

ALESSANDRA GEROLIN*

LA MORALE COME 'MOST PECULIAR INSTITUTION'?
CHARLES TAYLOR INTERPRETE DI BERNARD WILLIAMS

The most peculiar institution è il titolo di un saggio che Charles Taylor dedica al pensiero di Bernard Williams nel 1995 e che intende proporsi come una sorta di commentario al decimo capitolo dell'opera di Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*¹, dal titolo *Morality, the peculiar institution*. La riflessione articolata da Taylor in questo saggio manifesta una condivisione di intenti nei confronti della prospettiva filosofica elaborata dal filosofo inglese e, al tempo stesso, un superamento (o, più correttamente, un approfondimento) del suo pensiero in ambito etico. Lo scopo di questo articolo consiste quindi nel mettere in luce le riflessioni sviluppate da Taylor in merito al pensiero di Williams e – laddove è possibile ricostruirlo – il dialogo intercorso tra i due filosofi. Tale indagine verrà svolta focalizzandosi su una delle opere fondamentali di Taylor, ossia *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989)², dove – nella prima parte del volume – il filosofo canadese sviluppa un insieme di argomentazioni di carattere filosofico-morale concernenti il nesso tra identità e bene rispetto alle quali il confronto con il pensiero di Williams occupa un posto di considerevole rilievo. Quest'ultimo rappresenta per Taylor un termine di riferimento significativo per affrontare il dibattito in corso nell'ambito della filosofia morale e costituisce anche una via di accesso privilegiata per addentrarsi nello studio concernente lo sviluppo dell'identità moderna attraverso la sua genesi (che occupa invece la seconda sezione di *Sources of the Self*). Al fine di ricostruire una visione più ampia del rapporto tra i due filosofi (assumendo sempre come prospettiva l'interpretazione che Taylor propone del pensiero di Williams), nel corso di questo articolo faremo riferimento anche al già citato saggio di Taylor *The most peculiar institution* e alla relativa replica di Williams.

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1985. Nel presente articolo faremo riferimento all'edizione italiana dell'opera *L'etica e i limiti della filosofia*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma - Bari 1987.

² C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989. 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.

1. *L'etica e i limiti della filosofia*

L'opera di Williams con la quale Taylor si confronta maggiormente non solo all'interno di *Sources of the Self*, ma anche in altri suoi scritti, è *Ethics and the Limits of Philosophy*³: dato il rilievo di tale volume riteniamo opportuno ripercorrere alcune argomentazioni fondamentali in esso sviluppate, senza tuttavia avanzare la pretesa di offrire una sintesi esaustiva dei suoi contenuti, né tantomeno della filosofia morale del filosofo inglese.

L'osservazione dalla quale Williams prende le mosse consiste nel rilevare come oggi domini la tendenza a ricondurre tutte le considerazioni etiche a un unico modello (come, ad esempio, può essere quello deontologico, piuttosto che quello teleologico⁴). Tuttavia, si interroga il filosofo inglese, se nel campo dell'etica intendiamo ricercare qualcosa di analogo alla verità, perché mai ci dovremmo aspettare che tale verità sia semplice, o – più precisamente – perché dovremmo servirci di un numero limitato di concetti etici (come, ad esempio, quello di dovere o di stato di cose buono) anziché di tanti quanti ne avvertiamo il bisogno⁵? A suo giudizio, la tendenza (comune a tutte le prospettive filosofiche orientate verso la ricerca del *modello unico*) a rintracciare un insieme di ragioni *oggettive* e universalmente riconoscibili che si collochino alla base dell'etica si fonderebbe sulla supposizione erronea secondo la quale sarebbe possibile considerare in modo critico le proprie disposizioni interiori assumendo un punto di vista esterno e universale: anche il cosiddetto «ragionamento dell'ora fredda», tuttavia, non può «fare a meno di un senso della struttura morale del mondo, analogo a quello che si trova nelle disposizioni quotidiane»⁶, come metteremo in luce a breve. Per Williams lo scopo del pensiero etico consiste infatti nell'aiutarci a costruire un mondo che sarà il nostro mondo, nel quale disponiamo di una vita sociale, culturale e personale: da questo punto di vista la riflessione etica occupa un ruolo molto importante; essa – tuttavia – non deve essere forzosamente trasformata in una teoria etica, la quale ci condurrebbe alla ricerca di «ragioni giustificatrici»⁷ che abbiano il minor contenuto specifico possibile, non concedendo in tal modo alcuno spazio alla ricchezza e alla diversità degli interessi caratterizzanti la vita reale⁸. Contrariamente a questa impostazione (che rifletterebbe una prospettiva procedurale di matrice kantiana⁹) Williams propone un ritorno al

³ L'altra opera di Williams più volte citata da Taylor è quella dedicata al pensiero di Cartesio: B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, Harmondsworth 1978 (si veda, ad esempio, C. TAYLOR, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1985, pp. 2 e 79).

⁴ Per quanto concerne la distinzione tra etica e morale si veda B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, pp. 9-10.

⁵ Si veda *ibi*, p. 22.

⁶ *Ibi*, p. 134.

⁷ *Ibi*, p. 136.

⁸ Si veda *ibi*, p. 143.

⁹ Williams propende piuttosto per la posizione di Hegel, il quale contrappone all'astratta moralità kantiana la nozione di *Sittlichkeit*, ossia «un'esistenza etica concretamente determinata che si esprime nei costumi locali, una forma di vita che assume un senso particolare per la gente che la vive». Hegel, a giudizio di Williams, focalizza la propria attenzione su uno degli interrogativi più importanti nell'ambito della filosofia morale, ossia «come possa venir estesa ad altri una forma di vita concretamente vissuta» (*ibi*, pp. 126-127).

pensiero greco, secondo il quale ciò che è eticamente desiderabile deve riguardare in prima persona l'agente: Platone e Aristotele, ad esempio, «ritengono di dover mostrare ad ogni individuo che egli ha una buona ragione per vivere eticamente; e tale ragione dev'essere in grado di far breccia su di lui come qualcosa che lo riguarda personalmente»¹⁰. In tal senso la loro prospettiva è *egoistica*, ma non secondo l'accezione moderna del termine, giacché il loro obiettivo consiste nel fornire un'immagine dell'io entro cui si compie la vita etica: la decisione pratica è una decisione che avviene in prima persona, «la prima persona non vi compare per derivazione da altre e non può essere sostituita da *ciascuno* senza variarne il significato»¹¹, come prova il fatto che l'azione che ne seguirà comporterà nel mondo dei cambiamenti di cui io stesso (con i miei desideri e la mia decisione) sarò la causa. Sebbene a livello della riflessione razionale l'io possa prendere le distanze da tali desideri, il soggetto in questione non cesserà mai di essere animato da essi¹²: per Williams – che in proposito si confronta a lungo con il pensiero di R.M. Hare – la conclusione su quello che dovremmo fare, infatti, esige sempre che noi determiniamo, all'interno di una specifica circostanza e tenuto conto di tutti i fattori in gioco, ciò che giudichiamo come più importante (quella di importanza, come metteremo in luce a breve, è una nozione cruciale nel pensiero del filosofo inglese)¹³. Anche il miglior giudizio *universale* (ammesso che ne esista uno), quindi, implica sempre una risposta personale, ossia una risposta formulata dal soggetto concreto che si pone l'interrogativo socratico 'che cosa devo fare?'¹⁴. Tale interrogativo, e la relativa risposta, secondo Williams non riguardano necessariamente il campo della teoria etica (nel senso precedentemente attribuito a tale concetto): sebbene le considerazioni filosofiche rappresentino uno dei fattori alla luce dei quali viene presa una determinata decisione, esse – tuttavia – non esauriscono il pensiero etico riflessivo, i cui eventuali aspetti di convergenza non possono essere in alcun modo paragonati alle *verità* che si trovano alla base della scienza¹⁵. L'*oggettività* alla quale si potrebbe pervenire nel campo dell'etica non può quindi essere rappresentata dal *modello unico*, ma concerne piuttosto «una convergenza della ragion pratica»¹⁶: a giudizio del filosofo inglese, in particolare, l'eccellenza della vita di un agente è caratterizzata dal fatto che egli possiede un determinato insieme di credenze, che si riconducono principalmente alla dimensione sociale del vivere. Da quanto sottolineato emerge quindi che per Williams non è un «fondamento oggettivo a far sì che i giudizi implicanti quei concetti [caratterizzanti l'eccellenza della vita] siano veri»¹⁷, in quanto essi erano *già* veri a prescindere dalla loro formulazione esplicita, che è avvenuta in un secondo momento. Prendendo le

¹⁰ *Ibi*, p. 41.

¹¹ *Ibi*, p. 84.

¹² Si veda *ibi*, pp. 154-185.

¹³ Il concetto di importanza elaborato da Williams verrà ripreso (e in parte criticato) da Taylor all'interno delle sue opere.

¹⁴ Williams dedica il primo capitolo del suo volume a *Il problema di Socrate* (si veda *ibi*, pp. 3-28).

¹⁵ Si veda *ibi*, pp. 184-185. A giudizio del filosofo di Cambridge, del resto, la stessa riflessione sull'eccellenza di un modello di vita non intenderebbe fondare la verità dei giudizi interrelati a quei concetti, ma solo mettere in evidenza che esiste una buona ragione per vivere alla luce di quelle convinzioni. Questa posizione, come vedremo, verrà criticata da Taylor.

¹⁶ *Ibi*, p. 187.

¹⁷ *Ibi*, pp. 187-188.

distanze sia da un modello etico fondato sulla decisione (rappresentato in modo emblematico da Sartre), sia da uno fondato sulla certezza (che riflette il paradigma delle scienze esatte), secondo Williams occorre prendere in considerazione una terza concezione per la quale il termine più adatto sarebbe *fiducia*: la fiducia consiste in una conferma o in un sostegno nei confronti degli atteggiamenti dell'individuo e – pertanto – si caratterizza come un fenomeno fondamentalmente sociale che coinvolge certamente la riflessione, ma che la filosofia da sola non è in grado di generare¹⁸. A giudizio di Williams, infatti, la teoria etica non può fare a meno di una comprensione dei fenomeni sociali, né può ignorare le problematiche da essi sollevate ritirandosi in un atteggiamento di *moralismo puro*. Ciò di cui oggi abbiamo bisogno, quindi, è una prospettiva al tempo stesso personale e sociale dalla quale emerga l'impossibilità di cristallizzazione della riflessione etica in una dottrina definita a priori e in modo universale: sebbene, infatti, per Williams la filosofia possa (e debba) svolgere un ruolo importante all'interno di tale processo riflessivo, tuttavia non può sostituirsi in alcun modo ad esso¹⁹. Una delle conseguenze derivanti dall'illusione di poter affrontare queste tematiche alla luce di modelli astratti è stata quella di identificare (soprattutto in ambito anglosassone) il vasto campo dell'etica con la morale, la quale – a sua volta – è stata ridotta al tema delle obbligazioni: da questa prospettiva – osserva Williams nel decimo capitolo del suo volume – «l'obbligazione morale si esprime in un tipo particolarmente importante di conclusione deliberativa: una conclusione rivolta all'azione, governata da ragioni morali ed interessata ad una situazione particolare»²⁰. L'obbligazione morale si configura quindi come un tipo di conclusione pratica; essa riguarda qualcuno in relazione ad un'azione e tale azione deve rientrare nelle possibilità dell'agente²¹. A giudizio di Williams, gran parte della filosofia morale di epoca contemporanea (seguendo una linea kantiana secondo la quale l'obbligazione morale è categorica)²² tenderebbe a caratterizzare la moralità secondo i termini di obbligazione morale: in tal modo essa impiegherebbe la maggior parte delle proprie energie nel discutere le differenze esistenti tra le varie prospettive etiche aventi in comune l'idea di obbligazione piuttosto che considerare le differenze che intercorrono tra l'insieme di queste prospettive e una visione più ampia dell'etica²³. A parere del filosofo inglese, infatti, le obbligazioni non costituiscono il fondamento dell'etica, ma rappresentano piuttosto delle considerazioni etiche tra le altre, in quanto non possono prescindere dal riferimento a ciò che è importante. La nozione di importanza esercita un ruolo fondamentale nel pensiero di Williams: per questa ragione prima di proseguire nel corso della nostra analisi riteniamo opportuno fare luce sul suo significato (per quanto possibile, giacché la sua

¹⁸ A tal proposito Williams precisa che «la fiducia è sì uno stato sociale, ma è anche in rapporto con la discussione, l'elaborazione teorica e la riflessione; di conseguenza anche queste attività rappresentano altrettante forme di agire sociale che assumono una rilevanza sociale, proprio come nell'individuo assumono una rilevanza psicologica» (*ibi*, p. 206).

¹⁹ Si veda *ibi*, pp. 241-244.

²⁰ *Ibi*, p. 211.

²¹ Si veda *ibi*, p. 212.

²² Contrariamente alla visione kantiana, Williams afferma che una conclusione di necessità pratica può essere anch'essa l'espressione di un desiderio, se si tratta di un desiderio che è essenziale all'agente e che va soddisfatto (si veda *ibi*, p. 229).

²³ Si veda *ibi*, p. 211.

vaghezza non ne permette una definizione precisa). Tale nozione, infatti, non solo si colloca al centro del dibattito con Taylor, ma – a giudizio del filosofo inglese – risulta essenziale al fine di superare quella «struttura intimidatoria che la moralità ha costruito sull'idea di obbligazione», rappresentando pertanto un fattore fondamentale per «liberarci dal sistema stesso della moralità»²⁴. Nell'affrontare questo tema Williams non intende riferirsi tanto a una nozione relativa di importanza, secondo la quale «ciascuno trova importanti certe cose particolari», bensì a ciò che è «semplicemente importante», o «importante *tout court*»²⁵. Il filosofo inglese rileva da subito la difficoltà di definire tale nozione in modo incontestabile, giacché nel farlo ciascuno risulta inevitabilmente influenzato da ciò che ritiene importante. Williams, che (come vedremo) da questo punto di vista si colloca all'interno di una prospettiva incapace di approdare ad un'analisi concernente le condizioni trascendentali dell'esperienza morale²⁶, non si dimostra interessato a formulare un'analisi incontestabile di tale idea, tuttavia ritiene imprescindibile riferirsi a tre elementi che la caratterizzano: innanzitutto tale nozione, per quanto confusa e non definibile universalmente, esiste; in secondo luogo le persone sono in grado di riconoscere una fondamentale differenza tra ciò che è per loro importante in senso relativo e ciò che invece è importante *tout court*; in terzo luogo occorre distinguere il problema dell'importanza da quello della priorità decisionale (se si reputa importante qualcosa questo influirà sulle nostre decisioni, ma le conseguenze di tale influsso non possono essere direttamente rintracciabili nel contenuto delle stesse decisioni).

A giudizio di Williams il concetto di importanza svolge un ruolo fondamentale in quanto nella nostra vita emerge continuamente «il problema se un tipo di importanza sia più importante di un altro»²⁷: mentre coloro che si trovano rinchiusi all'interno del sistema della moralità attribuiscono proprio a quest'ultima la massima importanza (ad esempio, per Kant l'importante sarebbe «che la gente riconosca alle considerazioni morali la più netta priorità decisionale»), per Williams «la vita etica è in se stessa importante, ma è altresì in grado di rendersi conto che sono importanti anche altre cose che non le appartengono»²⁸ e che – tuttavia – costituiscono un aspetto fondamentale di ciò che rende la vita etica degna di essere vissuta. A giudizio di Williams esiste un tipo di considerazione etica «che collega direttamente importanza e priorità decisionale: si tratta dell'obbligazione»²⁹: essa ha lo scopo di consolidare la fiducia e si fonda sull'interrogativo 'su cosa deve poter contare la gente?'. Le persone, ad esempio, devono essere sicure che non verranno uccise o, ad esempio, usate come mezzo: le obbligazioni, pertanto, possono essere negative (ossia riguardare ciò che non dobbiamo fare), oppure positive (in quest'ultimo caso riguardano ciò che è al tempo stesso immediato e importante, come ad esempio l'emergenza di un salvataggio)³⁰. Ciò che Williams contesta al sistema della moralità,

²⁴ *Ibi*, p. 220.

²⁵ *Ibi*, p. 221.

²⁶ Questo argomento verrà trattato successivamente (si veda *infra*, pp. 653-654 e 662-666). Per quanto riguarda la riflessione sviluppata da Taylor su questo tema si veda invece la nota 48.

²⁷ *Ibi*, p. 222.

²⁸ *Ibi*, p. 223.

²⁹ *Ibi*, p. 224.

³⁰ Si veda *ibi*, pp. 224-225.

tuttavia, è la scontatezza con la quale si afferma che una conclusione di necessità pratica (ossia una conclusione del processo decisionale, quando incarna una considerazione caratterizzata da assoluta priorità decisionale e riveste per l'agente la massima importanza) possa essere fondata solo su ragioni etiche (a giudizio di Williams, infatti, esistono anche altre considerazioni di valore, come ad esempio quelle riguardanti la bellezza estetica, la prudenza o gli ideali personali): anche qualora lo fosse, inoltre, essa non segnalerebbe necessariamente un'obbligazione³¹, come viene provato dall'esempio di coloro che compiono liberamente azioni eroiche mettendo in pericolo la loro stessa vita, oppure dall'esempio di atti che dal punto di vista etico sarebbe meritevole compiere, anche se questi non vengono richiesti in modo specifico a nessuno. Tali azioni non sono quindi obbligatorie nel senso tecnico del termine, eppure può darsi che l'agente si senta di doverle compiere. L'obbligazione, pertanto, rappresenta per Williams «un tipo speciale di considerazione etica che ha un riferimento generale all'importanza e all'immediatezza»³²; esistono tuttavia dei casi (osserva il professore di Cambridge entrando in dialogo con David Ross) in cui una considerazione etica assume un'importanza sufficiente a sopravvivere, all'interno di una specifica circostanza, una certa obbligazione³³.

In secondo luogo – osserva Williams – la moralità trascura il contesto che rende una determinata istituzione accettabile focalizzandosi unicamente sul giudizio particolare: al suo centro si colloca una volontarietà assoluta che ignora «il carattere e il condizionamento psicologico e sociale, per attribuire – ad esempio – biasimo e responsabilità sulla scorta di una valutazione assolutamente imparziale del contributo personale dell'agente»³⁴. Una volta intrapresa questa strada – osserva Williams – la moralità enfatizza una serie di contrasti (come, ad esempio, il contrasto tra forza e ragione, persuasione e convinzione razionale, vergogna e colpa)³⁵ in nome dell'ideale della purezza, il quale conduce a separare la consapevolezza morale dalla sfera dell'emotività e dagli influssi sociali: il sistema morale si presenta quindi come sistema chiuso e la sua purezza ne rappresenta un valore fondamentale. Così facendo per Williams tale sistema fraintende in primo luogo il significato delle obbligazioni (non rendendosi conto che si tratta solo di un tipo di considerazione etica), in secondo luogo la necessità pratica (in quanto essa sarebbe un carattere peculiare dell'etica), in terzo luogo la necessità pratica etica (che si identificerebbe con un carattere peculiare delle obbligazioni³⁶). La prospettiva che identifica l'etica con la moralità, inoltre, induce a ritenere che senza l'obbligazione ci sarebbe solo l'inclinazione, che senza la sua volontarietà saremmo in balia della forza e che senza la giustizia *pura* non ci sarebbe possibilità di giustizia: in tal modo si viene a creare un sistema di pensiero autoreferenziale che prescinde dall'uomo reale e che costituisce il bersaglio critico tanto di Williams, quanto di Taylor.

³¹ Si veda *ibi*, p. 228.

³² *Ibi*, p. 227.

³³ Si deve quindi respingere quella massima della moralità secondo la quale solo un'obbligazione può prevalere su un'altra obbligazione (*ibidem*).

³⁴ *Ibi*, p. 236.

³⁵ Si veda *ibidem*.

³⁶ Si veda *ibi*, pp. 237-238.

2. Oltre il naturalismo filosofico

L'aver tracciato, seppure per sommi capi, alcune delle principali argomentazioni presentate da Williams all'interno di *Ethics and the Limits of Philosophy* ci permette ora di comprendere il senso dei riferimenti al pensiero del filosofo di Cambridge sviluppati da Taylor nella prima sezione di *Sources of the Self*. Lo scopo di questo ricco volume 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'identità moderna proposta dal filosofo canadese avviene dunque attraverso una descrizione della sua genesi storica, che occupa la parte più sostanziosa del suo volume, utilizzando una combinazione di metodo analitico e, al tempo stesso, cronologico. La prima parte dell'opera (come accennato in precedenza) intende invece tematizzare nello specifico il rapporto (spesso oscurato da parte delle filosofie moderne e, tuttavia, sempre sotteso a tali discussioni) tra le visioni del sé e le visioni morali, tra l'identità e il bene. 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.

Anche all'interno di questa analisi preliminare, tuttavia, a giudizio del filosofo canadese emergono degli ostacoli (che il confronto con il pensiero di Williams contribuisce a identificare), in quanto la filosofia morale di epoca contemporanea ha preferito focalizzarsi su ciò che è giusto fare anziché su ciò che è bene essere, preferendo quindi «definire il contenuto dell'obbligazione piuttosto che la natura della vita buona; e non ha lasciato alcuno spazio concettuale a una nozione di bene come l'oggetto del nostro amore o della nostra alleanza»³⁷. Lo scopo della prima parte di *Sources of the Self* consiste quindi «nell'ampliare la nostra gamma delle descrizioni morali legittime»³⁸: opponendosi a ogni tipo di riduttivismo di ordine naturalista (come, ad esempio, quello operato dalla sociobiologia) Taylor argomenta che il modo stesso in cui pensiamo e argomentiamo nel campo della morale presuppone che le nostre «reazioni morali» (come, ad esempio, la ripugnanza davanti a un'ingiustizia o il senso inestirpabile del fatto che la vita umana debba essere rispettata) non siano solo dei sentimenti, ma comprendano un riferimento almeno implicito alle «pretese riguardanti i loro oggetti»³⁹. L'opzione opposta, ossia quella che consiste nel rifiuto di articolare queste pretese implicite nelle nostre reazioni e che trova la sua origine nell'epistemologia moderna, si basa sull'accettazione, spesso acritica, di un modo di ragionare che si attua nel campo della scienza naturale a partire dal diciassettesimo secolo. Secondo tale prospettiva (che costituisce un obiettivo critico tanto di Taylor, quanto di Williams) dovremmo prendere le mosse dai fatti in modo indipendente dalle nostre reazioni nei confronti di essi, mettendo in luce come una determinata spiegazione, in ambito morale, sia migliore delle altre. A giudizio di Taylor, così facendo, tutta-

³⁷ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 3.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibi*, p. 7.

via, non faremmo altro che perdere di vista l'oggetto stesso del nostro argomentare, come ha sottolineato anche Williams all'interno della sua *Ethics*: nel momento in cui pretendiamo di assumere una posizione neutrale nei confronti di tali reazioni morali focalizzandoci invece sui fatti *oggettivi*, non saremo più in grado di articolare i nostri giudizi morali. La proposta avanzata da Taylor (rintracciabile a partire dai due volumi dei *Philosophical Papers*), al contrario, tratta con grande rispetto ciò che egli stesso definisce come i nostri «più profondi istinti morali», in quanto essi costituiscono «il nostro modo di accesso al mondo in cui le pretese ontologiche sono discernibili e possono essere razionalmente argomentate e vagliate»⁴⁰. Lo scopo dell'impresa avviata da Taylor (il quale, a tal proposito, si confronta a più riprese con la prospettiva elaborata da Williams) consiste quindi nel tracciare quell'ontologia morale (solitamente implicita) che articola le nostre intuizioni morali e spirituali: il tema dell'articolazione morale viene quindi sviluppato mostrando che l'una o l'altra ontologia sono l'unica base adeguata (sia che la riconosciamo, sia che non la riconosciamo) delle nostre risposte morali⁴¹.

Questa prospettiva intende chiaramente prendere le distanze da una visione della morale concepita essenzialmente come un insieme di obbligazioni nei confronti delle altre persone: tale impostazione, a giudizio del filosofo canadese, finisce con il marginalizzare alcune questioni ineludibili (come – ad esempio – ‘quale tipo di vita è degna di essere vissuta?’) dalle quali emerge che per comprendere il nostro mondo morale non possiamo limitarci a investigare le idee che soggiacciono il nostro senso di rispetto nei confronti delle altre persone, ma dobbiamo considerare soprattutto le idee sottese alle nostre nozioni di vita piena⁴². Nessun uomo, osserva Taylor, può prescindere da tale termine di paragone, che – a sua volta – si traduce in *frameworks* di riferimento: nonostante oggi non esistano cornici di riferimento condivise da tutti (come, ad esempio, accadeva nell'antichità dove ci si riferiva comunemente a un'idea di ordine cosmico) ciascuna persona (almeno implicitamente) fa riferimento a un *framework*, ossia a un orizzonte di senso caratterizzato da forti distinzioni qualitative⁴³. In particolare – argomenta Taylor – nel momento in cui mi chiedo ‘chi sono io?’ non posso fare a meno di considerare ciò che per me riveste un'importanza cruciale: da questa semplice osservazione emerge un nesso inscindibile tra l'identità e una sorta di orientamento, come l'Autore aveva già avuto modo di argomentare all'interno del saggio *Moral Topography of the Self*, dove aveva affermato che «il sé esiste essenzialmente in uno spazio morale tramite un'immagine dominante, che si configura in termini spaziali»⁴⁴. Sapere chi si è implica quindi la possibilità di potersi orientare

⁴⁰ *Ibi*, p. 8.

⁴¹ Si veda *ibi*, p. 10. Come osserva A. PIRNI, «con *ontologia morale* Taylor intende dunque le *ragioni fondamentali* [...] di cui l'agente pratico ha bisogno per dare un senso alle proprie reazioni morali» (A. PIRNI, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, p. 113).

⁴² Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 14.

⁴³ Per quanto riguarda il tema delle distinzioni qualitative Taylor riconosce il proprio debito nei confronti del pensiero di Harry Frankfurt, in particolare per quanto concerne le «volizioni di secondo ordine» intese come «potere di *valutare* i nostri desideri» (si veda in proposito PIRNI, *Charles Taylor*, pp. 48-50).

⁴⁴ C. TAYLOR, *The Moral Topography of the Self*, in S. MESSER - L. SASS - R. WOOLFOLK (ed. by), *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988, pp. 298-320; ora in ID., *La topografia morale del sé*, a cura di A. PIRNI, ETS, Pisa 2004 (la citazione qui riportata si trova a pagina 55).

all'interno di uno spazio morale, «uno spazio nel quale sorgono questioni circa ciò che è buono o cattivo, cosa ha valore fare e cosa no, cosa ha significato e importanza per te e cosa è irrilevante e secondario»⁴⁵: non è un caso che perdere l'orientamento fondamentale corrisponde a non sapere chi uno sia (la stessa crisi di identità viene spesso descritta come un'acuta forma di disorientamento che riflette un nesso molto profondo tra orientamento spaziale e psiche umana). In tal senso la questione del *framework* appartiene alla classe delle questioni ineludibili, giacché noi umani non possiamo fare a meno di vivere in uno «spazio di interrogativi» nei confronti dei quali le nostre definizioni di *framework* offrono una risposta in quanto «forniscono l'orizzonte nel quale sappiamo dove ci troviamo e quale significato le cose hanno per noi»⁴⁶. La critica sollevata dal naturalismo filosofico nei confronti di tali cornici di riferimento è motivata dal fatto che esso rifiuta le distinzioni qualitative riducendole a inclinazioni o a preferenze soggettive, negando quindi la possibilità che qualche azione o modo di vita sia incomparabilmente più elevato rispetto ad altri. A questa obiezione Taylor risponde che, tuttavia, risulta impossibile pensare alla vita umana senza un senso «del su e del giù, della destra e della sinistra, [...] non possiamo concepire una forma [di vita] dove questo interrogativo non sia sempre lì in attesa di una risposta»⁴⁷: questa analisi – sottolinea il filosofo canadese – non è solo fenomenologica, ma intende presentarsi come «un' esplorazione dei limiti del concepibile nella vita umana», ossia come un «resoconto delle sue “condizioni trascendentali”»⁴⁸. Se essa è corretta, continua Taylor, «l'obiezione che solleva è decisiva per il naturalismo. Infatti, l'obiettivo di questo resoconto consiste nell'esaminare il modo in cui diamo effettivamente senso alle nostre vite e nel tracciare i limiti del concepibile a partire dalla conoscenza di ciò che effettivamente facciamo quando facciamo ciò. Ma quale descrizione delle possibilità umane, desunta da qualche discutibile teoria epistemologica, potrebbe sur-

⁴⁵ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 28.

⁴⁶ *Ibi*, p. 29. L'ipotesi di vivere senza un *framework* di riferimento, secondo Taylor, corrisponderebbe a vivere una vita spiritualmente priva di senso (si veda *ibi*, p. 18). Per Taylor il *framework* è ciò che fornisce il *background* dei nostri giudizi morali, delle nostre intuizioni o reazioni (si veda *ibi*, p. 27).

⁴⁷ *Ibi*, p. 31. Qualunque sia il nostro punto di vista, osserva Taylor, non possiamo fare altro che riconoscere queste condizioni come «esigenze strutturali e inevitabili dell'agire umano» (*ibi*, p. 52).

⁴⁸ *Ibi*, p. 32. Questo metodo di indagine caratterizzante il pensiero tayloriano 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 C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge-London 1995, pp. 20-33; poi in Id., *La validità degli argomenti trascendentali*, in P. COSTA [a cura di], *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 31-47). All'interno di tale saggio Taylor si chiede quando e perché gli argomenti trascendentali siano validi. 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 una argomentazione regressiva per cui la conclusione più forte dev'essere valida se il fatto indubitabile sull'esperienza dev'essere possibile» (*ibi*, p. 31). Le argomentazioni trascendentali basano la loro autoevidenza sul fatto che si rifanno alla «articolazione di un'intuizione che abbiamo relativamente alla nostra attività» (*ibi*, p. 41); 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» (*ibi*, p. 45). Per tali ragioni, quindi, le argomentazioni trascendentali, a condizione che vengano formulate in modo adeguato, definiscono condizioni-limite riconoscibili da parte di tutti gli uomini. Come sottolinea efficacemente A. Pirni, in Taylor le condizioni trascendentali vengono «connotate in senso ermeneutico come condizioni per la significanza dell'azione» (PIRNI, *Charles Taylor*, p. 126).

classare ciò che noi possiamo discernere dall'interno della nostra stessa pratica come i limiti dei nostri possibili modi di dare senso alle nostre vite?»⁴⁹.

Alla luce di queste osservazioni Taylor riprende una delle argomentazioni fondamentali sviluppate da Williams in *Ethics and the Limits of Philosophy* al fine di mettere a fuoco il rapporto tra le distinzioni qualitative e l'etica in quanto tale (in particolare egli si sofferma sul posto da queste occupato all'interno del pensiero e del giudizio morale). A giudizio del filosofo canadese una riflessione di questo genere incontra degli ostacoli generati dalla diffusa accettazione (soprattutto da parte del naturalismo e del soggettivismo) della prospettiva che ci induce a intendere i beni e i valori come delle nostre proiezioni all'interno di un mondo ritenuto neutrale (questa, ad esempio, sarebbe la visione sostenuta da John Mackie⁵⁰ e da Simon Blackburn⁵¹). Secondo il filosofo canadese tale *proiezione* può avvenire essenzialmente in due modi: essa può realizzarsi sotto un controllo volontario (come nel caso della visione sottesa al prescrittivismismo di Hare, per il quale potremmo idealmente considerare alcune azioni, situazioni o qualità attraverso un linguaggio puramente descrittivo, a prescindere dalla loro forza valutativa⁵²), oppure si può configurare come un'operazione involontaria (questa seconda alternativa rifletterebbe soprattutto la posizione di Edward Osborne Wilson⁵³). In quest'ultimo caso i valori avrebbero uno statuto analogo a quello che la scienza posteriore al diciassettesimo secolo ha conferito ai colori, ossia quello di proprietà secondarie che noi cogliamo come tali, in quanto la vista degli esseri umani reagisce in un determinato modo davanti alla superficie degli oggetti che determina la lunghezza d'onda della luce riflessa. In entrambe le versioni di tale proiezione sarebbe possibile presentare delle descrizioni non valutative che siano equivalenti – dal punto di vista estensionale – a ciascuna delle nostre parole dotata di significato valutativo. Per affrontare questa problematica Taylor si richiama più volte all'ottavo capitolo dell'opera di Williams⁵⁴, nel quale il filosofo di Cambridge sviluppa una critica articolata nei confronti della prospettiva oggettivista nel campo dell'etica (ossia quella che riflette il primo tipo di proiezione): a giudizio di Taylor, Williams avrebbe il grande merito di avere fatto emergere l'impossibilità di rinvenire dei termini descrittivi equivalenti per il grande insieme di termini valutativi fondamentali dei quali facciamo uso nella nostra quotidianità. Nel caso di termini come, ad esempio, *coraggio*, *brutalità*, *gratitudine* è infatti impossibile cogliere ciò che tiene unite le loro istanze all'interno di una certa classe a prescindere dalla loro prospettiva valutativa⁵⁵: il loro significato descrittivo non può pertanto essere separato da quello valutativo (utilizzando il linguaggio di Williams potremmo sostenere che «è caratteristico di questi concetti il fatto

⁴⁹ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 32.

⁵⁰ Si veda J. MACKIE, *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth 1977.

⁵¹ Si veda S. BLACKBURN, *Errors and the Phenomenology of Value*, in T. HONDERICH (ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge, London 1985, pp. 1-22. Si veda anche TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 53.

⁵² Si veda R.M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963.

⁵³ Si veda O. WILSON, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1978.

⁵⁴ Si veda B. WILLIAMS, *Conoscenza, scienza, convergenza*, in Id., *L'etica*, pp. 161-188. A giudizio di Taylor anche John McDowell avrebbe sviluppato una critica molto efficace nei confronti di questa impostazione all'interno di due articoli: J. McDOWELL, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 52 (1978), pp. 13-29; Id., *Virtue and Reason*, «Monist», 62 (1979), 3, pp. 331-350.

⁵⁵ Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 54.

di essere in rapporto con le ragioni dell'azione»⁵⁶). A giudizio del filosofo canadese le prospettive fondamentali che articolano la visione secondo la quale i valori sarebbero il risultato di una nostra proiezione sono riconducibili a tre tipologie: la prima prospettiva consiste nell'assimilare le nostre reazioni morali a delle reazioni viscerali (esse si dovrebbero considerare come istinti paragonabili, ad esempio, alla nostra attrazione per i dolci o alla nostra repulsione per odori nauseabondi)⁵⁷; la seconda prospettiva considera le nostre nozioni di bene al pari di opinioni circa temi sui quali qualsiasi posizione sarebbe legittima; la terza (questa, in particolare, è la posizione criticata da Williams nell'ottavo capitolo di *Ethics*) consiste nell'affermare che i termini di valore avrebbero degli equivalenti sul piano descrittivo. Secondo il filosofo canadese esiste poi una quarta posizione secondo la quale il bene e il giusto sarebbero relativi: dal momento che il nostro linguaggio concernente tali termini avrebbe senso solo rispetto a una comprensione delle forme di scambio sociale in una data società, esso sarebbe relativo alle percezioni del bene in essa proposte. Per interpretare quest'ultima obiezione Taylor si riferisce ancora una volta al pensiero di Williams: a giudizio del filosofo inglese oggi giorno la filosofia morale risente enormemente dell'influsso attuato dal modello delle scienze naturali, le quali devono essere *purificate* da qualsiasi prospettiva antropocentrica al fine di garantire una conoscenza che sia il più possibile *oggettiva*; tale visione viene definita da Williams, all'interno del suo corposo volume dedicato al pensiero di Cartesio, una *concezione assoluta* che intende eliminare dalla descrizione del mondo, per i motivi suddetti, gli stessi concetti di bene e di giusto⁵⁸. A partire dalle osservazioni proposte da Williams, Taylor afferma che il linguaggio della deliberazione non può che porsi in diretta continuità con il linguaggio della valutazione: anche qualora nel discorso in terza persona si riuscissero ad eliminare questi termini, gli stessi – tuttavia – continuerebbero ad esistere all'interno della deliberazione personale. Ciò di cui occorre rendere ragione – osserva il filosofo canadese – è la vita concreta: i termini che non si possono eliminare dalla vita – sottolinea Taylor – non si possono eliminare nemmeno dalla spiegazione, come invece intenderebbe fare il modello naturalista⁵⁹. La critica di Taylor si rivolge quindi a coloro che, a vario titolo e per diversi motivi, adottano una visione fondamentalmente *non realista* dei beni che sono oggetto di valutazione forte (*strong evaluation*)⁶⁰. La «valutazione forte» (che implica le distinzioni qualitative di cui si è parlato in precedenza) è costituita per Taylor da discriminazioni concernenti «il giusto o lo sbagliato, ciò che è meglio o ciò

⁵⁶ WILLIAMS, *L'etica*, p. 170 (si veda anche TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 54). Per quanto concerne invece il secondo tipo di *proiezione* l'argomento di Williams – osserva Taylor – dimostra l'impossibilità di stabilire un paragone tra i valori e le qualità secondarie, in quanto «nel caso delle qualità secondarie, spiegarle significa anche giustificarle, mentre nel caso dell'etica non è così. [...] Nel caso delle qualità secondarie, è la spiegazione delle percezioni dipendenti da punti di vista particolari a porci in condizione, nel momento in cui ci riflettiamo sopra, di rapportarle alle percezioni di altre persone e di altre creature» (WILLIAMS, *L'etica*, pp. 181-182).

⁵⁷ Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 5.

⁵⁸ Si veda *ibi*, p. 56.

⁵⁹ Si veda *ibi*, p. 57.

⁶⁰ Su questo tema si veda la ricca recensione di R. Hittinger a *Sources of the Self* (R. HITTINGER, *Charles Taylor, 'Sources of the Self'*, «The Review of Metaphysics», 44 [1990], 1, pp. 111-130).

che è peggio, ciò che è superiore e ciò che è inferiore»⁶¹: tali discriminazioni non sono rese valide dai nostri desideri, dalle nostre inclinazioni o dalle nostre scelte, ma sono indipendenti da essi e, al contrario, offrono dei criteri attraverso i quali i nostri desideri, le nostre inclinazioni e le nostre scelte possono essere valutati⁶². Per quanto riguarda la visione *non realista* dei beni criticata da Taylor – che rifiuta appunto tale prospettiva – si passa dalla versione più *cruda* di essa (quella di Mackie) al *quasi-realismo* di Blackburn⁶³. In questo contesto anche la filosofia di Williams viene accusata da Taylor di avanzare una sorta di *non realismo* che la condurrebbe ad una auto-contraddittorietà di fondo: in particolare, secondo il *naturalismo sofisticato*⁶⁴ professato da Williams (che, a giudizio di Taylor, risulta molto arduo da classificare), le distinzioni corrispondenti alle nostre parole dotate di significato valutativo non sarebbero semplici proiezioni (giacché non possiamo che percepire la nostra esistenza nei termini di certe distinzioni qualitative), e pertanto apprenderle significherebbe pervenire a una certa conoscenza⁶⁵. Tale conoscenza, tuttavia, 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 (accennavamo prima a una *convergenza sul piano della ragion pratica*). Sebbene Taylor riconosca tra le diverse culture un certo grado di incommensurabilità, tuttavia rifiuta con decisione l'ipotesi di assumere questa sorta di relatività culturale come una fatalità. La teoria degli *iperbeni* da lui delineata (secondo la quale tutti noi, per mezzo di una valutazione forte, 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: per Taylor esistono infatti dei beni che non solo rivestono un'importanza maggiore rispetto ad altri beni, ma che offrono anche il punto di vista dal quale gli altri beni vengono soppesati e valutati⁶⁶; nel momento in cui condanniamo la schiavitù e i sacrifici umani, ad esempio, avanziamo la pretesa di criticare quelle prospettive e quelle pratiche che non rispondono al criterio del rispetto universale verso gli esseri umani. A giudizio del filosofo canadese è pertanto possibile sostenere l'oggettività di giudizi trans-culturali che sono implicati in ciò che egli definisce *iperbeni*: come egli stesso aveva obiettato alle versioni più

⁶¹ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 4. Ciò che connota le valutazioni forti sono quindi le distinzioni qualitative in esse implicate.

⁶² Come osserva P. Costa, «quando Taylor parla dell'uomo come valutatore forte intende ancora una volta riferirsi a quell'aspetto essenziale della condizione umana per cui le differenze di valore e significatività rappresentano per l'uomo aspetti del mondo altrettanto costitutivi quanto il proprio senso di sé, la propria identità. Da questo punto di vista, le *strong evaluations* non hanno nulla di volontaristico o arbitrario e rappresentano piuttosto il nostro costitutivo modo di porci nei confronti del mondo. Proprio per questo più che di valutazioni forti si dovrebbe forse parlare di più impersonali *discriminazioni di valore*» (P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, p. 125).

⁶³ Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 59.

⁶⁴ Si veda *ibi*, p. 67.

⁶⁵ Si veda *ibidem*. Taylor intende qui riferirsi soprattutto al capitolo ottavo dell'*Etica* di Williams. Per quanto riguarda il rapporto tra il naturalismo e gli *iperbeni* Taylor sviluppa un'argomentazione analoga a questa confrontandosi con Richard Rorty all'interno di un simposio dedicato a *Sources of the Self* (si veda R. RORTY, *Taylor on Self-Celebration and Gratitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 54 [1994], 1, pp. 197-201 e la relativa risposta di C. TAYLOR, *Reply to Commentators*, in *ibi*, pp. 211-213).

⁶⁶ Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 63.

radicali di naturalismo filosofico, il nostro linguaggio valutativo non può essere compreso come un insieme di reazioni caratterizzabili in termini neutrali; se in assenza di termini, ad esempio, come *coraggio* o *generosità* «non possiamo deliberare con efficacia – osserva il filosofo canadese – o comprendere e spiegare in modo illuminante l'agire delle persone, allora quei termini colgono caratteristiche reali del nostro mondo»⁶⁷ che non sono relative a una determinata cultura, ma che possono essere universalmente riconosciute.

L'aspetto della filosofia morale di Williams che, invece, viene sempre valorizzato dal filosofo canadese consiste nella sua capacità di denunciare la ristrettezza caratterizzante molte prospettive morali di epoca moderna, le quali – come abbiamo visto – definiscono la morale nei termini di obbligazione⁶⁸. Da Williams, inoltre, Taylor riprende la convinzione secondo la quale la filosofia morale contemporanea (in particolare nelle due versioni dell'utilitarismo e del kantismo) tende a fare ruotare tutto attorno a una *basic reason*: Taylor è concorde con il professore di Cambridge nell'affermare che le nostre discriminazioni qualitative (per utilizzare un linguaggio tayloriano) forniscono delle ragioni, ma non al fine di convincere chi non condivide una determinata visione ad agire secondo specifiche prescrizioni. Articolare una visione del bene, infatti, non coincide con l'offrire una *basic reason*: le nostre distinzioni qualitative, intese come definizioni del bene, offrono delle ragioni nel senso che articolare corrisponde ad articolare ciò che sottende le nostre scelte etiche, le nostre intuizioni; in una parola significa articolare il fulcro morale delle nostre azioni e questo non coincide affatto con l'offrire una ragione *esterna* rispetto alle nostre motivazioni personali. La miopia che affligge gran parte della filosofia morale di epoca contemporanea, a giudizio del filosofo canadese, è quindi da attribuirsi a una pervasiva influenza del naturalismo che considera la morale come mera guida all'azione: una teoria morale siffatta non può evidentemente concedere molto spazio alle distinzioni qualitative, in quanto queste ultime – afferma Taylor facendo propria l'intuizione dell'antropologo Clifford Geertz⁶⁹ – implicherebbero l'articolazione di un linguaggio più *spesso*, più espressivo di una prospettiva culturale, ma questo è proprio ciò da cui il naturalismo intende prendere le distanze. Alla radice di tale sguardo, come approfondiremo a breve, si trovano all'opera anche delle ragioni di ordine morale, tra le quali – a giudizio di Taylor – rientrerebbe anche l'attaccamento all'*iperbene* della purezza: a tal riguardo egli osserva come il titolo stesso del capitolo conclusivo dell'opera di Williams, *Morality, the peculiar institution*, al quale egli dedica un intero saggio che ora andremo a considerare, metta a tema la centralità di tale ideale all'interno della filosofia morale contemporanea⁷⁰.

⁶⁷ *Ibi*, p. 69.

⁶⁸ Secondo Taylor da questo punto di vista Williams seguirebbe le orme tracciate da Hegel nella *Filosofia del diritto* (si veda *ibi*, p. 64).

⁶⁹ Da questo punto di vista Taylor vede nel linguaggio delle *thick descriptions* la possibilità di passare da una descrizione esteriore delle azioni a un linguaggio basato sulle distinzioni qualitative: tale prospettiva permette di sviluppare una descrizione più ricca che mette in luce i caratteri peculiari di una determinata cultura in quanto è in grado di articolare il significato che le azioni e i sentimenti assumono all'interno di essa (si veda *ibi*, p. 80).

⁷⁰ Si veda *ibi*, p. 85.

3. A most peculiar institution: *Charles Taylor interprete di Bernard Williams*

All'interno del già citato saggio *A most peculiar institution* (a sua volta contenuto nel ricco studio *World, Mind, and Ethics* dedicato alla filosofia morale di Williams)⁷¹ Taylor attribuisce al volume *Ethics and the Limits of Philosophy* il grande merito di avere riportato al centro del dibattito filosofico dei nostri giorni la differenza tra etica e morale denunciando la tendenza, dominante nella filosofia morale anglosassone nel corso degli ultimi due secoli, a identificare la morale non più con una *parte* dell'etica, ma con il *tutto*. La simpatia nutrita da Taylor nei confronti di Williams, tuttavia, non è motivata solo dalla sua riflessione sul concetto di morale, ma anche dal metodo di indagine da lui adottato: Williams, infatti, non si limita a criticare la prospettiva dalla quale si è soliti affrontare questi temi, ma si impegna a tracciarne una vera e propria genealogia di stampo nietzschiano. In questi apprezzamenti da parte di Taylor è quindi possibile riscontrare una condivisione di intenti (rinvenibile nello stesso architrave di *Sources of the Self*) nei confronti dell'impresa di Williams, ossia la convinzione secondo la quale solo attraverso uno studio di carattere storico-genealogico sia possibile riconoscere il nostro modo di pensare a questi temi come una delle modalità possibili e non come la modalità esclusiva. Tale convinzione (che il filosofo canadese condivide con autorevoli esponenti del pensiero filosofico contemporaneo come Michel Foucault, Jürgen Habermas e Alasdair MacIntyre, secondo i quali non sarebbe possibile comprendere noi stessi a prescindere dalla consapevolezza dei radicali mutamenti avvenuti sul piano culturale e sociale che hanno condotto alla formazione del sé moderno) viene formulata esplicitamente da Taylor a partire dal saggio *Philosophy and its History* del 1984, nel quale il compito della filosofia viene identificato con l'articolazione di ciò che in principio era inarticolato: la filosofia – in particolare – deve riconsiderare quelle «formulazioni» elaborate nel passato delle quali «abbiamo bisogno per spiegare le origini dei nostri attuali pensieri, convinzioni, presupposti e azioni»⁷². Questo insieme di credenze costituisce ora un bagaglio indiscusso e perlopiù inconsapevole, che – tuttavia – occorre riportare in superficie per presentare una visione alternativa rispetto a quella proposta dalle filosofie dominanti. Tra queste visioni dominanti, a giudizio di Taylor, vi è anche quella della moralità intesa come il risultato di un'operazione procustea: al pari di Procuste, un brigante della mitologia greca che era solito aggredire i viandanti stirandoli a forza se troppo corti, o amputandoli qualora sporgessero da un'incudine a forma di letto scavata nella roccia, il nostro concetto di moralità compie qualcosa di analogo nel campo della riflessione etica⁷³. Contrariamente a questa prospettiva, Williams propone una visione della vita etica nella quale esistono certamente delle obbligazioni, tuttavia queste ultime si reggono

⁷¹ ID., *A most peculiar institution*, in J.E.J. ALTHAM - R. HARRISON (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 132-155.

⁷² 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. La citazione qui riportata si trova a p. 18.

⁷³ Si veda WILLIAMS, *L'etica*, p. 132. Come emerge da queste osservazioni, Taylor condivide appieno l'oggetto della critica sviluppata da Williams; al tempo stesso prende le distanze da essa per quanto concerne la modalità del suo sviluppo. Il suo saggio, pertanto, intende presentarsi come un insieme di 'note a piè pagina' al decimo capitolo del volume di Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*.

su ciò che viene ritenuto come «semplicemente importante»⁷⁴, il quale – a sua volta – non può essere oggettivato una volta per tutte, come emerge dal fatto che alcune obbligazioni ritenute valide in un contesto possono risultare del tutto insensate all'interno di un contesto differente. Taylor, a partire dalla prospettiva tratteggiata da Williams, intende a sua volta tracciare un percorso di riflessione morale che, prendendo le mosse dalla nozione di *importanza* elaborata dal filosofo inglese la riformuli, utilizzando un linguaggio più tradizionale, nei termini di «bene» e di «beni»⁷⁵. A giudizio del filosofo canadese «abbiamo un senso di un bene quando sosteniamo un certo modo di vita, o una componente di un modo di vita – un tipo di azione, una certa sensibilità, una qualità di sentimento – come un oggetto di valutazione forte»⁷⁶, al punto che se facessimo a meno di esso ci sentiremmo degli esseri *inferiori*. In questo contesto Taylor riprende una delle colonne portanti dell'edificio morale caratterizzante *Sources of the Self* al fine di riformulare la *fenomenologia* di Williams⁷⁷: il nostro senso di ciò che dovremmo fare o essere viene modellato alla luce dei *beni costitutivi*⁷⁸ che noi riconosciamo e le diverse obbligazioni non possono che poggiare su questo terreno. A giudizio di Taylor il bene costitutivo è «un qualcosa il cui amore ci dà il potere di agire per il bene e di essere buoni»⁷⁹; esso, come ricorda Pirni, è «“il bene incomparabilmente superiore” a partire dal quale i nostri desideri e le nostre motivazioni sono da giudicarsi. In altre parole, il *bene costitutivo* è in grado di discriminare e costituire un certo gruppo di beni come beni-per-noi»⁸⁰. Riformulando il problema in questi termini Taylor intende fare emergere con più chiarezza di quanto, a suo parere, non abbia fatto Williams (il quale, non indagando le condizioni trascendentali dell'esperienza morale, ricadrebbe in una forma di relativismo) ciò che è implicato nei termine *moralità*: a giudizio di Taylor, infatti, il limite fondamentale delle teorie criticate da Williams risiede ultimamente nel fatto che esse intendono fondare un'etica senza riferimento al

⁷⁴ *Ibi*, p. 221.

⁷⁵ Si veda TAYLOR, *A most peculiar institution*, p. 134.

⁷⁶ *Ibidem*. Taylor, all'interno di un saggio pubblicato nel 1976, oppone all'immagine di uomo come «soppesatore di alternative (*weigher of alternatives*)» quella di uomo come «valutatore forte» (si veda *Id.*, *Responsibility for Self*, in A. RORTY [ed.], *The Identities of Persons*, University of California Press, Los Angeles 1976, pp. 281-299; citazione a p. 287).

⁷⁷ Come sottolinea attentamente Charles Guignon, è possibile riconoscere delle affinità tra il pensiero di Williams e la tradizione fenomenologica (per come essa si è sviluppata a partire da Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur, Taylor, Dreyfus e Frankfurt). Per Williams, tuttavia, lo scopo delle indagini condotte sulla comprensione quotidiana della vita etica non corrisponde alla rivelazione «di uno stabile *background* di significato, ma coincide invece con il riconoscimento di tensioni profonde e irconciliabili [presenti] nel nostro modo quotidiano di parlare e di pensare alla colpa, alla responsabilità, alla volontarietà e ad altre idee morali. Da questo punto di vista Williams considera il suo pensiero più in linea con la genealogia nietzschiana che con la fenomenologia» (C. GUIGNON, *Williams and the Phenomenological Tradition*, in D. CALLCUT [ed.], *Reading Bernard Williams*, Routledge, London - New York 2009, pp. 165-188; la citazione proviene da p. 168).

⁷⁸ La nozione di *bene costitutivo* è una riformulazione del concetto di *iperbene* effettuata da Taylor nel quarto capitolo di *Sources of the Self*. Come osserva Pirni è l'amore «per l'*iperbene* a renderlo *bene costitutivo*» (PIRNI, *Charles Taylor*, p. 271).

⁷⁹ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 93. Taylor, inoltre, afferma che «l'amore per il bene non può considerarsi puramente strumentale all'azione buona. [...] Questo è il motivo per cui essere buoni implica *amare* qualcosa e non solo *fare* qualcosa» (*ibi*, pp. 533-534).

⁸⁰ PIRNI, *Charles Taylor*, pp. 272.

bene⁸¹; in esse la moralità viene concepita come una pura guida per l'azione, sulla scia del modello utilitarista e di quello kantiano⁸². Contrariamente alla prospettiva naturalista che, al fine di adottare una certa posizione etica, intenderebbe offrire delle ragioni che potenzialmente possano essere riconosciute indipendentemente dalla prospettiva del proprio interlocutore, il filosofo canadese sostiene che la nozione di bene non possa prescindere dalle nostre intuizioni etiche. Il compito della riflessione etica, come accennato in precedenza, consiste pertanto nell'articolare le proprie intuizioni morali e nel renderle più *tangibili*: «se convinci il tuo interlocutore circa il tuo discorso su un bene, questo accadrà in quanto il bene così articolato lo muove, ad esempio giunge a riconoscere questo come un'espressione delle *sue* intuizioni etiche»⁸³.

A giudizio di Taylor – che a questo punto dell'argomentazione inizia a sviluppare un'indagine di ordine storico-genealogico, secondo il modello di quella condotta da Williams – le ragioni profonde che si trovano alla base dell'esclusione operata dal naturalismo non si collocano solo a livello dei diversi indirizzi intrapresi sul piano dell'epistemologia e della metafisica, ma implicano delle vere e proprie motivazioni di ordine morale, come, ad esempio, una sottolineatura del valore della vita ordinaria che fa guardare con sospetto a modi più *alti* di vita⁸⁴. La negazione delle differenze qualitative, da questo punto di vista, viene considerata come una liberazione nei confronti di un bene che, nel momento in cui non riesco a raggiungere, mi condurrebbe a formulare un giudizio negativo su me stesso (questo, in estrema sintesi, sarebbe il contenuto delle accuse rivolte al cristianesimo da parte degli illuministi per il fatto di avere incolpato nelle persone il senso del peccato e, quindi, della colpa⁸⁵). Una seconda motivazione di ordine morale che si colloca alla base della prospettiva naturalista risiede per Taylor nel concetto moderno di libertà intesa come indipendenza del soggetto nei confronti dell'autorità. Tale concezione di libertà (che inizierebbe a svilupparsi a partire dal diciassettesimo secolo) risulta del tutto incompatibile con una nozione classica e sostanziale del bene⁸⁶. Secondo Taylor, in particolare, la moderna nozione di libertà insieme al sospetto di ordine epistemologico nei confronti dei

⁸¹ Si veda TAYLOR, *A most peculiar institution*, p. 134.

⁸² A giudizio di Taylor, Kant riconosce il valore dei beni fondamentali: il tema della qualità della volontà personale, infatti, riveste per lui una grande importanza. Al tempo stesso, tuttavia, Kant colloca il giusto al di sopra del bene, nel senso che la buona volontà viene interamente definita dal suo riconoscimento dell'obbligazione ad agire in un determinato modo, ossia in conformità con l'imperativo categorico. In genere, a giudizio del filosofo canadese, il fatto di porre il giusto al di sopra del bene può essere un modo per sottolineare la priorità sistematica degli obblighi al di sopra della realizzazione della persona, come nel caso di Habermas che riconosce solo i primi all'interno dell'etica (si veda *ibi*, pp. 136-137).

⁸³ *Ibi*, p. 138.

⁸⁴ In *Sources of the Self* l'accento posto sulla vita ordinaria viene identificato come uno dei tre fattori fondamentali per il costituirsi dell'identità moderna insieme alla visione moderna dell'interiorità e a una nozione espressivista di natura considerata come fonte morale interiore (si veda *Id.*, *Sources of the Self*, p. X).

⁸⁵ Si veda *Id.*, *A most peculiar institution*, p. 142.

⁸⁶ A giudizio di Taylor tale conflitto è sorto inizialmente in ambito teologico nel contesto del tardo nominalismo medievale che ha difeso la sovranità di Dio come incompatibile con un ordine naturale nel quale il bene e il male risultano già definiti, in quanto questo implicherebbe una limitazione della sovranità divina. A sua volta questa visione si colloca alla base del meccanicismo, secondo il quale l'universo non sarebbe caratterizzato da alcuna finalità intrinseca. Nel corso dell'epoca moderna tale prospettiva è stata trasferita nell'ambito dei rapporti umani, dove gli ordini normativi devono avere origine dalla volontà delle persone, come avviene a partire dal diciassettesimo secolo con la dottrina politica della legittimazione per mezzo del contratto (si veda *ibi*, p. 143).

beni costitutivi accomuna tra loro naturalismo, utilitarismo (dove il rifiuto di un ordine naturale corrisponde al rifiuto del paternalismo e viene visto come garanzia della libertà, da parte di ciascun individuo, di determinare il proprio bene) e filosofie di stampo kantiano. Nel caso specifico di Kant, osserva il filosofo canadese, a motivo della sua visione della libertà come autodeterminazione, la legge morale viene considerata come ciò che emana dalla nostra volontà: in particolare, le nostre obbligazioni morali non devono nulla all'ordine della natura, in quanto in tale caso si cadrebbe nell'eteronomia. Mentre – tuttavia – Kant aveva sviluppato questo argomento per difendere la dignità dell'essere umano, i kantiani lo avrebbero poi sostenuto a prescindere da tale riferimento: è proprio questo tipo di filosofia che, secondo il filosofo canadese, avrebbe stretto una forte alleanza con le concezioni naturaliste dando origine alla filosofia morale contemporanea, la quale intenderebbe determinare i principi delle nostre azioni focalizzandosi su una visione strettamente procedurale dell'etica (teorizzata per la prima volta dal metodo cartesiano) in opposizione a ogni riferimento di carattere sostanziale, fondato su distinzioni di ordine qualitativo⁸⁷. Un altro fattore di grande rilievo che rappresenta una radice morale del naturalismo si dovrebbe poi individuare nel concetto di benevolenza di matrice illuminista (che ultimamente affonderebbe le proprie radici nel cristianesimo), secondo il quale il nostro sforzo nell'ambito della ricerca scientifica dovrebbe essere rivolto non tanto alla contemplazione, quanto ad alleviare le sofferenze dell'umanità⁸⁸. In ultima istanza – afferma Taylor all'interno della propria ricognizione genealogica – vi sarebbe anche il desiderio di un'etica universale che prescindia da principi *parrocchiali*: questo fattore, che riveste un'importanza centrale in Habermas, corrisponde a quella ricerca della purezza che era già stata identificata da Williams nel decimo capitolo del suo volume come uno dei motivi fondamentali del costituirsi di una moralità identificata con l'obbligazione.

Da quanto appena argomentato, osserva Taylor, nel momento in cui si svolge una disamina dei motivi che animano le teorie dell'azione obbligatoria essi appaiono parecchio strani, in quanto risultano caratterizzati da ideali morali come la libertà, l'altruismo, l'universalismo, che rappresentano i beni distintivi dell'epoca moderna. Quegli stessi ideali, tuttavia, conducono i teorici della filosofia morale a rifiutare il riconoscimento di tali beni nel loro stesso nome; in tal modo – a giudizio di Taylor – «essi sono costitutivamente incapaci di confessare le radici più profonde del loro stesso pensiero»⁸⁹ e quindi di articolare alcuni dei più importanti temi discussi in ambito morale. Le teorie caratterizzanti la filosofia morale di epoca moderna identificano quindi ciò che è morale con «una forma di ragionamento attorno alla quale erigono una rigida linea di confine: esse sono spinte a difendere questa linea di confine tanto più ferocemente perché questo costituisce il loro unico modo di fare giustizia dei beni onnicomprensivi che le animano nonostante esse non li possano riconoscere»⁹⁰. È proprio da questa impostazione che segue la tendenza a far ruotare la morale attorno ad alcune *basic reasons* (come, ad esempio, la felicità o l'imperativo categorico) con la conseguenza di stipare la varietà delle considerazioni morali

⁸⁷ Si veda *ibi*, p. 145.

⁸⁸ Secondo Taylor questa prospettiva emergerebbe in modo paradigmatico nel pensiero di Bacone (si veda *ibi*, p. 146).

⁸⁹ *Ibi*, p. 151.

⁹⁰ *Ibi*, p. 152.

all'interno di un letto procusteo. Alla luce di queste considerazioni Taylor si trova pienamente concorde con Williams nell'affermare che la filosofia contemporanea attribuisce una priorità al problema morale identificandolo con un aspetto procedurale, che – tuttavia – a prescindere dal riferimento a ciò che Williams chiama *importanza* e Taylor *bene* risulta del tutto ingiustificato. Ciò che differenzia la prospettiva dei due filosofi risiede invece nella nozione stessa di importanza, che all'interno di *Ethics* Williams descrive in termini *fenomenologici* e che invece Taylor intende giustificare attraverso un linguaggio più tradizionale al fine di sviluppare un'articolazione del bene a prescindere dalla quale non potrebbe darsi un'ontologia morale⁹¹. Ciò su cui il filosofo canadese intende porre l'accento, infatti, è la necessità non solo di sviluppare un'articolazione il più possibile completa dei beni e degli ideali che animano la cultura moderna (a patto però che il punto di riferimento per lo svolgimento di questa genealogia rimanga Nietzsche⁹² e non pensatori neo-nietzscheiani come Foucault o Derrida, la cui filosofia si fonderebbe su dei presupposti accolti acriticamente, con la conseguenza di contribuire alla diffusione di un clima di inarticolazione che condivide molti presupposti delle filosofie da loro avversate), ma anche della stessa nozione di bene, giacché ci scopriamo spesso legati a molti beni differenti, alcuni dei quali sono tra loro in conflitto. Questo passo costituisce per Taylor una condizione necessaria per affrontare le questioni sollevate da Williams: in tal senso portare alla luce la genealogia della morale rappresenta una tappa fondamentale, che tuttavia costituisce solo un momento preliminare al quale deve poi seguire un'articolazione del bene secondo i termini precedentemente indicati⁹³.

4. *Naturalismo e moralità: Bernard Williams e Charles Taylor in dialogo*

Williams, all'interno della propria replica al saggio di Taylor, intende mettere a fuoco alcuni aspetti di consonanza e – al tempo stesso – alcuni punti di divergenza nei confronti del pensiero del filosofo canadese, che egli comunque identifica – all'interno di quel volume – come l'interlocutore a lui più prossimo. Tra i punti di contatto Williams riconosce il fatto che entrambi concordano in merito al giudizio concernente il cosiddetto *sistema di moralità*, soprattutto per quanto riguarda il suo isolamento dal restante campo dell'etica e dalla vita in genere. In particolare, Williams concorda con quanto argomentato da Taylor all'interno di *Sources of the Self* a proposito delle teorie morali di epoca

⁹¹ Ricordiamo che la visione tayloriana non è di tipo fondazionista: per il filosofo canadese, infatti, è solo attraverso la prospettiva del soggetto morale che si può accedere alla vita etica «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”» (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 da pagina 76). Un secondo aspetto di divergenza tra i due filosofi, inoltre, consiste nel fatto che, mentre a parere di Williams la filosofia morale di epoca moderna sarebbe caratterizzata da un abbandono degli ideali di provenienza cristiana, a giudizio di Taylor quella stessa filosofia sarebbe molto dedita a ideali come la benevolenza e la giustizia universale: in tal senso, secondo il filosofo canadese, non stiamo assistendo a quella seria scomparsa della cristianità dipinta da Williams (si veda TAYLOR, *A most peculiar institution*, pp. 152-153).

⁹² Si veda TAYLOR, *Sources of the Self*, pp. 88 e 488-490.

⁹³ Si veda ID., *A most peculiar institution*, p. 153.

moderna: esse sono carenti delle risorse necessarie per giustificare il loro appello etico. Questo, ad esempio, sarebbe il caso dell'utilitarismo che si riferisce (talvolta esplicitamente, talvolta implicitamente) a una sorta di generosità fondata sull'abnegazione, oppure dell'ideale di dignità di Kant, il quale sarebbe incomprendibile se si fondasse unicamente sui termini forniti dalla mera legge morale. Williams condivide pienamente la prospettiva di Taylor, secondo la quale per comprendere gli ideali che si trovano alla base delle filosofie appena considerate occorre riportare alla luce delle risorse etiche molto più profonde di quelle alle quali esse fanno solitamente appello. Affinché la filosofia morale possa nutrire qualche speranza di comprendere se stessa occorre, a giudizio di Taylor, che tali risorse etiche siano intese nei termini di concezioni del bene (e, in particolare, di ciò che è bene amare), nel senso da lui attribuito a tale espressione all'interno del volume dedicato alle radici del sé e da noi precedentemente messo in luce. È proprio in merito a questo punto che il pensiero di Williams e quello di Taylor assumono una direzione tra loro divergente, per ammissione dello stesso Williams. A suo giudizio, infatti (come Taylor stesso aveva rilevato all'interno del suo saggio), per quanto concerne questo aspetto la prospettiva del filosofo canadese (che rifletterebbe un modello platonico-cristiano) sarebbe eccessivamente distante dalla visione naturalista da lui adottata⁹⁴. Attraverso questa espressione, osserva Williams, non ci si intende riferire alla serie di problematiche concernenti il tema della cosiddetta *fallacia naturalistica* teorizzata da Moore, bensì alle concezioni sottese a una psicologia dell'etica di impostazione naturalista⁹⁵. Tale prospettiva – che Williams, all'interno dello stesso volume, aveva già avuto modo di illustrare entrando in dialogo con Martha Nussbaum⁹⁶ – non coincide con il tentativo di modellare l'etica sulla base dei requisiti stabiliti dalle scienze naturali (una posizione, questa, da lui analiticamente argomentata all'interno di *Ethics and the Limits of Philosophy*). In cosa consiste quindi il naturalismo da lui sostenuto, che sta alla base della divergenza nei confronti della prospettiva tayloriana⁹⁷? Sebbene in genere non sia possibile fornire una definizione universale e univoca di *naturalismo* – osserva il filosofo di Cambridge – sarebbe tuttavia possibile chiarire tale concetto attraverso una regola metodologica generale: essa consiste nel non spiegare l'etico «nei termini di qualche

⁹⁴ A giudizio di Williams le preoccupazioni di Taylor sarebbero molto simili a quelle manifestate da Iris Murdoch in relazione alle stesse tematiche (si veda I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Chatto and Windus, London 1992).

⁹⁵ Si veda WILLIAMS, *Replies*, p. 203.

⁹⁶ Si veda *ibi*, pp. 194-202.

⁹⁷ In proposito Guignon osserva che il naturalismo moderato professato da Williams (e caratterizzato dalla tendenza a «tollerare solo ciò che può essere scorto attraverso modalità empiriche a noi famigliari»; GUIGNON, *Williams*, p. 168) ha delle conseguenze su varie prospettive filosofiche da lui assunte: in primo luogo Williams professerebbe un individualismo antropologico, dal momento che – a suo giudizio – tutte le motivazioni devono riguardare qualcosa di inerente alle menti degli individui e i beni sociali devono essere giudicati alla luce degli interessi dei singoli. In secondo luogo, Williams rimarrebbe legato a ciò che Taylor ha denominato «il modello interno-esterno» del nostro comportamento nei confronti del mondo; in terzo luogo, Williams rifiuterebbe ogni visione della realtà per la quale i significati e i valori siano «componenti reali» del mondo, in quanto essi – ultimamente – non sarebbero altro che proiezioni della mente umana. La quarta conseguenza del suo naturalismo temperato, infine, si identificerebbe con un relativismo moderato (moderato in quanto permette la formulazione di considerazioni oggettive riguardo le pretese di valore, ma pur sempre relativismo in quanto tale oggettività deve essere interpretata nei termini di un consenso diffuso insieme a una serie di informazioni concernenti le esperienze individuali; si veda GUIGNON, *Williams*, pp. 181-182).

aspetto specifico dell'etica se lo si può ugualmente spiegare secondo dei termini applicabili anche a ciò che non è etico»⁹⁸. Questa regola generale viene da lui denominata «regola del sospetto»⁹⁹: essa – come accennato – non viene giustificata dai modelli che la prospettiva scienziata vorrebbe imporre agli altri settori disciplinari; non si tratta pertanto di applicare un meccanismo riduzionista al campo dell'etica. Il sospetto invocato da Williams (il quale prende a modello autori come Tucidide, Diderot, Stendhal, Nietzsche che – a suo dire – realizzerebbero una comprensione significativa della motivazione umana, in particolare per quanto concerne la relazione tra motivazioni etiche e motivazioni non etiche) è motivato dal fatto che il purismo e l'autosufficienza caratterizzanti il sistema della moralità rendono incapaci di accogliere quelle considerazioni che potrebbero in qualche modo limitare tale sistema¹⁰⁰: in tal senso la critica di Williams non si rivolge solo (e soprattutto) all'impostazione generale secondo la quale la morale viene spesso a identificarsi con l'obbligazione, ma soprattutto alla tendenza a interpretare le conclusioni del ragionamento pratico morale alla stregua di obbligazioni. Al contrario di quanto vorrebbe la morale, osserva Williams, le obbligazioni non sono mai «conclusioni pratiche finali»¹⁰¹, ma sono da intendersi piuttosto come un *input* all'interno della decisione pratica: in particolare, le obbligazioni costituirebbero una modalità «per assicurare la protezione di importanti interessi»¹⁰²; nel campo della morale, tuttavia, i casi particolari nei quali deve intervenire un'obbligazione per offrire un *input* etico adeguato sono limitati, in quanto l'uomo non si trova costantemente nella condizione di vivere in situazioni di pericolo o di emergenza. Il punto di divergenza tra i due filosofi, a detta di Williams, sorge nel momento in cui per Taylor – come abbiamo precedentemente messo in luce – occorrerebbe ricondurre le obbligazioni a una nozione di importanza eticamente più profonda, che sia cioè radicata all'interno di una valutazione forte. Sebbene anche per Williams sia possibile stabilire un nesso tra questa nozione e quella di obbligazione, egli si dimostra riluttante di fronte all'ipotesi di fondare le stesse obbligazioni all'interno di ciò che è *importante* nel senso che Taylor attribuisce a tale termine¹⁰³. Anche se, infatti, si pensa che le obbligazioni siano l'oggetto di sentimenti molto elevati, a giudizio di Williams esse, nei fatti, riguardano dei bisogni quotidiani: i bisogni in esse coinvolti sono quindi così elementari che i meccanismi psicologici designati per venire incontro a tali bisogni si rivelano molto esigenti. Proprio perché questi meccanismi sono esigenti, a giudizio di Williams, la teoria che sorge attorno ad essi rischia di diventare eccessivamente opprimente, con le conseguenze precedentemente messe in luce. A giu-

⁹⁸ WILLIAMS, *Replies*, p. 204.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Williams sottolinea che «ciò che è in gioco non è la riduzione dell'umano al non-umano, ma la collocazione dell'etico tra le motivazioni umane» (*ibi*, p. 204).

¹⁰¹ *Ibi*, p. 205.

¹⁰² *Ibidem*. A giudizio di Williams questa impostazione rifletterebbe lo spirito della filosofia di Hume.

¹⁰³ Come osserva ancora Guignon, all'interno della propria replica Williams non fornisce alcuna ulteriore argomentazione per giustificare l'accettazione di una nietzschiana «ermeneutica del sospetto», sebbene egli non condivida le estreme conseguenze alle quali giunge Nietzsche (si veda GUIGNON, *Williams*, pp. 183-184). «In contrasto con l'ermeneutica del sospetto – osserva ancora Guignon – l'ermeneutica del recupero si rifiuta di concedere alla scienza l'ultima parola e prova invece a ricostruire un'immagine accettabile della vita etica dalle intuizioni più profonde incarnate nelle nostre pratiche attuali e nei nostri modi di pensare. [...] Il progetto di raggiungere un tale giudizio è già in atto nella tradizione fenomenologica» (*ibi*, p. 185).

dizio di Taylor, il *naturalismo sofisticato* di Williams è quindi caratterizzato dalla carenza di una giustificazione profonda della nozione di importanza: tale divergenza, del resto, è la stessa che viene sottolineata da Williams all'interno della sua recensione a *Sources of the Self*. Qui il filosofo inglese sostiene che Taylor, nella sua ricerca delle fonti del valore, non abbia considerato abbastanza seriamente la visione avanzata da Nietzsche secondo la quale se Dio e un ordine metafisico di qualsiasi genere non esistessero occorrerebbe effettuare una radicale riformulazione delle nostre modalità di auto-comprensione (la nostra aspirazione nei confronti di qualcosa che trascenda i nostri desideri e i nostri bisogni finiti, ad esempio, non potrebbe essere in alcun modo soddisfatta, e l'unica prospettiva sostenibile sarebbe quella indicata dal naturalismo): la visione teista accolta da Taylor, a suo parere, non gli avrebbe permesso di valutare seriamente tale ipotesi, con il risultato di fondare la sua filosofia su una serie di presupposti non dimostrati¹⁰⁴. Questo non è certamente il luogo nel quale addentrarsi in tale tematica, che evidentemente richiederebbe uno studio specifico ad essa dedicato, anche alla luce degli sviluppi del pensiero di Taylor all'interno delle sue opere successive. All'obiezione sollevata da Williams rispondiamo tuttavia con una serie di interrogativi: la nozione di importanza da lui proposta e le critiche da lui stesso articolate nei confronti delle varie teorie della proiezione dei valori risultano forse sostenibili a prescindere da un orizzonte di senso come quello dipinto da Taylor¹⁰⁵? Il suo riconoscimento delle distinzioni qualitative non sarebbe forse infondato se non si radicasse in un terreno più profondo di quello che può offrire una mera convergenza della ragion pratica? Possiamo affermare (insieme a Taylor) che il grande merito della filosofia morale di Williams consiste nel superare una visione procedurale dell'etica facendo emergere l'inevitabile interrogativo circa la *motivazione* dell'agire umano tramite la nozione di *importanza*¹⁰⁶: essa, tuttavia, rimane prigioniera di una prospettiva naturalista che, ultimamente, non è in grado di superare l'obiezione relativista. Per Williams ciò che è importante non si radica in ciò che è buono nel senso che Taylor attribuisce a tale termine: il filosofo inglese non ammette qualcosa di analogo alle valutazioni forti che, essendo caratterizzate da una valenza normativa, giudicano le nostre motivazioni e ciò che riteniamo importante alla luce del bene costitutivo. Dove si può radicare, allora, la pretesa di giudicare come universalmente deplorabile, ad esempio, la pratica della schiavitù, piuttosto che i riti nei quali si compiono sacrifici umani? Per uscire dalle sacche del relativismo¹⁰⁷ e dell'etica

¹⁰⁴ Si veda B. WILLIAMS, *Republican and Galilean. 'Sources of the Self: The Making of the Modern Identity' by Charles Taylor*, «The New York Review of Books», 37 (1990), 17, pp. 45-48. All'interno di questa recensione Williams manifesta un profondo apprezzamento nei confronti dell'opera di Taylor, soprattutto per quanto concerne la capacità, da parte del filosofo canadese, di portare alla luce le fonti implicite dei valori dai noi sostenuti. Non manca anche qualche nota critica, come quella dovuta all'assenza, all'interno del suo corposo volume, di riferimenti al pensiero tardo-antico e medievale (fatta eccezione per il capitolo dedicato ad Agostino).

¹⁰⁵ Per quanto riguarda una critica al pensiero di Williams per la mancanza di un orizzonte metafisico si veda A. BESUSSI, *Bernard Williams. "Rivalutare" la verità o il realismo incompiuto*, in ID. (a cura di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Carocci, Roma 2013, pp. 213-228.

¹⁰⁶ Si veda TAYLOR, *A most peculiar institution*, p. 134.

¹⁰⁷ Da questo punto di vista riteniamo particolarmente significativo il saggio *Rationality* (C. TAYLOR, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982, pp. 87-105; poi in ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1985, pp. 134-151; ora 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

procedurale ultimamente non è sufficiente riconoscere un ruolo centrale alla nozione di importanza, ma – a nostro giudizio – occorre ricondurre questo concetto all'interno di un ordine *sostanziale*. Tale ordine non deve essere inteso secondo una prospettiva oggettivante (come vorrebbe l'etica procedurale), né alla stregua di una *basic reason*: a nostro avviso si tratta piuttosto di articolare una vera e propria ontologia morale come quella sviluppata da Taylor¹⁰⁸ che definisca le condizioni trascendentali dell'esperienza umana a prescindere dalle quali nella nostra vita verrebbe meno ogni orizzonte di senso.

Abstract

Lo scopo di questo articolo consiste nell'analizzare l'interpretazione elaborata da Charles Taylor nei confronti della filosofia morale di Bernard Williams. In particolare, ci si focalizza sul volume di Taylor *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989) e, accanto a questo, si considerano il saggio di Taylor dedicato al pensiero di Williams dal titolo *A most peculiar institution* (1995), nonché la replica di Williams a tale saggio. Questo articolo mette in luce le analogie tra i due filosofi (come, ad esempio, una critica condivisa nei confronti della moralità intesa come un sistema di obbligazioni e la sua matrice procedurale, o la comune critica nei confronti del proiettivismo morale), così come le loro divergenze. La mia argomentazione consiste nel sostenere che la tesi di Taylor sia più persuasiva del 'naturalismo sofisticato' di Williams.

Parole chiave: Charles Taylor, Bernard Williams, etica procedurale, beni, naturalismo filosofico

The aim of this article consists in analyzing Charles Taylor's interpretation of Bernard Williams' moral philosophy. It focuses in particular on Taylor's volume *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989), but it also considers Taylor's essay on Williams *A most peculiar institution* (1995) and Williams' reply to it. The article underlines similarities (such as a common critique on morality intended as a system of obligations and its procedural matrix, or the common dislike for moral projectivism) as well as differences between the two philosophers. My argument is that Taylor's thesis is more persuasive than Williams' 'sophisticated naturalism'.

Keywords: Charles Taylor, Bernard Williams, procedural ethics, goods, philosophical naturalism

avanza una risposta affermativa nei confronti dell'interrogativo riguardante la possibilità di fondare 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 sviluppato nel confronto con Foucault (si veda Id., *Foucault on freedom and truth*, «Political Theory», 12 [1984], 2, pp. 152-183 ora in Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 152-184).

¹⁰⁸ Si potrebbero rilevare delle criticità anche all'interno della stessa prospettiva tayloriana, che tuttavia non possiamo qui considerare per limiti di spazio.