

Paolo Costa

***Linguaggio, pratiche e istituzioni:
individuo e comunità in Charles Taylor***

Introduzione

Charles Taylor è generalmente considerato un pensatore ‘comunitario’ o ‘comunitarista’, ovvero un avversario dei teorici liberali i quali, per definizione, antepongono l’individuo e i suoi diritti alla comunità sociale o politica di appartenenza, di cui essi hanno in genere una visione strumentale. La ragion d’essere di ogni comunità, secondo questa prospettiva, è il benessere o l’interesse del singolo individuo e solo la loro promozione o salvaguardia legittima l’esistenza di impegni comunitari e di vincoli alla libertà individuale. In sostanza, in quest’ottica, la comunità non possiede alcun valore intrinseco: non è un bene in sé.

Ovviamente, questa è una visione estrema e radicalizzata dell’oggetto del contendere. Molti pensatori liberali hanno una percezione ben più sfumata del nesso tra individuo e società e, viceversa, lo stesso Taylor è, a suo modo, un liberale e un teorico dell’individualismo moderno. Per la propria posizione egli ha proposto in un saggio l’etichetta di “individualismo olistico” (Taylor 1989b, p. 185), intendendo con ciò una prospettiva che reputa il radicamento ontologico dell’individuo nella comunità una precondizione essenziale per il pieno sviluppo dell’individualità.

Vale la pena, dunque, di analizzare nel dettaglio come Taylor intenda il nesso tra individuo e comunità e in quali termini egli concepisca il distanziamento ‘critico’ tra il singolo e il mondo in cui esso è venuto definendo la propria identità, intendendo per mondo quell’insieme di pratiche, istituzioni, orizzonti culturali e linguistici di senso, che trascendono temporalmente e ‘ontologicamente’ i singoli individui e, pur dipendendo da essi quanto alla loro esistenza, sono solo parzialmente a loro disposizione. Il singolo indivi-

duo, in effetti, *non* dispone “privatamente” – per citare Wittgenstein – del linguaggio e delle sue regole o di una pratica sociale e, in questo ambito, anche la sua creatività – la sua capacità, cioè, di modificare le precondizioni del proprio agire – cela sempre una componente essenziale di passività e di dipendenza.

Individuo e comunità

Nella prospettiva di Taylor, l'essere umano è un agente che opera sulla base di scopi o fini e che, a differenza degli animali, può essere definito una 'persona' in quanto non si limita a desiderare e a intenzionare certi fini, ma discrimina tra i propri desideri, giudicando giusto (o buono, morale, nobile ecc.) privilegiare certi fini rispetto ad altri. Questa opera di discriminazione avviene in alcuni rilevanti casi sulla base di valutazioni che l'autore definisce “forti” per distinguerle dall'espressione di mere preferenze soggettive. Le valutazioni forti sono valutazioni contrastive ovvero oppositive (presuppongono, cioè, una scelta tra una coppia antinomica: buono/cattivo, elevato/meschino, ecc.) e riflettono differenze di valore intrinseche. In altri termini, la valutazione forte non è il prodotto di un semplice stato d'animo del soggetto, ma pretende di rispecchiare una differenza di valore effettiva. In questo senso, invece che di valutazione (termine che fa pensare a uno specifico e deliberato atto individuale di discriminazione), sarebbe più corretto parlare di posizionamento del soggetto rispetto a uno spazio o orizzonte morale in cui sono racchiuse delle differenze di valore pre-esistenti o date. Queste, poi, si possono presentare nella vita degli individui in forme più o meno consapute – trovando, volta a volta, espressione in riti, narrazioni, pratiche oltre che in codici morali o regole di comportamento o in etiche sistematiche – ma nondimeno esse svolgono sempre questo ruolo sovraordinato, in cui, d'altro canto, può essere visto l'elemento caratterizzante della peculiare forma di coscienza (autocoscienza) umana. Anche nel ritratto tayloria-

no, come in gran parte della tradizione filosofica occidentale, la riflessività appare come la caratteristica distintiva dell'uomo.

L'antropologia filosofica tayloriana ci restituisce quindi l'immagine dell'uomo come un essere costitutivamente morale perché alla base delle sue scelte, del suo agire, vi è sempre il riferimento a differenze di valore intrinseche, a valutazioni forti, che costituiscono i punti di riferimento cruciali dell'orizzonte morale in cui ogni individuo degno di questo nome si trova situato.

Evidentemente, abbiamo a che fare qui con un'accezione molto estesa di morale, secondo la quale la moralità non ha a che fare solo con il rispetto di certi obblighi o doveri molto generali o universali, ma con un più generico orientamento esistenziale a una vita sentita e concepita come buona. Le valutazioni forti sulla base delle quali discriminiamo tra i nostri desideri o valutazioni di primo grado rappresentano nella fattispecie il nucleo di un'identità personale/comunitaria, di un senso di sé in cui svolge un ruolo di primo piano l'orientamento in un orizzonte etico metaindividuale.

Ovviamente l'insistenza sul carattere non privato di queste discriminazioni di valore non è casuale. Qui si nasconde infatti il nucleo di quella ontologia antiatomistica, alla cui articolazione Taylor ha dedicato gran parte delle sue energie intellettuali. Se traduciamo infatti il riferimento ai quadri di riferimento morale in termini di cultura, comunità, lingua, ci rendiamo subito conto di dove è destinata a condurci la concezione tayloriana dell'uomo come persona o agente morale. Servendoci delle sue stesse parole possiamo riassumere in questi termini la sua tesi: "vivere in società è una condizione necessaria dello sviluppo della razionalità, in uno dei possibili sensi di questa proprietà, o della trasformazione (*becoming*) in un agente morale nel senso pieno del termine, o in un essere autonomo pienamente responsabile" (Taylor 1979a, p. 191). L'identità del singolo individuo è sempre un'identità dialogica, mai monologica. Anche quando è l'identità di un individualista radicale deve comunque esistere un orizzonte di senso – un

background understanding – che ha consentito a quell'individuo di pensarsi in questi termini. In questo senso anche l'asocialità è intrinsecamente sociale proprio perché l'uomo è secondo Taylor un animale costitutivamente sociale.

Si tratta ora di capire come Taylor intenda la società e di che genere sia la relazione che gli individui intrecciano con essa.

Linguaggio, pratiche, istituzioni

L'antropologia filosofica di Taylor è un'antropologia ermeneutica. Essa muove dall'assunto che gli esseri umani sono esseri che si autointerpretano e che, interpretandosi in una certa maniera, si definiscono anche (almeno in parte) in questa maniera. Per questo ogni teoria sociale o politica è sempre immersa in una "doppia ermeneutica". Nell'analizzare determinati comportamenti sociali o politici essa non può infatti fare a meno di entrare in un circolo ermeneutico e di interpretare, quindi, certe autointerpretazioni degli individui che sta studiando, dando vita a un gioco di rimandi che è contemporaneamente e ineludibilmente teorico e pratico. Secondo Taylor l'unica possibile validazione di una teoria sociale è in effetti la trasformazione migliorativa della pratica studiata (cfr. Taylor 1983, pp. 104 sgg.). Per stabilire se una determinata teoria è superiore a un'altra non abbiamo alcuna possibilità di ricorrere a una procedura neutrale, oggettiva, avalutiva, dobbiamo piuttosto verificare in concreto se la nostra interpretazione è in grado di risolvere alcuni problemi, tensioni o nodi irrisolti della pratica in questione. La pratica studiata può essere ad esempio quella della deliberazione democratica. Secondo Taylor nessuna teoria sociale o politica è in grado di fornirci una concezione procedurale perfetta della deliberazione democratica applicabile in qualsiasi contesto, ma ogni studioso è costretto a fare i conti con quell'universo olistico di senso che funge da sfondo delle diverse pratiche in cui consiste il processo deliberativo nelle democrazie storicamente note. L'avverbio, qui, non è casuale. Poiché, essendo gli orizzonti di senso tempo-

ralmente determinati, le scienze umane necessitano inevitabilmente di una matrice storica. (Il costruttivismo non riscuote evidentemente un grande successo in questa prospettiva.)

Dunque, nell'ottica tayloriana, gli individui vivono immersi in un universo di significati intersoggettivi o comuni (Taylor 1971) che fa da sfondo e consente l'esercizio di tutte quelle pratiche o attività istituzionali che costituiscono la trama delle loro relazioni sociali. Il riferimento al significato può far subito pensare a un'equazione immediata tra lingua, forma di vita e società – questa equazione, però, va fatta con la debita prudenza. Nel caso di Taylor è meglio, cioè, pensare la lingua in un senso più esteso (un po' come fa Cassirer con la nozione di forme simboliche) e concepire l'articolazione del senso non nei termini di una formulazione esplicita, ma di un'espressione in *media* diversi, più o meno trasparenti o discorsivamente connotati, che non appiattire le relazioni sociali sulla dimensione altamente attiva e riflessiva del discorso. Le relazioni sociali non sono riducibili pertanto a puri scambi linguistici, tuttavia possono essere fruttuosamente analizzate a partire da un modello linguistico, *in analogia* col linguaggio. (Ecco, quindi, perché Taylor ricorre così spesso alla coppia concettuale saussuriana *langue* e *parole* nella sua analisi delle pratiche sociali.)

Questo è un punto importante, perché l'accentuazione del carattere “incarnato”, articolato ma non per forza discorsivamente articolato, del sapere (*understanding*), è un aspetto caratteristico e qualificante della proposta teorica di Taylor, che è necessario tenere presente per comprenderne appieno il senso. Non a caso, spesso Taylor fa riferimento all'opera di Bourdieu quando discute questi aspetti della socialità umana; e non a caso la nozione di pratica riveste un ruolo così centrale nella sua prospettiva. Una ‘pratica’, in fondo, non è altro che un modello condiviso e relativamente stabile di attività che presuppone una certa comprensione (*understanding*) di ciò che si deve o non si deve fare, alla base della quale vi è una specifica concezione della persona umana, della natura, della società, del bene ecc. (Taylor, 1989a,

p. 204; trad. it. p. 258). L'orizzonte di senso, ovvero il sapere incarnato che queste pratiche presuppongono, ha una sua articolazione interna, ma essa non trova necessariamente una formulazione esplicita nei discorsi degli individui che le attuano. Ciò può apparire strano in una cultura fortemente intellettualistica e incline alla teoresi come la nostra, ma se riflettiamo bene sul nostro modo di stare al mondo non dovrebbe risultare poi così sorprendente. A patto che, ovviamente, ci sbarazziamo di alcuni dogmi della riflessione epistemologica moderna, e accettiamo il fatto che esistano forme di sapere non trasparente, metaindividuale (sociale), persino sociale; ovvero che i significati e le idee (*understandings*) non esistano solo nella testa della gente ma anche nella trama delle relazioni intersoggettive e, persino, nei corpi (Taylor 1992).

Più in particolare, le regole che determinano la 'regolarità' delle pratiche sociali non esistono indipendentemente dalle pratiche stesse in cui s'incarnano, in una sorta di empireo platonico. La regola è piuttosto il '*point*', il senso profondo della pratica – la sua 'forma' – che trova espressione nella pratica e in nessun altro luogo. In questo senso, come dice lo stesso Taylor (1992, p. 178), "la pratica è, per così dire, una continua interpretazione e reinterpretazione di ciò che la regola effettivamente significa" ed è proprio questo costante lavoro di interpretazione che consente alla pratica di cambiare nel corso del tempo.

Acquista un particolare rilievo nella prospettiva tayloriana il fatto, poi, che le diverse forme di vita, gli orizzonti di senso, le culture costituiscono differenti modi o tentativi di comprendere una realtà comune (in sostanza la comune natura o condizione umana). È proprio questo aspetto che rende possibile e significativo un lavoro di comparazione tra le diverse culture, in quanto alla base delle valutazioni forti in cui esse s'incarnano e possono essere ricondotte vi è – come dice l'autore – un "fact of the matter", cioè qualcosa di reale (Taylor 1981, p. 200). Il 'realismo' che molti critici rimproverano a Taylor consiste proprio nella convinzione che gli '*evaluative com-*

mitments' siano inseparabili da degli '*ontological commitments*' (ivi, p. 198), che le diverse tavole dei valori presuppongano diverse immagini dell'uomo o ontologie dell'umano.

L'insistenza di Taylor sulla natura "tacita", non esplicita, del sapere di sfondo che sta alla base delle pratiche è andata crescendo nel corso degli ultimi anni. Il progetto di elaborare un'interpretazione complessiva del fenomeno della secolarizzazione, a cui egli si sta dedicando da più di un quinquennio, lo ha indotto nella fattispecie a privilegiare in maniera spiccata la nozione di "immaginario sociale" (Taylor 2002a, p. 165 e Taylor 2002b).

Per immaginario sociale nei suoi ultimi scritti Taylor intende genericamente il modo in cui le persone comuni "immaginano" il contesto sociale in cui esse operano (Taylor 2002, p. 106). Tale immaginario non viene espresso in genere in termini teorici ed è al contempo fattuale e normativo: incorpora, cioè, sia una visione di come vanno normalmente le cose sia un'idea (*sense*) di come dovrebbero andare. Rispetto allo sfondo di sapere e significati comuni che sta alle spalle delle pratiche e a cui ho fatto cenno in precedenza, l'immaginario sociale appare come qualcosa di più ampio o, quantomeno, come una prospettiva dotata di contorni ancora meno definiti e, perciò, più difficile da tradurre in dottrine esplicite. Nella modernità, questo immaginario sociale racchiude in sé una certa concezione dell'ordine morale della società (ivi, p. 92), che ha dei risvolti al contempo economici, politici e giuridici e ha consentito nel tempo una complessiva ristrutturazione delle pratiche che si svolgono all'interno di tali ambiti o spazi dell'agire comune degli individui.

Distanza critica e libertà situata

Abbandoniamo questa digressione sui più recenti scritti tayloriani per dedicare lo spazio rimanente a una veloce disamina del problema più spinoso che pare emergere dalla concezione del rapporto tra individuo e società tratteggiata sopra.

Riassumendo. Siamo partiti dalla constatazione che l'ontologia sociale di Taylor è radicalmente antiatomistica. Egli concepisce infatti la società o la cultura come un insieme di istituzioni e pratiche che presuppongono un sapere di sfondo comune, dei significati condivisi, dei beni comuni. Se in un contesto sociale le azioni degli individui non sono, per usare le parole di Taylor (1990, p. 134), dei “*plain events*” (eventi puri e semplici), bensì dei “*meaning events*” (eventi dotati di significato), la loro comprensione – in analogia con la lingua – presuppone il riferimento a una rete di significati olisticamente intesa. Questa rete di significati non è scomponibile nelle sue parti, ma costituisce una totalità non ulteriormente riducibile. Se conveniamo sul fatto che la salvaguardia e la vitalità di tale sfondo costituisce la condizione per la fruizione di beni che sono intrinsecamente sociali o pubblici anche quando sono goduti individualmente (per es. la libertà), non dovrebbe sorprenderci che Taylor abbia potuto sostenere in un saggio che il riconoscimento di questo *fatto* dovrebbe condurre alla presa d'atto dell'*obbligo* che ogni individuo ha verso la propria comunità di appartenenza. Così si esprime Taylor: “l'affermazione stessa dei diritti comporta il riconoscimento di un obbligo ad appartenere [...] l'individuo libero che si autoafferma in quanto tale ha *già* un obbligo a completare, ripristinare o sostenere la società all'interno della quale questa identità è possibile” (Taylor 1979a, p. 200, 209)¹.

È comprensibile che affermazioni del genere, che sembrano implicare una sorta di subordinazione al contempo ontologico-morale dell'individuo al suo contesto sociale di appartenenza, possano aver suscitato sospetto e disagio tra i pensatori più fedeli alla matrice fortemente individualistica del liberalismo classico. Tuttavia, persino un autore come Will Kymlicka (1989), che non può essere certo accusato di non aver tenuto in debito conto nei suoi scritti dell'importanza del legame tra individuo e comunità, ha rim-

¹ In proposito cfr. Smith 2002, pp. 143-153.

proverato a Taylor la sottovalutazione del margine d'indipendenza che l'individuo pur sempre conserva rispetto al proprio orizzonte culturale di riferimento e che costituisce il fondamento stesso della sua dignità in quanto soggetto libero e razionale.

Qui, in effetti, possiamo rintracciare il cruciale oggetto del contendere del dibattito filosofico tra liberali e comunitari: la questione 'ontologica' della possibilità dell'individuo di distaccarsi e distanziarsi rispetto al proprio particolare orizzonte di senso e il problema della misura di tale distanziamento. Volendo, potremmo tradurre la questione nei termini più tradizionali del conflitto tra una concezione assoluta e una situata della libertà.

Secondo i difensori di un modello situato di libertà, la libertà umana è effettiva solo quando consiste nella facoltà di scegliere tra possibilità umanamente significative, non quando è mero arbitrio. Come dice Taylor (1979b, p. 213), la libertà ha senso solo come "*exercise-concept*", in quanto, cioè, è limitata e definita nel suo esercizio da distinzioni qualitative che ne rappresentano la condizione stessa di possibilità. In quest'ottica una concezione 'bruta', non qualificata della libertà è "*self-defeating*", la nega cioè come libertà (significativa) nel momento stesso in cui l'afferma enfaticamente come possibilità totalmente indeterminata di scelta.

Stando così le cose, l'individuo può dirsi libero solo se la sua libertà si dispiega in un orizzonte di senso di cui l'individuo stesso non dispone pienamente. Contrariamente all'opinione ampiamente diffusa nelle nostre società, l'uomo non è massimamente libero quando è sottratto a ogni vincolo e posto in una sorta di vuoto pneumatico legislativo e morale – non è libero *assolutamente* – bensì è libero quando può muoversi all'interno di un orizzonte che non è definito se non in piccola parte dalla sua creatività individuale o dalla sua capacità di scelta. In altre parole, l'uomo è libero quando si muove virtuosamente all'interno di quel circolo in cui hanno uguale peso l'attività e la passività tipiche della condizione umana.

Viceversa, le prospettive più tradizionalmente liberali vedono in questa concezione della libertà umana una negazione del fondamento stesso della dignità umana. Alle loro spalle si evidenzia, in definitiva, una matrice sostanzialmente kantiana che le induce a difendere strenuamente l'idea che l'uomo in quanto essere razionale conserva sempre una misura di spontaneità e d'indipendenza rispetto al contesto in cui esso esercita la sua facoltà di scelta e che proprio in ciò consista la dignità suprema della persona. In questo senso l'individuo non ha obblighi intrinseci nei confronti della propria cultura di riferimento, se non in quanto bene che è strumentalmente (e quindi contingentemente) utile allo sviluppo della capacità umana di scegliere, la quale si fonda però in ultima istanza su una sorta di libertà trascendentale.

Proprio in questo punto s'inserisce il cuneo della critica tayloriana che da questo punto di vista si pone chiaramente sulla scia della celebre critica rivolta da Hegel alla libertà astratta dell'illuminismo radicale.

In conclusione, l'"individualismo olistico" di Taylor si basa su un ritratto dell'uomo – su una particolare ontologia dell'umano – in cui la componente di passività, di opacità dell'esistenza riveste un ruolo *altrettanto* cruciale della componente attiva. A suo avviso, solo una debita considerazione di entrambi i momenti può consentire di cogliere appieno il senso della complessa relazione che unisce gli individui alla comunità.

Bibliografia

Kymlicka W. 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989

Smith N. 2002, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge 2002

Taylor 1971, *Interpretation and the Sciences of Man*, in Id., *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-57

Taylor 1979a, *Atomism*, in Id., *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210

Taylor 1979b, *What's Wrong with Negative Liberty*, in Id., *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 211-229, trad. it. *Che cosa non va nella libertà negativa*, in I. Carter, M. Ricciardi, a cura di, *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996

Taylor 1981, *Understanding and Explanation in the Geisteswissenschaften*, in S. Holtzman, C. Leich (a cura di), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge, London 1981, pp. 191-210

Taylor 1983, *Social Theory as Practice*, in Id., *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 91-114

Taylor 1989a, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., trad. it. 1993, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano

Taylor 1989b, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1995, pp. 181-203, trad. it. 1992, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara, a cura di, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 137-168

Taylor, 1990, *Irreducibly Social Goods*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995, pp. 127-145

Taylor 1992, *To Follow a Rule*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995, pp. 165-180

Taylor 2002a, *On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th*, intervista a cura di H. Rosa e A. Laitinen, in A. Laitinen, N. Smith, a cura di, *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, «Acta philosophica fennica», vol. 71, 2002, pp. 165-195

Taylor 2002b, *Modern Social Imaginaries*, «Public Culture», 1, 2002, pp. 91-124