne e tuttavia sempre sotteso a tali discussioni, come emerge più volte anche nella seconda sezione di *Sources of the Self*) tra le visioni del sé e le visioni morali, tra l'identità e il bene¹³. A giudizio di Taylor, infatti, risulta impossibile rintracciare i vari filoni che, intrecciandosi tra loro, hanno dato origine alla moderna nozione di agente morale, persona o sé a prescindere dalle visioni del bene che si sono succedute nel corso del tempo. Lo scopo dell'indagine filosofica intrapresa da Taylor all'interno di *Sources of the Self*, in particolare, consiste nel tracciare quelle *background pictures* che si trovano alla base delle nostre intuizioni morali e spirituali e che le sorreggono¹⁴: l'interesse del filosofo canadese si dirige verso l'articolazione dell'ontologia morale sottesa a tali intuizioni che solitamente, come accennato in precedenza, rimane in gran parte implicita¹⁵. Essere privi di un *framework* di riferimento, infatti, corrisponde a vivere una vita spiritualmente priva di senso; questa ipotesi – afferma Taylor utilizzando un metodo di indagine di tipo trascendentale¹⁶ – non

bridge University Press, Cambridge - New York 2004, pp. 187-213).

¹³ Il percorso che ha condotto Taylor a presentare il problema dell'identità e quello del bene come due questioni tra loro inscindibili prende avvio a partire dall'antropologia filosofica da lui elaborata negli articoli e nei saggi confluiti all'interno della raccolta in due volumi intitolata *Philosophical Papers* (C. TAYLOR, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* e *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1985) e, a ben guardare, dal primo volume di Taylor, *The Explanation of Behaviour*, pubblicato nel 1964.

¹⁴ Si veda ID., *Sources*, pp. 3-4.

¹⁵ Alcuni esponenti della corrente di pensiero che prende il nome di naturalismo (termine che Taylor sarà costretto a rivedere in seguito alle critiche sollevate da parte di alcuni suoi interlocutori, come ad esempio Richard Rorty, il quale sottolinea l'esistenza di un naturalismo non riduzionista, come ad esempio quello propugnato da John Dewey e da Donald Davidson; si veda in proposito R. RORTY, *Taylor on Self-Celebration and Gratitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 54 [1994], 1, pp. 197-201) intendono considerare tutte le ontologie morali come «storie» irrilevanti, prive di validità: in questo caso la prospettiva riduttiva che giustifica questa esclusione – molto spesso si tratta di una visione mutuata dalla sociobiologia – esercita essa stessa il ruolo di una ontologia morale fornendo le basi per una discriminazione circa gli oggetti di ricerca appropriati e le risposte valide da fornire ai vari interrogativi (si veda TAYLOR, *Sources*, p. 9).

¹⁶ Tale metodo viene teorizzato, oltre che nella prima sezione di *Sources of the Self*, nel saggio *The Validity of Transcendental Arguments*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 79 (1978-1979), pp. 151-165 (ora in TAYLOR, *Philosophical Arguments*, pp. 20-33; tr. it., *La validità degli argomenti trascendentali*, in ID., *Etica e umanità*, pp. 31-47).

sarebbe tuttavia praticabile a meno di giungere a un «limite inimmaginabile di crollo totale»¹⁷. Di questo ne è prova il fatto che anche quelle teorie che intendono negare la presenza di una cornice di riferimento (come accade, ad esempio, nel caso del naturalismo) ne sottendono una, in quanto presentano una visione della realtà che poggia su un'ontologia morale ben definita (questo accadrebbe anche all'interno dell'utilitarismo classico che si fonderebbe su alcuni assunti fondamentali del naturalismo)¹⁸.

Nell'affrontare queste tematiche Taylor si trova a far fronte all'obiezione relativistica secondo la quale, anche qualora ammettessimo la possibilità di conseguire un certo grado di conoscenza in ambito etico, tale conoscenza sarebbe sempre relativa a una determinata forma di vita, in quanto non esisterebbe alcun punto di vista dal quale posizioni tra loro differenti possano essere giudicate come vere o come false. Sebbene anche il filosofo canadese riconosca tra le diverse culture un certo grado di incommensurabilità, egli – tuttavia – rifiuta l'ipotesi di assumere questa sorta di relativismo culturale come una fatalità¹⁹: «se in assenza di termini come “coraggio” o “generosità” noi non possiamo deliberare con efficacia – osserva Taylor – né comprendere e spiegare in modo illuminante l'agire delle persone, allora quei termini colgono caratteristiche reali del nostro mondo»²⁰. Il metodo filosofico che sorregge lo sviluppo di queste argomentazioni – come già accennato – deve essere rintracciato nell'argomento trascendentale: in proposito Taylor si riferisce esplicitamente a un tipo di argomentazione che risale a Kant, senza con ciò accogliere l'impianto teorico del filosofo tedesco. In particolare, le argomentazioni trascendentali prenderebbero le mosse «da un aspetto della nostra esperienza che esse considerano indubitabile e indiscutibile. Da qui giungono a una conclusione più forte, che concerne la natura del soggetto o la posizione del soggetto nel mondo. Questo passaggio avviene tramite un'argomentazione regressiva per cui la conclusione più forte dev'essere valida se il fatto indubitabile sull'esperienza dev'essere possibile»²¹. Le argomentazioni

¹⁷ *Id.*, *Due teorie sulla modernità*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 174 (2001), pp. 18-42 (la citazione proviene da p. 39). Si vedano inoltre *Id.*, *Sources*, p. 27 e *Id.*, *Legitimation crisis?*, pp. 257-259.

¹⁸ Si veda *Id.*, *Sources*, pp. 22-24.

¹⁹ La teoria degli iper-beni (secondo la quale tutti noi riconosciamo distinzioni qualitative di secondo livello che definiscono i beni superiori, sulla base dei quali operiamo una discriminazione tra gli altri beni) intende superare proprio questa forma di relativismo (si veda *ibi*, p. 63).

²⁰ *Ibi*, p. 69.

²¹ *Id.*, *La validità degli argomenti trascendentali*, p. 31.

trascendentali basano la loro autoevidenza sul fatto che si rifanno alla «articolazione di un'intuizione che abbiamo relativamente alla nostra attività»; tali pretese sono quindi certe in quanto «sono fondate sulla nostra comprensione della ragion d'essere dell'attività, quella comprensione che dobbiamo possedere per condurre l'attività in questione»²². A condizione che vengano formulate in modo adeguato, pertanto, le argomentazioni trascendentali definiscono condizioni-limite riconoscibili da parte di tutti gli uomini: come osserva attentamente Paolo Costa «i presupposti teorici più impegnativi della ricostruzione storica tayloriana vengono presentati come l'articolazione riflessiva di ciò che si presenterebbe come condizione ineludibile dell'esperienza morale degli individui, degli attori morali»²³. Tali presupposti vengono utilizzati per fare emergere l'insostenibilità delle prospettive naturalistiche e riduzionistiche in ambito etico e si trovano alla base della ricostruzione genealogica dell'identità moderna: contrariamente a una prospettiva filosofica di carattere fondazionista per Taylor l'accesso alla vita etica può avvenire solo attraverso la prospettiva dell'attore morale «per arrivare infine a definire la natura di quei quadri di riferimento ineludibili, di quella ontologia che “è il solo fondamento adeguato delle nostre risposte morali sia che la riconosciamo, sia che non la riconosciamo”»²⁴.

L'urgenza di articolare un'indagine filosofica caratterizzata dallo spesso descritto da Taylor fin dalle prime pagine di *Sources of the Self*²⁵ (che in questo ambito, per esigenze di sintesi, possiamo solo accennare), inoltre, fa

²² *Ibi*, pp. 41-45. Si confronti questo discorso con la riflessione proposta da Taylor sulla spiegazione ermeneutica (della quale la plausibilità interpretativa rimane il criterio ultimo di veridicità) all'interno dell'introduzione ai *Philosophical Papers*. In proposito si veda anche *Id.*, *Interpretation and the sciences of man*, «Review of Metaphysics», 25 (1971), 1, pp. 3-51; poi in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 15-57.

²³ Si veda P. COSTA, *Sfera pratica e argomentazione trascendentale in 'Sources of the Self'*, «Fenomenologia e Società», 19 (1996), 1-2, pp. 70-77 (la citazione proviene dalla pagina 71).

²⁴ *Ibi*, p. 76.

²⁵ In proposito si consideri anche l'*Introduzione* ai *Philosophical Papers*, dove Taylor aveva affermato la necessità di collocare «la storia della nostra consapevolezza scientifica e filosofica in rapporto all'intero sviluppo della cultura moderna, in particolare [allo sviluppo] delle sottese interpretazioni dell'*agency* e del *sé*» (TAYLOR, *Introduction*, in *Philosophical Papers*, p. 7). Un'argomentazione molto simile a quella sviluppata in *Sources of the Self* si trova nel saggio del 1985 pubblicato in lingua inglese nel 1988 e tradotto in italiano con il titolo di *La topografia morale del sé*: la nozione del *sé* risulta inscindibile dalla comprensione della nostra azione morale. Qui Taylor afferma che «il *sé* esiste essenzialmente in uno spazio morale tramite un'immagine dominante, che si configura in termini spaziali. E questo è ciò che intendo quando parlo di una “topografia morale” del *sé*» (*Id.*, *La topografia morale del sé*, p. 55).

emergere il bisogno di *salvare* la modernità dalle letture ideologiche proposte perfino da parte dei suoi più incondizionati sostenitori, la cui povertà di linguaggio filosofico ne oscura spesso la ricchezza²⁶. Quale prospettiva – ci chiediamo insieme a Taylor – è pertanto in grado di sviluppare uno studio di questo tipo, che – nonostante rimanga per definizione limitato perché sempre aperto a nuovi sviluppi – rispecchi nel modo più aderente possibile le trasformazioni che hanno portato alla formazione del sé moderno²⁷?

2. La filosofia e la sua storia

Per rispondere a questo interrogativo (di fondamentale rilievo per una lettura non superficiale di *Sources of the Self*) faremo innanzitutto riferimento al saggio *Philosophy and its History* pubblicato dal filosofo canadese nel 1984 all'interno di un ricco volume dal titolo *Philosophy in History*²⁸ (dedicato appunto all'analisi del rapporto tra filosofia e storia) al quale hanno contribuito autori con prospettive tra loro divergenti come, ad esempio, A. MacIntyre, R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, J. Dunn.

All'interno di questo saggio (che anticipa molte posizioni caratterizzanti *Sources of the Self* alle quali abbiamo fatto accenno nel paragrafo precedente) Taylor affronta la visione (a suo giudizio dominante nel panorama intellettuale odierno) secondo la quale la filosofia sarebbe paragonabile a un esercizio di interpretazione del pensiero di epoche passate. Tale processo interpretativo potrebbe essere svolto a partire da una prospettiva interamente contemporanea²⁹: da questo punto di vista gli autori del passato otterrebbero il diritto di entrare in dialogo con i filosofi della nostra epoca solo nella misura in cui essi presentino delle argomentazioni a favore di una posizione oggi ritenuta degna di essere ascoltata. Il loro pensiero non viene dunque esplorato nelle sue origini, ossia all'interno del contesto culturale, storico, sociale e politico nel quale si è formato, ma viene presentato come

²⁶ Si veda ID., *Sources*, p. XI.

²⁷ Condivido pienamente la decisione di Pirmi concernente la traduzione in italiano del termine 'self' con il pronome riflessivo 'sé'. Sebbene, infatti, l'edizione italiana dell'opera a cura di Rini traduca 'self' con il pronome personale 'io', è tuttavia preferibile mantenere il carattere riflessivo del termine inglese in quanto, a livello filosofico, ne rispecchia in modo più aderente i contenuti (si veda ID., *La topografia morale del sé*, p. 47).

²⁸ ID., *Philosophy and its History*, in R. RORTY - J. B. SCHNEEWIND - Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1984, pp. 17-30.

²⁹ In questo giudizio vediamo già *in nuce* la presenza di un atteggiamento critico, da parte del filosofo canadese, nei confronti di una chiave di lettura a-culturale (che illustreremo a breve) della storia dell'identità moderna.

atemporale³⁰. Taylor, prendendo le distanze da questa prospettiva (che, come vedremo, costituisce a sua volta il punto di arrivo di uno specifico percorso storico-culturale), si rifà al pensiero di Hegel (del quale, come è noto, egli è a tutt'oggi uno dei più grandi interpreti a livello mondiale)³¹ per il quale la filosofia e la storia della filosofia costituiscono un tutt'uno, senza tuttavia rimanere imprigionato nei limiti del suo storicismo. Oltre all'influsso della prospettiva hegeliana, in questo contesto si potrebbero notare anche alcuni echi del pensiero di Foucault (sebbene di quest'ultimo, come nel caso di Hegel, Taylor non condivide alcuni presupposti fondamentali): a giudizio del filosofo canadese, infatti, la comprensione di certi problemi filosofici di ordine fondamentale richiede una loro analisi dal punto di vista genetico³².

Il fatto che la filosofia sia una forma di sapere inevitabilmente storica – a giudizio di Taylor – mette inoltre in luce una verità più ampia circa la vita umana e la società. La filosofia, infatti, necessita di un grande livello di articolazione di ciò che in principio era inarticolato³³: in particolare, essa deve riconsiderare quelle «formulazioni» elaborate nel passato delle quali «abbiamo bisogno per spiegare le origini dei nostri attuali pensieri, convinzioni, presupposti e azioni»³⁴. Questo insieme di credenze costituisce ora un bagaglio indiscusso e per lo più inconsapevole, che – tuttavia – occorre riportare in superficie: gli studiosi che non si spingono fino a questo punto, infatti, offrono una prospettiva irrimediabilmente incompleta e strutturalmente incapace di proporre una valida alternativa rispetto ai paradigmi dominanti. A questo riguardo Taylor cita un gruppo di assunti filosofici molto criticato ai nostri giorni (a suo giudizio giustamente), ossia quello basato sul modello epistemologico: secondo quest'ultimo «la nostra consapevolezza del mondo» dovrebbe essere compresa «nei termini delle nostre rappresentazioni formanti (*forming*) – siano esse idee nella mente, stati cerebrali, sentenze che accettiamo o altro ancora – di una realtà “esterna”»³⁵. Coloro che hanno operato una ri-descrizione di questa problematica (come ad esempio Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty) hanno fatto emergere come il modello epistemologico sia solo uno

³⁰ Si veda *ibi*, p. 17.

³¹ Al pensiero del filosofo tedesco Taylor dedica due monografie molto corpose (si vedano *Id.*, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1975 e *Id.*, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1979).

³² Si veda *Id.*, *Philosophy and its History*, 17.

³³ Sul ruolo dell'articolazione in Taylor si consideri l'articolo di Pirni (A. PIRNI, *Il tema dell'agire umano e la nozione di articolazione in Charles Taylor*, «Fenomenologia e Società», 20 [1997], 1, pp. 152-158).

³⁴ TAYLOR, *Philosophy and its History*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*.

dei possibili modelli per leggere la realtà. Tale lavoro di ri-descrizione è avvenuto attraverso un'analisi delle formulazioni che si collocano alla sua base al fine di proporre una visione alternativa (che l'epistemologo risulta perfino incapace di vedere). Per raggiungere questo scopo essi hanno dovuto adottare una prospettiva di analisi storica che fosse in grado di identificarne le radici e di riconoscere le differenti 'tradizioni' che ne hanno cronologicamente preceduto il costituirsi. Dalla loro indagine è emerso che per sfidare la prospettiva epistemologica (che Quine avrebbe perfino «naturalizzato»³⁶) è necessario risalire fino a Cartesio, nel quale è possibile rintracciare la «formulazione fondativa (*foundational*)»³⁷ che si trova alla base del pensiero filosofico di Quine. A giudizio di Taylor il percorso di analisi storica intrapreso, tuttavia, non può arrestarsi nemmeno a questo punto, in quanto la proposta di visioni differenti rispetto al modello epistemologico implica un'ulteriore riformulazione delle sue alternative che vadano oltre la «creativa distruzione del passato» operata da Cartesio: tra queste, a giudizio del filosofo canadese, spiccano certamente quella aristotelica e quella tomista³⁸.

Da quanto messo finora in luce risulta evidente che per Taylor l'indagine storico-filosofica riveste un'importanza fondamentale al fine di raggiungere una consapevolezza critica non solo dei nostri pronunciamenti in campo filosofico, ma – più in generale – della nostra prospettiva culturale, del nostro modo di concepire noi stessi e le nostre relazioni sociali. Questo tipo di studio, pertanto, non corrisponde a un sapere accessorio né, tantomeno, a una mera erudizione, ma costituisce uno strumento critico fondamentale per comprendere il presente ed eventualmente intervenire in esso al fine di correggerne eventuali prospettive erranee e distorsioni³⁹.

³⁶ *Ibi*, p. 19.

³⁷ *Ibi*, p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ L'intrinseca storicità dell'autentica ricerca filosofica, avverte Taylor, non deve essere interpretata come un argomento a favore del relativismo filosofico, secondo il quale la ragione non potrebbe fare da arbitro tra visioni alternative (secondo Taylor questa, ad esempio, sarebbe la posizione sostenuta da Richard Rorty). La trattazione di queste tematiche solleva una serie di interrogativi concernenti il tema della verità e il modello di razionalità al quale Taylor intende riferirsi. Da questo punto di vista riteniamo particolarmente significativo il saggio *Rationality* (C. TAYLOR, *Rationality*, in M. HOLLIS - S. LUKES (eds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982, pp. 87-105; poi in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 134-151; tr. it., *Razionalità*, in F. DEI - A. SIMONICCA [a cura di], *Ragione e forme di vita: razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 240-259): qui Taylor avanza una risposta affermativa nei confronti dell'interrogativo circa la possibilità di sviluppare giudizi di razionalità in modo trans-culturale; una cultura può infatti vantare una forma più alta e completa di razionalità se si trova nelle condizioni di ottenere un ordine più perspicuo dell'altra. Un argomento analogo viene da lui

Nella visione del filosofo canadese, tuttavia, quella appena affrontata non è l'unica ragione che giustifica la cruciale rilevanza di uno studio storico della filosofia. Per Taylor, infatti, esiste una seconda motivazione che conduce a superare una volta per tutte l'illusione di poter affrontare questioni di ampio rilievo filosofico a prescindere da una loro analisi storica: ritornando all'esempio della centralità occupata dal modello epistemologico all'interno del panorama filosofico contemporaneo, il fatto che tale modello abbia ottenuto un così grande successo si spiega attraverso una storia fatta non solo di scuole e di influenze filosofiche, ma – più in generale – di 'alleanze' tra quel modello e le prospettive culturali dominanti: per quale motivo in certi periodi storici una determinata visione fatica ad essere riconosciuta, mentre in altri risulta immediatamente condivisibile e talvolta perfino così ovvia da non lasciare spazio a nessuna alternativa? Per il filosofo canadese la risposta va ricercata in quel *background* di *practices* «scientifiche, tecnologiche, pratiche e nella natura dei loro principi organizzatori. Queste certamente non sono mai monolitiche; ma in una data società, in un dato tempo, le interpretazioni e le pratiche dominanti possono essere così legate a un determinato modello che questo viene costantemente proiettato dinnanzi ai suoi membri come [se descrivesse] il modo in cui le cose ovviamente sono»⁴⁰. Nel caso specifico del modello epistemologico, a giudizio di Taylor, il suo successo sarebbe motivato dal fatto che esso è diventato «il principio organizzatore di un'ampia gamma di pratiche attraverso le quali pensiamo, agiamo, e ci rapportiamo nei confronti del mondo»⁴¹. Tale modello, in particolare, sarebbe incorporato nel nostro modo di studiare la scienza naturale, di sviluppare la tecnologia, di concepire la vita politica e sociale (l'atomismo sociale, ad esempio, affonderebbe le proprie radici in esso).

sviluppati nel confronto con Foucault (si veda ID., *Foucault on freedom and truth*, «Political Theory», 12 [1984], 2, pp. 152-183, ora in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 152-184; si vedano in particolare le pagine 177-184). Sul rapporto tra ciò che è 'fondamentale' e la dimensione storica si consideri il saggio critico di Ricoeur dedicato a *Sources of the Self* e la relativa replica di Taylor: P. RICOEUR, *Le fondamental et l'historique. Note sur 'Sources of the Self' de Charles Taylor*, in G. LAFOREST - P. DE LARA (éds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval / Les Éditions du Cerf, Sainte-Foy / Paris 1998, pp. 19-34 e C. TAYLOR, *Le Fondamental dans l'Histoire*, in *ibi*, pp. 35-49. Tale tematica riveste un'importanza cruciale per comprendere il rapporto tra filosofia e storia, tra verità e storicità nel pensiero di Taylor. In questo contesto, per esigenze di sintesi, non possiamo affrontare adeguatamente tale problematica, ma ci proponiamo di farlo all'interno di un lavoro ad essa specificatamente dedicato.

⁴⁰ TAYLOR, *Philosophy and its History*, p. 21. Un'interessante formulazione del rapporto tra pratiche e identità è contenuta in ID., *Legitimation crisis?*, pp. 286-287.

⁴¹ ID., *Philosophy and its History*, p. 20.

All'interno di queste argomentazioni possiamo riscontrare la presenza di un nesso inscindibile, caratterizzante la prospettiva tayloriana, tra la storia del pensiero filosofico e le visioni morali ad esso sottese e questo per due motivi: innanzitutto ciascuna prospettiva filosofica – come già accennato e come avremo occasione di approfondire a breve – risulta caratterizzata da una specifica visione morale e, in secondo luogo, l'incidenza storica di un'idea o di una filosofia non si spiega unicamente in virtù del suo successo sul piano teorico, quanto piuttosto alla luce di una 'alleanza' e di una reciproca influenza tra il piano concettuale e le pratiche⁴² che incarnano una comprensione del sé, del bene, degli altri e del mondo (per quanto concerne quest'ultimo concetto è possibile rilevare un'influenza da parte di Merleau-Ponty, il cui pensiero costituisce uno dei primi interessi di Taylor in campo filosofico)⁴³. Per superare un modello ritenuto inadeguato, quindi, non sarà sufficiente comprendere che questo non rappresenta l'unica visione possibile della realtà, ma occorrerà anche osservare attentamente le pratiche dominanti nella nostra vita: anziché accettarle acriticamente, come se fossero neutrali, occorre comprendere come esse si siano generate e come, nel corso del tempo, siano giunte a incorporare una determinata visione della realtà.

Quanto appena sottolineato risulta di cruciale importanza al fine di comprendere la prospettiva che anima la ricerca di Taylor: alcuni interpreti del suo pensiero, come ad esempio John Milbank, sostengono addirittura che il filosofo canadese abbia inaugurato un nuovo genere intellettuale, ossia «una sorta di esistenzialismo storicizzato nel quale il filosofo cerca di dissotterrare l'«animo» presunto o l'«immagine» wittgensteiniana che spinge le persone, spesso inconsciamente, ad assumere determinate posizioni in modo molto più radicale che attraverso un semplice ragionamento concettuale. In tal modo egli ingaggia una sorta di meta-filosofia storica che, in qualche modo, ricorda R.G. Collingwood. Taylor, tuttavia, non si arresta a qualche tipo di mero storicismo: egli, piuttosto, cerca di esprimere un giudizio tra le

⁴² Per un approfondimento del concetto di *practice* (del quale dipingeremo alcuni tratti essenziali a breve) si veda P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 86-95. Nel pensiero di Taylor Costa riconosce giustamente la presenza di una concezione hegeliana relativamente al rapporto tra consapevolezza e azione. In particolare, questa prospettiva «presuppone che non esista uno spazio abissale tra idee e pratiche, e che le pratiche possano già, a loro modo, essere viste come prime forme di articolazione di uno dei possibili sensi dell'esperienza umana» (*ibi*, p. 87).

⁴³ Si veda A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, p. 59.

opzioni che abbiamo ereditato mettendo in evidenza le conseguenze pratiche (osservate o probabili) delle diverse posizioni»⁴⁴.

A nostro parere l'originalità della prospettiva tayloriana risiede nell'aver sottolineato con grande lucidità che spesso, anche laddove la filosofia tiene conto delle coordinate storiche nelle quali alcune idee hanno preso forma, tale contesto viene considerato al pari di uno 'sfondo' che prima o poi viene accantonato per concentrarsi sulle specifiche argomentazioni filosofiche. L'approccio di Taylor, lungi dal negare la specificità delle discipline filosofiche e quindi la necessità di affrontarle con un metodo a loro proprio, propone al tempo stesso un attento studio della storia e delle pratiche umane (e quindi delle visioni del bene che si sono succedute nel corso del tempo), sul cui valore specifico ci soffermeremo a breve. Lo scopo di tale indagine, tuttavia, non è solo negativo, in quanto esso non consiste in una semplice 'liberazione da', ma comprende anche una finalità positiva, ossia quella di ripristinare una visione o delle pratiche che potrebbero trarre giovamento dalla riscoperta delle loro radici (oggi, ad esempio, questo si verifica spesso nel caso della ripresa del paradigma caratterizzante la tradizione civica umanista)⁴⁵.

3. Storia della filosofia e social practices

Sebbene questo non sia il contesto adeguato nel quale scandagliare il concetto tayloriano di *practice*⁴⁶, ciononostante riteniamo che un rapido accenno ad alcuni suoi tratti salienti ci possa essere di grande aiuto per comprendere il rapporto, a giudizio di Taylor decisivo, tra filosofia e pratiche sociali. Fin dal saggio *Philosophy and its History* Taylor afferma che è proprio attraverso queste ultime che siamo soliti contrassegnare le realtà per noi importanti (questo, come affronteremo a breve, è un concetto che vedrà un'ulteriore fase di sviluppo all'interno di *Sources of the Self*): esse indicano i modi in

⁴⁴ J. MILBANK, *A Closer Walk on the Wild Side*, in M. WARNER - J. VANANTWERPEN - C. CALHOUN (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2010, pp. 54-82 (la citazione proviene da p. 78).

⁴⁵ Si veda TAYLOR, *Philosophy and its History*, p. 22. Per quanto concerne il concetto tayloriano di *practice* i due saggi (che sono la trascrizione di due prolusioni tenute nel 1981) *Political Theory and Practice* (ora in C. LLOYD [ed.], *Social Theory and Political Practice*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 61-85) e *Social Theory as Practice* (in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 91-115) rivestono un'importanza fondamentale.

⁴⁶ In proposito si consideri anche il seguente saggio che prenderemo successivamente in analisi: C. TAYLOR, *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, in G.B. PETERSON (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1993, vol. 14, pp. 203-260.

cui solitamente ci comportiamo di fronte agli altri. Tali modalità incarnano una qualche reciproca comprensione e, in secondo luogo, permettono una discriminazione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, tra ciò che è appropriato e ciò che è inappropriato. Molto spesso, infatti, siamo introdotti a quelli che la nostra società considera come beni e come scopi da perseguire attraverso un insieme di pratiche inarticolate piuttosto che attraverso formulazioni esplicite riguardanti il valore incarnato in quella determinata pratica⁴⁷. Accade poi che tramite le pratiche sociali una visione in principio articolata continui a informare la vita di una società anche se le sue originali formulazioni e il suo *background* di riferimento sono stati del tutto dimenticati e vengono fatti oggetto di riflessione solo da parte degli specialisti del settore. Utilizzando un'immagine potremmo dire che per Taylor il compito dello studioso del pensiero consiste nello 'srotolare' il processo di dimenticanza in questione come se si trattasse di una pergamena della quale ora possiamo vedere solo il lato esteriore. Questo processo di 'srotolamento' risulta quindi di fondamentale importanza, in quanto – ad esempio – al fine di neutralizzare alcune pratiche ritenute inadeguate occorre articolare le convinzioni che esse incarnano: non è del resto possibile presentare un'alternativa ad esse fin tanto che si rimane imprigionati all'interno di un senso comune ereditato acriticamente⁴⁸. Il compito delineato da Taylor consiste quindi nello svolgere un processo di ri-articolazione che è strutturalmente di ordine storico e che non si limita ad un'analisi teorica del pensiero filosofico, ma scava fino alle radici delle nostre pratiche dando vita, in tal modo, a una vera e propria mentalità dominante. Tale compito risulta molto arduo in quanto, perfino nel caso in cui le visioni articolate dai nostri predecessori vengano rese oggetto di studio da parte degli specialisti, le ragioni profonde ad esse sottese possono risultare molto opache nel corso delle epoche successive. Da queste osservazioni emerge con forza la duplice prospettiva delineata da Taylor in merito alla storia delle idee: in primo luogo riportare alla luce una formula non è sufficiente al fine di ri-articolare una pratica, in quanto occorre fare emergere l'articolazione corretta che soggiace alle nostre pratiche e quindi le visioni del bene che esse incarnano. In secondo luogo, sebbene la nostra società rappresenti ormai una forma di sviluppo estremo di quelle società che ne incarnavano il modello originario (e quindi non risulti ad esse paragonabile in quanto nel corso del tempo sono intervenuti molteplici fattori che ne hanno alterato la struttura di base), è tuttavia

⁴⁷ Si veda ID., *Philosophy and its History*, p. 23.

⁴⁸ Si veda *ibi*, p. 24. Anche questo è un tema che troverà sviluppo in *Sources of the Self*, soprattutto in riferimento al modello naturalista.

necessario riportare alla luce tale modello al fine di comprendere il contesto nel quale viviamo⁴⁹. Secondo la prospettiva tayloriana, quindi, la filosofia deve esercitare un ruolo di ri-descrizione creativa delle culture antecedenti alla nostra e, per tale ragione, non può che avere uno sguardo al tempo stesso genetico e storico: da questa prospettiva fare filosofia risulta inseparabile dal fare storia della filosofia⁵⁰.

4. *Storia della filosofia e historical explanation*

Un ulteriore affondo circa i rapporti tra storia del pensiero filosofico, pratiche e fonti morali – come accennato – ci viene offerto nel dodicesimo capitolo di *Sources of the Self*, dove Taylor mette a fuoco la relazione tra la ricerca da lui condotta in quel volume e una spiegazione storica relativa al sorgere dell'identità moderna⁵¹. Considerando le numerosissime fonti che si trovano alla base dell'identità moderna, osserva Taylor, alcuni potrebbero obiettare che uno studio di questa portata sarebbe adeguato solo nel momento in cui fosse effettivamente in grado di menzionare tutte quelle correnti, all'interno della vita culturale dell'Occidente, che in qualche modo hanno contribuito alla formazione di tale identità. A giudizio del filosofo canadese, tuttavia, questa obiezione sarebbe sintomatica di una prospettiva 'idealista', che – oltre a essere impraticabile, in quanto qualsiasi ricerca è per definizione sempre aperta a nuovi sviluppi – relegherebbe le trasformazioni di ordine istituzionale e strutturale a un ruolo subordinato, al pari di mere conseguenze di cambiamenti sul piano culturale. Taylor, inoltre, intende il proprio studio sulla formazione dell'identità moderna come distinto da una spiegazione storica: l'interrogativo che si pone alla base di quest'ultima, infatti, concerne la causa diacronica, in quanto intende portare alla luce quelle 'cause' che hanno generato l'identità moderna, quegli attributi peculiari della civiltà occidentale nella prima modernità che hanno fatto sì che questa specifica trasformazione culturale avvenisse proprio all'interno di tale contesto⁵²; questa indagine si rivela quindi molto ambiziosa e, a giudizio di Taylor, non rientra pienamente nelle sue competenze. La ricerca che intende sviluppare il filosofo canadese, invece, riguarda un secondo interrogativo, forse meno ambizioso di quello precedente: esso è di ordine interpretativo e

⁴⁹ Si veda *ibi*, p. 25.

⁵⁰ Si veda *ibi*, p. 28.

⁵¹ Si veda *Id.*, *Sources*, pp. 199-207.

⁵² Si veda *ibi*, p. 202.

si chiede, ad esempio, cosa abbia spinto le persone a incarnare questa nuova identità, ossia cosa abbia conferito a questo elemento il suo potere spirituale⁵³. Si tratta quindi di articolare le visioni del bene in essa coinvolte; si tratta di scoprire dove risieda il potere di un'idea, di una identità, di una visione morale, indipendentemente dal modo in cui è stata generata nel corso della storia. A giudizio di Taylor questo secondo interrogativo, sebbene idealmente possa essere sviluppato in modo indipendente dall'indagine relativa alla causa diacronica, di fatto non può essere completamente separato da essa: comprendere dove risieda la forza di certe idee, infatti, corrisponde a mettere in luce qualche aspetto di considerevole rilevanza circa la modalità attraverso la quale esse sono divenute centrali all'interno di una società nel corso della storia. Da questa sottolineatura emerge con grande chiarezza come per Taylor (che in questo contesto si richiama al pensiero di Max Weber)⁵⁴ la storiografia, così come le scienze sociali, poggino su una comprensione della motivazione umana che è largamente implicita e che, tuttavia, occorre riportare alla luce per rendere pienamente ragione dei cambiamenti avvenuti.

Contrariamente a una versione volgare del marxismo, che fatica a riconoscere una 'terra di mezzo' tra una prospettiva mono-dimensionale della motivazione umana (nella quale non viene riconosciuto alcun ruolo alle idee-forza) e una prospettiva di tipo idealistico, secondo Taylor una spiegazione storica adeguata si colloca proprio all'interno di questo spazio: per spiegare il modo in cui sono sorte le visioni del sé e del bene sostenute dalle persone in un determinato momento storico occorre innanzitutto comprenderle. All'interno di *Sources of the Self*, quindi, l'interesse di Taylor si indirizza verso la questione della causa diacronica non tanto per sviluppare una spiegazione storica nel senso specifico del termine, ma in quanto quegli ideali morali, quei concetti del sé che articolano l'identità moderna sono in gran parte presenti nella nostra vita in quanto incarnati all'interno di pratiche: in questo contesto Taylor (riprendendo alcune osservazioni di fondo presentate all'interno di *Philosophy and its History*) afferma che la relazione fondamentale tra idee e pratiche consiste nel fatto che le idee articolano le pratiche come modelli riguardanti il 'fare' o il 'non fare', come ad esempio avviene nel caso dell'e-

⁵³ Come mette in luce Pinkard l'approccio interpretativo proposto da Taylor si deve ricondurre al suo rifiuto di una prospettiva oggettivista nei confronti dell'agire umano. Per gli agenti umani l'interrogativo su cosa significhi essere uomini è sempre aperto e soggetto a continue interpretazioni. Ogni spiegazione storica che intenda essere adeguata (sebbene questa, come abbiamo visto, non costituisca il principale interesse del filosofo canadese) non può pertanto prescindere dal modo in cui le persone interpretano loro stesse e la loro visione del bene (si veda PINKARD, *Taylor, 'History' and the History of Philosophy*, pp. 191-197).

⁵⁴ Si veda TAYLOR, *Sources*, p. 203.

ducazione dei bambini, dove molto spesso l'articolazione razionale di queste idee avviene in un secondo tempo⁵⁵. Potremmo quindi sostenere che i modi in cui le idee possono intrecciarsi con le pratiche sono vari (ci sono anche casi in cui, ad esempio, la genesi del cambiamento può essere identificato con l'avvento di nuove idee, le quali – tuttavia – non possono fare a meno di riferirsi a pratiche esistenti), ma che in ogni caso la loro influenza è reciproca: può infatti accadere che nuove prospettive generino qualche cambiamento sul piano delle pratiche, così come nuove pratiche introducano delle prospettive originali sul piano delle idee. A giudizio di Taylor, tuttavia, queste osservazioni – sebbene siano valide sul piano della riflessione teorica – sul piano esperienziale peccherebbero di astrazione, in quanto «in qualsiasi concreto sviluppo storico il cambiamento avviene in entrambe le direzioni»⁵⁶. Nel caso specifico dell'identità moderna si può dire che essa sia sorta «perché i mutamenti nelle auto-comprensioni connessi a un'ampia gamma di pratiche (religiose, politiche, economiche, familiari, intellettuali, artistiche) sono giunti a convergere e a rinforzarsi a vicenda per produrla»⁵⁷. Sebbene all'interno di *Sources of the Self* Taylor non si voglia soffermare su un'indagine specificatamente storica per i motivi già illustrati (preferendo invece dare spazio all'interrogativo di natura interpretativa, ossia articolando la storia dell'identità moderna nelle sue varie fasi), al tempo stesso egli non intende perdere di vista il contesto delle pratiche nelle quali si è sviluppata l'identità moderna, nonché le forze che le hanno conferito vigore, facendo quindi emergere una evidente continuità – anche se all'interno di un contesto diverso – con quanto precedentemente argomentato all'interno di *Philosophy in its History*. Questa prospettiva, come affronteremo nel paragrafo successivo, risulterà di fondamentale importanza ai fini di una lettura non parziale della storia dell'identità moderna.

4. Due modi per leggere la modernità: modello culturale o a-culturale?

Al fine di comprendere la prospettiva tracciata da Taylor in merito allo studio al tempo stesso storico (nel senso appena illustrato del termine) e morale dell'identità moderna riteniamo di grande importanza prendere in esame l'ar-

⁵⁵ Taylor ammette che vi possano essere delle idee senza un modello (*pattern*) corrispondente: in questo caso, tuttavia, si tratta di un filone derivativo, come anche nel caso dei progetti rivoluzionari che possono essere formulati solo in opposizione a ciò che esiste (si veda *ibi*, pp. 204-205).

⁵⁶ *Ibi*, p. 205.

⁵⁷ *Ibi*, p. 206.

titolo *Two Theories of Modernity*⁵⁸, da lui pubblicato nel 1995 e successivamente ampliato all'interno di una pubblicazione in lingua italiana apparsa nel «Bollettino della Società Filosofica Italiana»⁵⁹ nel 2001. In questo importante studio (che ripresenta alcune sezioni dell'ampio saggio *Modernity and the Rise of the Public Sphere* presentato presso l'Università di Stanford nel 1992 in occasione delle *Tanner Lectures on Human Values* e pubblicato l'anno successivo, nonché stralci della parte iniziale del saggio *Inwardness and the Culture of Modernity* pubblicato nel 1989⁶⁰) il filosofo canadese tematizza con grande chiarezza alcune premesse di metodo che si trovano alla base del suo ricco volume dedicato alla storia dell'identità moderna. Alcune osservazioni articolate dall'Autore nel dodicesimo capitolo di *Sources of the Self*, infatti, vengono qui in parte riprese e sviluppate: dal percorso intellettuale di Taylor è quindi possibile evincere sia un aspetto di continuità, sia un cammino di maturazione che lo conduce a sviscerare le varie problematiche emerse nel corso dei suoi studi dedicati alla formazione dell'identità moderna. L'osservazione dalla quale Taylor prende le mosse pone ancora una volta in evidenza il punto focale della sua prospettiva filosofica, alla quale ci siamo più volte richiamati nel corso di questo articolo: «non possiamo stare senza un *qualche* senso della nostra situazione morale, un *qualche* senso della nostra associazione con gli altri»⁶¹. In qualsiasi modo si intenda la nozione di identità umana – ribadisce nuovamente Taylor –, senza un senso del bene la vita umana è condotta sull'orlo del precipizio e sulle soglie dell'incomprensibilità. Come già osservato, riteniamo che questo saggio si possa leggere in stretta continuità con *Philosophy and its History*, del quale l'Autore ripropone qui il ruolo centrale dell'indagine storica per portare alla luce quei cambiamenti che hanno contribuito a generare la nostra cultura e che si trovano ancora alla base di essa. Al tempo stesso *Two Theories of Modernity* (anche se per i motivi precedentemente illustrati sarebbe più corretto riferirsi a *Modernity and the Rise of the Public Sphere*) rappresenta un *avanzamento* all'interno percorso intellettuale di Taylor anche a motivo del fatto che, nel frattempo, la stesura della ricchissima monografia sulle fonti del sé lo ha certamente interrogato in modo

⁵⁸ ID., *Two Theories of Modernity*, «The Hastings Center Report», 25 (1995), 2, pp. 24-33.

⁵⁹ Si veda la nota 17.

⁶⁰ Il saggio *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, oltre a contenere la disamina sul modello culturale e su quello a-culturale, comprende anche un'ampia sezione dedicata alla genesi del concetto di sfera pubblica. In questa sezione è possibile rinvenire una prima formulazione del concetto di *immaginario sociale* che – come accennato in precedenza – diverrà centrale all'interno del volume *Modern Social Imaginaries* e, successivamente, all'interno di *A Secular Age* (si considerino in particolare le pagine 159-211).

⁶¹ ID., *Due teorie sulla modernità*, p. 40.

più stringente circa alcuni problemi riguardanti l'interpretazione dell'identità moderna. Tale percorso di maturazione (che vede come tappa intermedia la stesura di *Inwardness and the Culture of Modernity*⁶², del quale il saggio in analisi ripresenta ampi stralci della parte iniziale) è stato probabilmente alimentato anche dal serrato confronto con alcuni suoi interlocutori di spicco, i cui contributi sono per lo più apparsi all'interno di simposi che varie riviste filosofiche hanno dedicato a *Sources of the Self*⁶³.

La riflessione articolata da Taylor sul modello culturale e su quello a-culturale, come metteremo in luce a breve, affonda quindi le proprie radici concettuali nel saggio *Philosophy and its History* del 1984 (dove, tuttavia, tale distinzione non era ancora stata tematizzata), vede un'ulteriore fase di sviluppo nella stesura del saggio *Inwardness and the Culture of Modernity* (1989), informa l'intera architettura di *Sources of the Self* (1989) e giunge – infine – a una formulazione più ricca e articolata all'interno di *Modernity and the Rise of the Public Sphere* (1993) e, successivamente, in *Two Theories of Modernity* (1995), del quale prenderemo in esame la versione in lingua italiana, che contiene una sezione aggiuntiva non presente nella versione inglese del testo. In questo articolo Taylor, confrontandosi con le varie prospettive dalle quali si è soliti affrontare il tema della nascita della modernità, riconosce due modelli fondamentali: il modello culturale e quello a-culturale (ciascuno di essi non sarebbe riducibile a una semplice ipotesi interpretativa o a una chiave di lettura storiografica, ma – come vedremo – rifletterebbe una vera e propria prospettiva filosofica). Secondo il primo modello le differenze esistenti tra la società dei nostri giorni e, ad esempio, quella medievale sono considerate come differenze tra civiltà, ciascuna delle quali sarebbe caratterizzata dalla propria cultura, dalle proprie fonti morali di riferimento, da una specifica visione della propria identità e delle relazioni con gli altri. Secondo il modello a-culturale, invece, i cambiamenti avvenuti tra i primi secoli e oggi si presentano come una sorta di sviluppo, ossia come «il tramonto di una società tradizionale e il sorgere di

⁶² ID., *Inwardness and the Culture of Modernity*, in A. HONNETH - T. MCCARTHY - C. OFFE - A. WELLMER (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge (MA) 1992, pp. 88-110 (l'edizione originale è in lingua tedesca: *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 601-623). Il saggio è stato tradotto in lingua italiana da Paolo Costa: *L'interiorità e la cultura della modernità*, «Fenomenologia e Società», 19 (1996), 1-2, pp. 4-24.

⁶³ Si considerino in particolare i simposi apparsi nelle seguenti riviste: «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 34 (1991), 2; «Philosophy and Phenomenological Research», 54 (1994), 1; «Fenomenologia e Società», 19 (1996), 1-2.

quella moderna»⁶⁴. La teoria «culturale» della modernità, pertanto, è una teoria che caratterizza le trasformazioni emerse nell'Occidente moderno nei termini dello sviluppo di una vera e propria nuova cultura. Riprendendo un tema già affrontato all'interno di *Inwardness and the Culture of Modernity*, in questo articolo Taylor afferma che il termine *cultura* va inteso secondo un significato analogo a quello con cui esso viene usato in antropologia⁶⁵: questa disciplina mette a fuoco una pluralità di culture umane «ciascuna con un proprio linguaggio e un insieme di abitudini che definiscono specifici modi di intendere l'individualità, le relazioni sociali, gli stati d'animo e della mente, aspetti positivi e negativi, virtù e vizi, e simili. Tali linguaggi sono spesso reciprocamente in traducibili»⁶⁶.

Contrariamente alla prospettiva culturale, quella «a-culturale» considera le trasformazioni avvenute nel corso dei secoli come culturalmente neutrali. Possiamo qui osservare come la radice di tale modello sia riconducibile alla prospettiva naturalista che rappresenta il bersaglio critico di Taylor a partire dai suoi primi scritti, per raggiungere una più articolata formulazione nei *Philosophical Papers* e in *Sources of the Self*. Il modello a-culturale, in particolare, spiegherebbe l'insieme di tali mutamenti alla luce dell'esercizio «di una capacità generale che stava attendendo le condizioni più adatte per dispiegarsi»⁶⁷. Un esempio paradigmatico di prospettiva a-culturale, a giudizio di Taylor, consiste nel considerare la modernità o come il risultato di un significativo processo di sviluppo della ragione⁶⁸ (da intendersi secondo

⁶⁴ ID., *Due teorie sulla modernità*, p. 20.

⁶⁵ Si vedano *ibidem* e ID., *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 4. Taylor, all'interno di *Sources of the Self* (p. 80), si riferisce esplicitamente al pensiero dell'antropologo Clifford Geertz (in particolare si sofferma sull'opera *The Interpretation of Cultures*, 1973) per quanto concerne la *thick description* dell'azione che, non limitandosi a una descrizione puramente estrinseca della stessa, la affronta dal punto di vista di un linguaggio delle distinzioni qualitative. Tale linguaggio è molto più ricco di una descrizione estrinseca in quanto articola il significato che le azioni o i sentimenti assumono nell'alveo di una determinata cultura. Per un approfondimento dei rapporti tra Taylor e Geertz si veda PIRNI, *Charles Taylor*, pp. 161-163 e pp. 208-209.

⁶⁶ TAYLOR, *Due teorie sulla modernità*, p. 20. Si veda anche ID., *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 4. In questo articolo Taylor si prefigge di analizzare un aspetto caratteristico dell'identità moderna, ossia quello dell'interiorità e del sé, cercando di porre in relazione lo sviluppo di queste concezioni e l'insieme delle visioni concernenti il bene, nonché le corrispondenti nozioni di agire umano che si articolano nel corso della stessa epoca (si veda *ibi*, p. 23).

⁶⁷ *Ibi*, p. 5. Si veda anche ID., *Due teorie sulla modernità*, p. 21.

⁶⁸ Negli ultimi due secoli la tendenza dominante è stata quella di concepire la modernità in termini di *ragione*: Habermas stesso, all'interno di *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), ne avrebbe adottata una variante di ascendenza weberiana (si veda TAYLOR,

una delle seguenti varianti: come consapevolezza scientifica, come sviluppo di una prospettiva secolare, come il sorgere della razionalità strumentale, come una distinzione tra indagine e valutazione dei fatti) oppure secondo i termini di un cambiamento sul piano sociale e intellettuale. Da questo punto di vista la modernità viene concepita come un insieme di trasformazioni che ogni cultura potrebbe indistintamente attraversare, dal momento in cui si realizzano le condizioni più adatte per il suo dispiegarsi⁶⁹: secondo tale prospettiva, quindi, le trasformazioni che hanno portato alla formazione dell'identità moderna non vengono collocate, come invece propone Taylor, all'interno di una 'costellazione' di significati, che si articola attorno ai concetti di persona, di società, di bene (per i motivi illustrati precedentemente), ma vengono piuttosto presentate come una serie di cambiamenti concernenti la ragione o la società che, dal punto di vista valutativo, risulterebbero neutrali⁷⁰. A giudizio del filosofo canadese nel corso degli ultimi due secoli le teorie dominanti circa la formazione dell'epoca moderna sono state quelle di tipo a-culturale⁷¹. Tale approccio, tuttavia, non caratterizza solo le prospettive che tendono a esaltare i guadagni conseguiti dalla modernità, ma anche quelle che, invece, hanno un giudizio sostanzialmente negativo su di essa: mentre i primi affermano che con l'avvento della nuova epoca si sarebbe attuato un superamento di miti fasulli e dannosi per lo sviluppo della civiltà⁷², per i secondi, nel corso dello stesso periodo storico, sarebbe avvenuto un vero e proprio smarrimento di quei valori tradizionali che si trovavano alla base della civiltà occidentale (ricordiamo come questo tema sia stato precedentemente affrontato dall'Autore all'interno di *Philosophy in its History* e in *Sources of the Self*⁷³). In entrambi i casi, sottolinea Taylor, il mutamento caratterizzante l'epoca moderna si sarebbe realizzato secondo i termini di un venire meno di alcune credenze fondamentali che, mentre per i primi si rivelano dannose, per i secondi sarebbero invece positive (in questo caso noi moderni saremmo «arrivati a comprendere» che certe pretese erano false⁷⁴): ciò che entrambe le prospettive negano, tuttavia, è che la modernità

L'interiorità e la cultura della modernità, p. 6).

⁶⁹ Si veda TAYLOR, *Due teorie sulla modernità*, pp. 20-21. Si veda anche ID., *L'interiorità e la cultura della modernità*, pp. 4-5.

⁷⁰ Il modello a-culturale non solo negherebbe il passaggio da una costellazione di significati a un'altra, ma anche il fatto che tali spostamenti siano avvenuti in riferimento a una prospettiva morale (si veda ID., *Due teorie sulla modernità*, p. 21; si veda anche ID., *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 5).

⁷¹ Si veda ID., *Due teorie sulla modernità*, pp. 22-25.

⁷² Si veda *ibi*, p. 22. Si veda anche ID., *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 6.

⁷³ Si veda ID., *Sources*, p. XI e pp. 510-512.

⁷⁴ ID., *Due teorie sulla modernità*, p. 24.

sia caratterizzata da una propria originale forma di «auto-comprensione spirituale» (un giudizio che costituisce l'architrave di *Sources of the Self*), che non viene generata dall'intervento di fattori 'esterni' (quali i cambiamenti sociali, politici, le scoperte scientifiche...), ma che contiene già in sé una precisa costellazione di significati (aspetto che invece riconoscerebbero Nietzsche e, almeno entro certi limiti, Weber)⁷⁵. Come Taylor aveva già rilevato all'interno dell'articolo *L'interiorità e la cultura della modernità* la prospettiva a-culturale tende a valutare il modo in cui le persone considerano loro stesse come perenne: così facendo, a suo giudizio, «non afferriamo affatto il ruolo che tali nuovi modi di concepire hanno giocato nella nascita della modernità occidentale»⁷⁶. La modalità attraverso la quale siamo soliti concepire noi stessi – osserva Taylor presentando alcuni temi di grande rilievo sviluppati nella seconda parte di *Sources of the Self* –, come ad esempio la dicotomia tra ciò che è *interno* a noi e ciò che è invece *esterno*, non è esistita da sempre. Al contrario, a giudizio del filosofo canadese, si tratterebbe di una prospettiva emersa nel corso dell'epoca moderna (questa, in particolare, sarebbe stata teorizzata da Cartesio, a seguito di una 'radicalizzazione' del pensiero agostiniano), che sarebbe apparsa del tutto estranea non solo agli antichi, ma anche ai pre-moderni. Oggigiorno – osserva Taylor all'interno di *L'interiorità e la cultura della modernità* – siamo soliti pensare a noi stessi come a un sé: questo non significa che i nostri predecessori non facessero impiego di pronomi riflessivi, ma che «ve ne è un impiego particolare implicato nella descrizione dell'agente come “un” sé o “il” sé, con l'articolo determinativo o indeterminativo. Questa differenza linguistica apparentemente insignificante, che è caratteristica della modernità, è lo specchio di qualcosa di particolarmente importante per noi»⁷⁷. Nel caso specifico di Cartesio, ad esempio, la prospettiva dell'interiorità sarebbe intrinsecamente connessa al fatto di collocare le fonti morali all'interno di noi stessi (esse non vengono più definite in relazione a un ordine cosmico, come nell'antichità⁷⁸). È quindi solo una prospettiva culturale ad essere in grado di mettere in luce l'assoluta novità di uno sguardo che altrimenti potremmo erroneamente attribuire ad altre epoche e culture. Considerando quindi la superiorità, anche sul piano meramente interpretativo, del modello culturale, per quale motivo la prospettiva a-culturale ha ottenuto un così grande seguito? Taylor risponde a questo interrogativo riferendosi a una tanto evi-

⁷⁵ Si veda *ibi*, p. 22. Si veda anche *Id.*, *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 6.

⁷⁶ *Id.*, *Due teorie sulla modernità*, p. 27. Si veda anche *Id.*, *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 9.

⁷⁷ *Id.*, *L'interiorità e la cultura della modernità*, p. 10.

⁷⁸ Si veda *Id.*, *Sources*, p. 143.

dente, quanto comprensibile reazione di ordine ‘psicologico’: mentre la teoria culturale, da lui difesa e sostenuta, implica come condizione quella di guardare alla nostra cultura come a una tra le tante esistenti, la teoria a-culturale risulta maggiormente attraente in quanto fornisce immediatamente una visione valutativa della modernità, sia essa nella direzione dell’accusa o della valorizzazione. L’implicazione emotiva che proviamo di fronte a trasformazioni che hanno radicalmente mutato la storia dell’Occidente troverebbe quindi un suo maggiore e più immediato appagamento all’interno della prospettiva a-culturale⁷⁹. A giudizio del filosofo canadese, inoltre, una seconda ragione per la quale le teorie a-culturali ottengono solitamente un maggiore successo di quelle culturali risiederebbe nella preferenza per le spiegazioni di ordine materialistico all’interno della scienza sociale e della storia. Secondo il modello a-culturale i cambiamenti avvenuti nel corso della modernità, quali – ad esempio – lo sviluppo della scienza, la diffusione di un’antropologia individualista, il predominio di una concezione ‘negativa’ della libertà, oppure l’attrazione verso un uso strumentale della ragione considerata secondo una prospettiva a-morale «sono stati spesso spiegati come conseguenze implicite del cambiamento sociale, effetti secondari dell’industrializzazione, della maggiore mobilità o dell’urbanizzazione»⁸⁰. A giudizio di Taylor accettare questo tipo di prospettiva (che, ad esempio, conferisce un ruolo centrale a fattori come il progresso della scienza piuttosto che il declino religioso) implica un obnubilamento della capacità di esplorare l’originale concezione spirituale che caratterizza la modernità: in primo luogo – riflettendo un atteggiamento tipico della mentalità illuminista – si commetterebbe l’errore di classificare certe trasformazioni, che ultimamente sono espressione della cultura peculiare dell’Occidente moderno, come una conseguenza ineluttabile di qualche mutamento sul piano sociale, come ad esempio l’introduzione della tecnologia. In secondo luogo, a giudizio del filosofo canadese, si giunge alla miopia di non riconoscere certi aspetti della modernità come tipici di tale epoca, attribuendo a essi un carattere perenne, come ad esempio si verifica nel caso di quelle visioni dell’agire umano che Taylor raggruppa sotto il termine di *identità moderna* (quali, ad esempio, l’accento posto sulle varie forme di interiorità o l’affermazione della vita ordinaria), le quali vengono erroneamente identificate con aspetti caratterizzanti la cultura occidentale fin dalle sue origini: ciò che ne consegue è una

⁷⁹ Questa visione viene immediatamente accusata di falsità da parte di Taylor, in quanto anche la teoria culturale permetterebbe la formulazione di giudizi di valore (si veda TAYLOR, *Due teorie sulla modernità*, p. 25).

⁸⁰ *Ibidem*.

visione estremamente impoverita e distorta di noi stessi e della nostra civiltà. La prospettiva a-culturale, inoltre, è destinata a generare una profonda incomprensione delle altre culture: la convinzione di matrice illuminista secondo la quale la modernità consiste in una serie di trasformazioni (quali, ad esempio, l'abbandono di un orizzonte metafisico e di una dimensione religiosa) che avvengono in modo uniforme all'interno di tutte le culture (e che quindi sarebbero caratterizzate da percorsi tra loro ultimamente convergenti) ci rinchioda all'interno di una sorta di 'prigione etnocentrica' dalla quale proiettiamo i nostri modelli culturali sugli altri popoli, ostacolando anche quello che dovrebbe essere il compito principale delle scienze sociali, ossia la comprensione dell'insieme delle «modernità alternative» nelle diverse parti del mondo⁸¹.

La logica a-culturale – osserva Taylor in una sezione del saggio che non appare nella versione originaria, ma solo all'interno di quella in lingua italiana⁸² – ci spinge a concepire la modernizzazione come un processo di sviluppo destinato prima o poi ad attuarsi in tutte le società 'tradizionali': «tale veduta – a giudizio del filosofo canadese – prospetta un futuro in cui tutti assieme emergeremo in un'unica omogenea cultura mondiale. Nelle nostre società tradizionali eravamo molto differenti tra di noi. Ma una volta che questi orizzonti precedenti saranno distrutti, saremo tutti uguali»⁸³. Un teoria culturale della modernità – al contrario – non deve proporre una visione omologante, ma – accanto alle effettive convergenze che caratterizzano il passaggio all'epoca moderna all'interno dei diversi popoli – deve mettere in luce le divergenze che caratterizzano le varie *modernità alternative*.

Contrariamente alla visione avanzata dal modello a-culturale, inoltre, per Taylor risulta fuorviante identificare ciò che differenzia la nostra prospettiva culturale da quella degli uomini pre-moderni con una serie di dottrine: a suo parere al di sotto del livello dottrinale (e prima di esso) occorre considerare altri due livelli. Il primo è quello che il filosofo canadese, riprendendo il tema delle *practices* affrontato all'interno di *Philosophy in*

⁸¹ *Ibi*, p. 29.

⁸² Si veda *ibi*, pp. 28-32. All'interno di questo paragrafo aggiuntivo Taylor introduce una prospettiva problematica che era invece assente nella versione originaria del testo: qui egli parla di «adattamento creativo» per descrivere l'atteggiamento di coloro che – pur riconoscendo la necessità da parte delle varie popolazioni di attuare dei mutamenti istituzionali inevitabili che la modernità impone a livello globale – intendono evitare la sorte di quelle popolazioni (come ad esempio gli aborigeni) la cui identità è stata inghiottita dall'ondata culturale generata dalla modernità. Essi, al contrario, propongono di dare vita a istituzioni non identiche a quelle dell'Occidente, ma che siano ad esse equivalenti dal punto di vista funzionale (*ibi*, p. 31).

⁸³ *Ibi*, p. 28.

its History e articolato più dettagliatamente in *Sources of the Self*, caratterizza ora in senso più ampio attraverso l'espressione *embodied background understanding*; il secondo livello è invece quello del simbolico. A giudizio del filosofo canadese – che in questo contesto riprende quanto già articolato da autorevoli interpreti del pensiero occidentale come Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein, Michael Polanyi, John Searle e Hubert Dreyfus – le nostre esplicite credenze concernenti il mondo e noi stessi si reggono – a loro volta – su un *background* di comprensioni non formulate (e in parte non formulabili), in relazione al quale queste credenze acquistano il loro senso⁸⁴. Questo è il caso, ad esempio, delle certezze di cui parla Wittgenstein in *On Certainty*: normalmente non si ha la credenza che il mondo non abbia avuto inizio un istante fa; la modalità stessa attraverso la quale svolgiamo le nostre indagini, infatti, 'tratta' il mondo come esistente da tempi non misurabili dalla mente umana. Mentre di fronte a questo esempio gli uomini si trovano facilmente concordi, osserva Taylor, nel momento in cui il *background* di riferimento non esplicitamente articolato è Dio, piuttosto che il Bene o il cosmo, molti commettono l'errore di credere che, in questo caso, si tratti di visioni indotte dalle culture delle varie società che assumevano quelle credenze come valide. Questa prospettiva, a giudizio di Taylor, è fortemente riduttiva in quanto, sebbene in una cultura teistica vi siano alcune specifiche credenze riguardanti Dio, tuttavia il nostro senso della relazione con Dio si forma anche tramite rituali, preghiere, attraverso il comportamento di persone considerate come pie e attraverso tutte quelle pratiche alle quali si è accennato in precedenza. Un discorso analogo si può svolgere anche a riguardo dei diversi tipi di spazio sociale: la *conoscenza sociale* è incorporata nell'*habitus*, sostiene Taylor mutuando un termine di Pierre Bourdieu. Si tratta quindi dell'insieme di modalità tramite le quali ci è stato insegnato ad agire e che, a un certo livello, diventano irriflesse, trasformandosi così in una sorta di *seconda natura*. Oltre all'ambito delle dottrine esplicite e a quello dell'*habitus*, a giudizio di Taylor esiste anche un terzo ambito, ossia quello del simbolico (un termine che l'Autore utilizza con qualche titubanza a motivo del suo uso spesso inadeguato). Il simbolico, dal suo punto di vista, indica una qualsiasi concezione della realtà che viene espressa all'interno di rituali, di simboli presenti nella dimensione quotidiana del vivere, di opere d'arte. Come infatti esiste una comprensione dottrinale della società, così ne esiste una incorporata all'interno dell'*habitus* e un livello di 'immagini' non ancora articolate sul piano teorico e

⁸⁴ Si veda *ibi*, p. 32.

che Taylor, richiamandosi a scrittori francesi contemporanei, propone di chiamare *imaginaire social*⁸⁵ (un concetto che – come abbiamo ricordato – caratterizza la sua riflessione fin dal saggio *Modernity and the Rise of the Public Sphere* del 1992 e che rappresenta una tappa intermedia tra la stesura di *Sources of the Self* e quella di *Modern Social Imaginaries*). L'errore di considerare l'insieme dei cambiamenti che hanno condotto al sorgere dell'epoca moderna come semplici alterazioni di credenze a livello dottrinale ci conduce a considerare i nostri predecessori come una 'copia' di noi stessi: questi, al contrario, non disponevano dello stesso 'repertorio dottrinale' al quale noi possiamo accedere e, pertanto, la loro visione della realtà non può essere descritta come una semplice propensione per opzioni diverse da quelle della nostra epoca. A giudizio del filosofo canadese sarebbe l'implicito liberalismo (*Whiggism*) connaturato alla prospettiva a-culturale «con cui i moderni sono "arrivati a comprendere" le verità sostanziali»⁸⁶ che ci condurrebbe ad ignorare i rilevanti mutamenti avvenuti negli *embodied understandings* e negli immaginari sociali nel corso dell'epoca moderna. Tali cambiamenti introducono nuove prospettive prima impensabili, alterando anche il precedente repertorio di riferimento, che non risulta quindi essere per nulla allineato con il nostro. Ciò che è avvenuto dal punto di vista storico è che queste trasformazioni hanno condotto alla definizione di nuovi spazi possibili che superano i limiti dell'immaginario sociale dei nostri antenati: in particolare, a giudizio di Taylor, «una costellazione di implicite concezioni circa la nostra relazione con Dio, con il cosmo, con gli altri esseri umani, con il tempo è stata sostituita da un'altra costellazione all'interno di una mutazione multifaccettata»⁸⁷.

Le verità sostanziali che caratterizzano la prospettiva a-culturale, inoltre, implicano spesso l'accettazione acritica di un individualismo metodologico di base, nonché una fiducia smisurata nei confronti della competenza della scienza naturale: il nostro «venire a comprendere» le verità fondamentali, infatti, viene presentato come una scoperta scientifica neutrale. Questo, ad esempio, sarebbe il caso della visione secondo la quale gli uomini sarebbero degli individui spinti a operare per mezzo di una ragione strumentale al fine di massimizzare il proprio vantaggio personale, prospettiva che eviden-

⁸⁵ Si veda *ibi*, pp. 34-35.

⁸⁶ *Ibi*, p. 38.

⁸⁷ *Id.*, *Two Theories of Modernity*, p. 31 (traduzione mia). A sua volta, come sottolinea giustamente Femke Stock, Taylor non intende presentare la modernità come un fenomeno omogeneo e al suo interno coerente. Al tempo stesso vi sono in essa dei caratteri comuni (come il riferimento alla teoria della legge naturale) che vanno a costituire un comune «ordine morale» (si veda F. STOCK, *Imaginaries Imagined*, «Ars Disputandi», 6 [2006], 1, pp. 230-238).

temente non risulta in alcun modo neutrale, ma che fa riferimento a fonti morali ben definite. La nuova identità individuale, osserva Taylor, è quindi strettamente connessa alle nuove concezioni del tempo e della società che si sviluppano in epoca moderna, giacché l'individualismo (che Taylor, per le ragioni prima affrontate, descrive come un vero e proprio ideale morale) non consiste semplicemente nel ritirarsi dalla società, ma in una vera e propria visione di noi stessi, del bene e del vivere comune⁸⁸.

Dall'analisi condotta dal filosofo canadese all'interno di *Two Theories of Modernity* emerge ancora una volta uno dei fondamenti concettuali di *Sources of the Self*, ossia che «il nostro modo di concepire noi stessi incorpora sempre qualche modo di concepire il bene e la nostra relazione con esso»⁸⁹. Queste relazioni possono certamente variare da cultura a cultura, ma non possono scomparire, come invece vorrebbe il modello naturalista, al quale Taylor oppone invece quello culturale, che spiega le trasformazioni avvenute come un vero e proprio spostamento da un *background* di concezioni di riferimento e di immaginari a un altro, il quale – a sua volta – dipinge una nuova costellazione di relazioni con gli altri e con il bene: a giudizio del filosofo canadese, quindi, «non c'è mai un'autocomprensione atomistica e neutrale: c'è solo una costellazione (la nostra) che tende a rigettare il mito di questa auto-comprensione come parte del suo immaginario. Questo costituisce l'essenza della teoria culturale della modernità»⁹⁰.

Da quanto appena sottolineato emerge quindi come per Taylor, al fine di tracciare una storia dell'identità moderna, non si possa prescindere dalle visioni del bene che si sono articolate nel corso di quell'epoca: questa prospettiva – che sorregge l'intera architettura di *Sources of the Self* già tratteggiata all'interno del saggio dedicato alla topografia morale del sé⁹¹ – ha visto un momento di elaborazione teorica significativa nel saggio dedicato al rapporto tra storia e filosofia, è stata ulteriormente approfondita alla luce del concetto di *practice* nel dodicesimo capitolo del volume dedicato alle radici del sé ed è stata contestualizzata in modo articolato all'interno delle varie versioni del saggio dedicato alle due teorie sulla modernità che, come abbiamo potuto osservare, ha il merito di illustrare con estrema chiarezza il rapporto che per Taylor sussiste tra indagine storico-filosofica, filosofia morale, piano delle pratiche ed immaginari sociali, rappresentando così uno snodo fondamentale all'interno del percorso intellet-

⁸⁸ Si veda TAYLOR, *Due teorie sulla modernità*, pp. 38-39.

⁸⁹ *Ibi*, p. 39.

⁹⁰ *Ibi*, p. 40.

⁹¹ Per una descrizione puntuale dello specifico percorso che ha condotto Taylor a riconoscere l'esigenza di formulare un «resoconto storico-teorico» della storia dell'identità in epoca moderna si veda PIRNI, *Introduzione*, in TAYLOR, *La topografia morale del sé*, pp. 35-36.

tuale del filosofo canadese che lo porterà a far fruttificare l'ontologia morale articolata in *Sources of the Self* all'interno di quella «meta-filosofia storica»⁹² caratterizzante *A Secular Age*.

Abstract

Questo articolo intende collocarsi all'inizio di un percorso di indagine che ha per oggetto il volume di Charles Taylor *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989). In particolare ci si sofferma sul metodo d'indagine adottato dal filosofo canadese in merito allo studio della formazione dell'identità moderna. A tal fine si prendono in considerazione in special modo due saggi, uno di epoca precedente alla stesura di *Sources (Philosophy and its History, 1984)* e uno ad esso successivo (*Modernity and the Rise of the Public Sphere, 1993*). Da tale analisi (che si focalizza anche sul concetto tayloriano di *practice*) si evince come per Taylor, al fine di tracciare una storia dell'identità moderna, non si possa prescindere dal costante riferimento alle fonti morali, a quelle visioni del bene che si sono articolate nel corso di quell'epoca.

Parole chiave: Charles Taylor, identità moderna, storia, filosofia morale, beni

This article is intended to be a first step within a long-term project dedicated to Charles Taylor's volume *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989). In particular I focus on the method adopted by Taylor in his studies concerning the making of the modern identity. In order to reach this aim I consider in particular two essays: *Philosophy and its History* (1984) and *Modernity and the Rise of the Public Sphere* (1993). From this analysis (which also focuses on Taylor's concept of practice) it emerges that according to Taylor, in order to write a history of the modern identity, a constant reference to moral sources, to the visions of the good articulated during that time cannot be avoided.

Keywords: Charles Taylor, modern identity, history, moral philosophy, goods

⁹² Si veda la nota 44.