

Francesca Caputo*

Identità e riconoscimento in Charles Taylor



Suggested citation for this article:

Caputo, F. (2013), «Identità e riconoscimento in Charles Taylor», in
*Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche
e Sociali*, n.13: 86-97;
URL: http://www.topologik.net/Francesca_Caputo_Topologik_Issue_n.13_2013_essay_II.pdf

Subject Area:

Social Studies

Riassunto

Il modello della *politica della differenza*, proposto da Charles Taylor, sulla scia di una concezione di liberalismo 'ospitale', si esplica in un percorso teso a rispettare le dimensioni ontologiche della dignità di differenti culture, tradizioni culturali e modi di vita. L'essere un sé, costruito in termini di dialogo e di dialettica di un riconoscimento reciproco tra culture, rinvia, nella riflessione di Taylor, al mantenimento dei singoli significati intersoggettivi o comuni di determinati spazi sociali, morali, narrativi.

Parole chiave: soggetto; narrazione; autenticità; linguaggio; comunità

Abstract

The model of the *politic of difference*, proposed by Charles Taylor, in the wake of a conception of liberalism 'hospitable', unfolds in a journey aimed to comply with the ontological dimensions of the dignity of different cultures, of cultural traditions and ways of life. Being a self, constructed in terms of dialogue and dialectic of mutual recognition between cultures, refers, in the Charles Taylor's reflection, to the safeguarding of single, intersubjective or common meanings of specific social, moral, narrative spaces.

Keywords: subject; narration; authenticity; language; community

*Dottore di ricerca in *Modelli di Formazione – Analisi teorica e comparazione* e *Culture della materia* in Pedagogia generale presso l'Università della Calabria.

Formare e definire la propria identità, non solo come individui di una determinata comunità particolare, ma anche come cultura in generale, presupponendo tale potenzialità in modo analogo in tutti¹, è sicuramente uno dei modi migliori per favorire forme di convivenza ispirate al multiculturalismo. Compito di una politica democratica è quello di promuovere la pluralità delle culture, evitando ingiustificate esclusioni. Legata a questa indispensabile esigenza la *politica del riconoscimento* di Taylor richiama il valore forte del reciproco riconoscersi nelle differenti prospettive di valore su sé e sul mondo, nelle proprie appartenenze religiose, culturali, etiche, in un tessuto vitale di relazioni formate dall'essere-in-comune proprie di una comunità. La nostra umanità, fatta di socialità, riconoscimento e reciprocità, nella sua inalienabile dignità, si realizza nell'inter-relazione dei rapporti di vita. Questo spazio comune, in cui l'identità è, *de facto*, destinata a trovarsi, sulla scorta della *politike koinonia* aristotelica e della *Sittlichkeit* teorizzata da Hegel, ha un ruolo importante nella costruzione di un orizzonte condiviso. Questo orizzonte interessa il bene comune sulla base di quella che Hans-Georg Gadamer definisce una intesa sociale, una intesa che è, al contempo, una intesa morale. Come spiega molto bene Gadamer, chi si ritrae dal rapporto di reciprocità io-tu, per tornare presso di sé, modifica il rapporto e distrugge l'impegno morale che esso rappresenta²; “allo stesso modo, chi si ritrae dal rapporto vivente con la tradizione storica, distrugge il senso vero di questa tradizione”³. Sulla scia tracciata da Gadamer con concetti come *tradizione=linguaggio, coscienza storica e coscienza della determinazione storica*, Charles Taylor propone un percorso di riconoscimento in cui l'espressione del sé si dipana nella sua unicità in coerenza con i suoi riferimenti storici nel circuito identitario sociale, etico e politico di una comunità. Ciò implica la capacità di riconoscere e rispettare il valore di culture diverse cogliendo l'autenticità che le caratterizza e le distingue. La modernità ha messo tra parentesi la nozione di comunità sociale in senso non solo specifico, ma anche generale, incentrandosi sostanzialmente sulle questioni della vita individuale o del singolo. Ovviamente, l'economia di mercato o capitalista suggeriva, *per definitionem*, l'individualismo e non il collettivismo, la concorrenza e non la solidarietà, il profitto in mano a pochi e non il bene di tutti. Sotto questi presupposti, la ricerca del bene comune si è trasformata in ricerca di soddisfazione individuale o del particolare, in lotta per il *sé* e non per il *noi*. Tutto ciò ha determinato quel modo di essere

¹Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 6a ed. 2005, p.28.

²Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano XII ed. 1999, p. 417.

³*Ibidem* (corsivo nel testo).

sicuramente inautentico e di conformità all'esistente che riscontriamo ovunque nel rapporto con l'altro e con le cose; un modo di essere che ha ostacolato il venire alla luce di un'identità dell'essere-nel-mondo e di essere-con-gli-altri, per utilizzare alcune categorie centrali che da Dilthey, passando per Husserl, vanno fino ad Heidegger.

L'idea del riconoscimento, sviluppata da Taylor, rientra nell'idea – se vogliamo – *originaria* di comunità e di senso di comunità; senso che, in parte, è espresso già nell'idea di comunità in Aristotele⁴: perseguire, cioè, il bene comune partendo proprio dalla *politeia* in cui la sfera pubblica/politica è, allo stesso tempo, *paideia* del cittadino e per il cittadino e dove uguaglianza significa ancora – almeno per i *cittadini liberi* – poter decidere direttamente sulle questioni pubbliche. Ovviamente, parliamo della *paideia* riservata ai *cittadini liberi* e non della *paideia* riservata agli schiavi. Questa concezione aristotelica, caratterizzata ancora da una dimensione politico-sociale pertinente *per natura* all'uomo⁵, è stata, forse non a caso, ripresa anche da Hannah Arendt che – similmente a Taylor⁶ – ha ritenuto giusto staccarsi dagli ideali della modernità, soprattutto nelle sue tendenze omogeneizzanti e unificanti se non totalizzanti. La Arendt – similmente a Theodor Adorno che aveva rovesciato la dialettica hegeliana dell'identico per il recupero del non-identico, pensando a questo punto, radicalmente, in termini di *dialettica negativa* – ha definito l'uguaglianza moderna della sfera sociale: uniformità di pensiero ed opera, logica dell'identità, “riconoscimento politico e giuridico del fatto che la società ha conquistato l'ambito pubblico e che distinzione e differenza sono diventate faccende private dell'individuo”⁷. Su questa scia che va da Aristotele a Rousseau, passando per Hegel fino a Fanon, la vera questione posta in campo da Taylor è il *reciproco riconoscersi*, il diritto cioè alla particolarità, attraverso la *mediazione* della differenza.

Il problema del riconoscimento, a distanza di secoli, rimane oggi ancora un problema aperto. Per Axel Honneth che, come Taylor, ha posto al centro della sua teoria politica proprio la questione del *riconoscimento*, nessuno autore classico (con la significativa eccezione di Hegel che da questo punto di vista rappresenta un precursore isolato) ha considerato il principio del riconoscimento, in quanto tale, quale fondamento dell'etica⁸. Nell'interpretazione di Honneth, esponente della *teoria critica*, il riconoscimento è incarnato nelle pratiche sociali, nella vita comunitaria, in quello spirito oggettivo o oggettivo

⁴Cfr. Aristoteles, *Trattato della Politica di Aristotele: volgarizzamento dal greco* / per Matteo Ricci con note e discorso preliminare - Le Monnier, Firenze 1853, Libro primo, capitolo primo, p. 1-7.

⁵Cfr. *ivi*, Libro primo, capitolo primo, pp. 5-6.

⁶Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 3-14.

⁷H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 7a ed. 1999, p. 30.

⁸Cfr. A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura e trad. it. di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, p.6.

(*objektiver Geist*), in cui – hegelianamente – il singolo si emancipa dalla particolarità dei suoi interessi privati sciogliendosi nella *comunità etica* nella quale (e solo nella quale) realizza o, meglio, trova le possibilità di realizzare se stesso (*Selbstverwirklichung*). La lotta per il riconoscimento, come Hegel ha mostrato, per così dire, nella metafora della dialettica intrinseca al rapporto *servo-padrone*, che non è altro che il passaggio dalla coscienza (*Bewusstsein*) all'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*), si articola, anche in Honneth, come tensione tra *identità* e *opposizione*. Le esperienze di riconoscimento, nel senso della tensione a cui Honneth fa esplicito riferimento, rispecchiano ciò che può essere definito un irreversibile conflitto sociale⁹. Si tratta, nel senso di Honneth, di “lotta per il riconoscimento”, di lotta contro forme di trattamento ingiuste che ci rendono vulnerabili e, spesso, hanno l'effetto di impedire l'auto-orientamento ad una vita dignitosa. Anche in Taylor la questione del riconoscimento percorre una prospettiva di ricerca che – in un certo senso – possiamo definire hegeliana. Iscrivendo la sua *politica del riconoscimento* nell'irriducibile nesso riconoscimento-identità, Taylor allinea il suo modello all'idea hegeliana di riconoscimento. Oggetto centrale della riflessione è il problema dell'imporre di alcune culture (dominanti) su altre (subalterne) e i riflessi che questa imposizione ha in termini di scontro/confronto/convivenza tra la diversità delle culture reali storiche e le specifiche narrazioni culturali. La configurazione di un concreto scenario interculturale, richiede ai leader e ai membri della società maggioritaria o *mainstream* l'obbligo di entrare in contatto con i membri delle minoranze, cercando insieme a questi ultimi nuove soluzioni per risolvere i conflitti e poi collaborare proficuamente per attuarle sul solco tracciato, per esempio, da Job Cohen, quando era sindaco di Amsterdam¹⁰. Nella gran parte della storia dell'uomo la dimensione propriamente sociale del riconoscimento ha offerto, purtroppo, scenari tristemente conflittuali. L'arroccamento delle identità nella sola dimensione della propria irriducibilità ha contribuito ad alimentare intorno a ciò che è distinto e differente pregiudizi, assiomi, dogmatismi, sovrastrutture... Il nostro essere individui, singoli e irripetibili, si esperisce in relazione ad una dimensione propria (soggettiva-biologica-corporea) e ad una dimensione esterna (lo spazio comune condiviso). Rimane sempre presente la forte connessione tra interno ed esterno con cui il complesso edificio del soggetto deve interagire, confrontarsi e accompagnarsi. L'oggetto, l'altro-da-sé, viene sempre integrato nel soggetto, contribuendo a costruirlo, ad animarlo. Le teorie antiche, moderne e quelle più recenti confermano questa complessa circolarità;

⁹Si veda: A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, trad. it. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002

¹⁰Cfr. Ch. Taylor, «Cittadini modello. Così una vita migliore aiuta l'integrazione» (parte del testo di Charles Taylor, “Paure e bugie d'Europa”, pubblicato su *Reset*), trad. it. di E. Del Sero, *la Repubblica*, 14/07/2011, p.61

si è ben coscienti del fatto che l'integrazione tra interno ed esterno è un problema centrale nella costituzione del soggetto. I due livelli sono interdipendenti: il soggetto non può acquisire consapevolezza di sé senza mettersi in relazione con l'esterno in processi di interazione e comunicazione. Nell'ambito di questa complessa tematica sono state sviluppate e confrontate diverse soluzioni. Oggi l'argomento è ancora più attuale, le teorie si accavallano, ma ciò che risulta evidente è che ci troviamo sempre ancora di fronte ad un'incessante lotta per il riconoscimento dell'altro: dell'altro che è diverso da noi e che ha bisogno di essere compreso e valorizzato.

Taylor definisce il riconoscimento "un bisogno umano vitale"¹¹, determinante per il formarsi dell'identità personale; in assenza di questo riconoscimento le persone possono rimanere imprigionate in concezioni di sé *false, distorte e impoverite*¹². Un riconoscimento che non è ritenuto adeguato dal soggetto, costituisce un danno per la costruzione dell'identità della persona. Esempi in tal senso sono per Taylor: a) la condizione, evidenziata soprattutto dalla critica femminista, delle donne che nelle società patriarcali sono state costrette ad accettare e ad interiorizzare un'immagine di sé svalutata, inferiore, che le ha condannate a una scarsa autostima; b) l'immagine riduttiva dei neri così come diffusa sistematicamente dai bianchi per generazioni; c) la proiezione di un'immagine inferiore, incivile, che ha riguardato i popoli indigeni e colonizzati in generale da parte degli europei¹³. Su questo punto, analoga la critica formulata da Habermas quando sottolinea che sia nella regolamentazione di materie culturalmente delicate (come la lingua ufficiale, il curriculum scolastico, lo statuto di chiese e comunità religiose, ecc.) sia in questioni più ordinarie (riguardanti, per esempio, il diritto di famiglia o le convivenze "more uxorio", la delimitazione tra sfera privata e pubblica, ecc.) non si rispecchia altro che l'autocomprensione etico-politica di una cultura di maggioranza predominante per tutta una serie di ragioni storiche¹⁴. Anche per Habermas, queste forme di dominio di una cultura su un'altra spesso portano le minoranze offese, anche all'interno di comunità repubblicane, che formalmente garantiscono ad ogni cittadino eguali diritti, ad intraprendere battaglie culturali contro le culture di maggioranza (valgano gli esempi della popolazione francofona in Canada, dei valloni in Belgio, dei baschi e dei catalani in Spagna, ecc.)¹⁵. Taylor nella sua analisi segue Fanon,

¹¹Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p.10.

¹²"Il non riconoscimento o misriconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito" (*ivi*, p. 9).

¹³Cfr. *ivi*, p.10.

¹⁴Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. e a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 156-157.

¹⁵Cfr. *ivi*, p. 157.

teorico dell'anticolonialismo e dell'antimperialismo¹⁶, quando sottolinea che il riconoscimento forgia l'identità: i gruppi dominanti tendono a consolidare la propria egemonia infondendo nei dominati un'immagine di inferiorità¹⁷. Il punto su cui Taylor insiste, condiviso anche dall'impostazione intersoggettivista della teoria discorsiva, è che le teorie liberali finiscono col porre poca attenzione alle differenze culturali come richiederebbe una corretta prassi multiculturale. Nel cercare risposte adeguate al problema, Taylor si avvale del paradigma del riconoscimento reciproco come *conditio sine qua non* di formazione dell'identità personale e collettiva. Per Taylor, occorre prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, cioè il suo carattere fondamentale *dialogico*; carattere che è stato quasi completamente distrutto dall'imporsi del *logos razionalistico*, come unico *logos* capace di verità, e reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale¹⁸.

In Taylor, l'identità della persona è il prodotto di un autorealizzarsi nelle relazioni dialogiche con gli altri, attraverso l'acquisizione di un *ricco linguaggio espressivo umano* che non riguarda solo le parole che pronunciamo, ma anche altri modi di espressione e forme di linguaggio nelle quali cresciamo e che ci definiscono in quanto persone, come i linguaggi dell'arte, della gestualità, dell'amore, ecc.¹⁹. Nell'introduzione a questi linguaggi emerge il ruolo determinante dell'*interazione* con gli "altri significativi" (Mead) con cui l'io si confronta e dalla quale riceve simboli e gesti fondamentali grazie ai quali poter interpretare il senso delle proprie azioni²⁰. Acquista rilievo, entro questa prospettiva, l'ideale dell'autenticità²¹ che implica creazione e costruzione, oltre che scoperta, originalità e, non di rado, opposizione alle regole della società e, persino, potenzialmente, la messa in discussione di ciò che riconosciamo come campo della moralità. Allo stesso tempo, l'autenticità esige l'apertura a orizzonti di significato (giacché altrimenti la creazione perde lo sfondo che solo può salvare dall'irrelevanza) e, non da ultimo, ciò che potremmo definire un'auto-definizione nel dialogo²². Lo sviluppo dell'ideale dell'autenticità, già presente nell'antichità e che si arricchisce di nuove determinazioni grazie ai Padri greci e latini e, soprattutto, con Boezio e Tommaso

¹⁶Si veda F. Fanon, *I dannati della terra*, pref. di J.-P. Sartre, trad. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 1962.

¹⁷Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 54.

¹⁸Cfr. *ivi*, p. 17 (corsivo nel testo)

¹⁹Cfr. *ivi*, p. 17.

²⁰Cfr. G. H. Mead, *Mente, sé, società*, trad. it. di R. Tettucci, Giunti, Firenze-Milano 1a ed. nella collana "I Classici della psicologia": 2010, p.90

²¹Su questo tema si veda: Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Canadian Broadcasting Corporation, Eleventh printing 2013 (originally published in Canada in 1991 under the title *The Malaise of Modernity*), cfr. p. 25 sgg.

²²Cfr. *ivi*, p. 78.

d'Aquino, in Taylor viene fatto risalire nel suo compiuto sviluppo a Rousseau a cui associa l'emergere di una 'politica della dignità'. Tracce importanti in questo senso, che si trovano anche nel teologo e filosofo tedesco Herder, sono riconducibili all'idea "che ogni individuo abbia il proprio modo d'essere, definito nella sua cultura, che ogni identità sia singolare e per realizzarsi necessiti dell'orizzonte di una lingua, di una cultura"²³. Non si forma alcuna identità se non nel contesto dell'autenticità di essere se stessi. Il sé autentico è quello che rimane fedele ai caratteri di unicità e irripetibilità di ogni soggetto umano e che desidera in quanto tale il riconoscimento dell'altro per acquisire un'identità completa e autentica. Il concetto di *autenticità* tayloriano, sulle orme di Rousseau, di Herder e dell'espressivismo romantico, richiama la necessità di concepire la vita dell'io come un movimento di espressione di sé, dei propri sentimenti e delle proprie emozioni²⁴, sostenendo una concezione dell'uomo in quanto essere 'espressivo' e 'comunicativo'. Si tratta, perciò, di valorizzare l'individuo nella sua storicità in quanto la rilevanza dell'identità comunitaria è data dall'essere in situazione, o verosimilmente dall'essere legata ad un determinato orizzonte sociale e storico di valori, in altri termini: essa non è mai fuori dai singoli contesti contingenti. L'eguale trattamento che concerne le persone diseguali implica la considerazione di un doppio momento: particolare e universale²⁵; l'eguale rispetto deve riguardare l'individuo sia come unicità originale e irripetibile sia come membro di una data comunità storica. L'individuo può realizzarsi in modo autentico ed efficace solo nell'orizzonte della vita sociale in accordo con il concetto aristotelico ed hegeliano di comunità e di beni pubblici²⁶. La cornice entro cui Taylor inserisce la nozione di sé sociale è un "individualismo olistico" che dà valore al radicamento ontologico, sociale, degli individui, ma nel contempo dà molto valore alla libertà e alle differenze individuali²⁷. Si produce frammentazione se gli individui vedono se stessi in termini sempre più atomistici, cioè come individui sempre meno legati ai loro concittadini da una condivisione di progetti e di fedeltà²⁸. La concezione liberale classica, anche se prescrive il rispetto della persona umana, della sua dignità, della sua libertà, non riesce a preservare e coltivare la diversità culturale a cui l'ideale dell'eguale rispetto delle

²³Ch. Taylor, *Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento. Intervista a Charles Taylor* [*De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance e Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste*, interviste a cura di P. de Lara, in G. Laforest e P. de Lara (sous la direction de), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 351-368], in *Etica e umanità*, a cura e trad. it. di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 318.

²⁴Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1994, p. 459.

²⁵Una disamina rigorosa di questo argomento si trova in L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

²⁶Cfr. Ch. Taylor, *Atomism*, in *Id., Philosophical Papers. Vol II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 187-210.

²⁷Cfr. Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 137-167.

²⁸Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p.131.

differenze²⁹ deve condurre, perché riproduce e tutela solo i valori delle culture dominanti. Ciò porta a quella disgregazione atomistica della comunità che anche Hegel aveva scorto nel liberalismo del suo tempo. A fronte di questo modello liberista imperialista, il modello proposto da Taylor è quello della *politica della differenza*, cioè dei diritti differenziati che, riconoscendo la diversità, realizzino e coltivino la particolarità. Col passaggio dall'*onore* alla *dignità* è nata una politica dell'universalismo che ha rivendicato l'eguale dignità di tutti i cittadini dal punto di vista dei diritti e dei titoli³⁰; la seconda trasformazione, l'affermarsi della nozione moderna di *identità*, ha invece dato origine a una "politica della differenza" che ci chiede di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo³¹. Anche secondo Habermas non si deve considerare l'aspetto dell'uguaglianza, il fatto cioè che le persone, in quanto persone, siano tra loro assolutamente uguali, a scapito dell'individualità, il fatto che, come individui, queste persone siano anche tra loro assolutamente diverse³². La "fusione degli orizzonti", di cui parla ampiamente Hans-Georg Gadamer, permette a Taylor di precisare tale questione attraverso "lo sviluppo di nuovi vocabolari comparativi grazie ai quali possiamo articolare questi contrasti"³³. Il *sé sociale*, nella visione di Taylor, è un sé radicato in una comunità linguistica e collocato entro un ben determinato quadro di riferimento che consente all'io di orientarsi nello spazio morale³⁴. L'identità della persona si costruisce, dunque, in stretta unione con le virtù morali e civiche in un determinato spazio e in un determinato tempo. O meglio, l'identità del sé può dirsi completa in una determinata realtà sociale ed etica entro cui si realizza il nostro essere persona e cittadino e questo processo di formazione si intreccia con la moralità dell'essere umano. La politica dell'eguale dignità, evocata tra gli altri da Kant, ha alla sua base una *potenzialità umana universale*, comune a tutti gli esseri umani, che ci assicura che ognuno merita rispetto, ed è una capacità così forte che estendiamo la proiezione che essa fornisce anche a persone che per una circostanza o per l'altra sono incapaci di attualizzarla in modo normale, come le persone con difficoltà funzionali o in coma irreversibile³⁵. Anche alla base di una *politica della differenza* si può porre una potenzialità universale, quella di formare e definire la propria identità, non solo come individui ma anche come cultura, e questa potenzialità deve essere rispettata allo stesso

²⁹Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 24.

³⁰Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 23

³¹Cfr. *ibidem*.

³²Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2^a ed. 2002, p.55.

³³Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p.56.

³⁴Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 44.

³⁵Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 28.

modo in tutti³⁶. Recentemente, però, avverte Taylor, è nata almeno in un contesto interculturale una richiesta molto più forte: quella di accordare un eguale rispetto a tutte le culture che di fatto si sono formate³⁷.

Un certo tipo di liberalismo dei diritti conserva come una reliquia una forma di politica dell'uguale rispetto che è inospitale verso la differenza perché tiene ferma l'applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti e vede con sospetto i fini collettivi³⁸. Sarebbe assurdo affermare che tale modello cerchi di abolire le differenze culturali, ma Taylor lo definisce 'inospitale' verso la differenza perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza, che essendo un fine collettivo, richiederà quasi inevitabilmente qualche variazione, da un contesto culturale all'altro, nel tipo di leggi che consideriamo ammissibili, come ha dimostrato chiaramente l'esempio del Québec (Canada)³⁹. Taylor ha partecipato anche attivamente al dibattito sulla questione del Québec legata alla presenza di una minoranza francofona. Insieme al sociologo Gérard Bouchard, ha presieduto la "Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences", creata nel febbraio del 2007 dal governo del Québec, il cui rapporto è stato reso pubblico nel 2008⁴⁰. Tra i punti messi in evidenza dal rapporto: integrazione, intercultura, laicità. La proposta di Taylor, sulla scia di un liberalismo "ospitale", aperto alle differenze, tenta di evitare i canoni omogeneizzanti e globalizzanti che appiattiscono il riconoscimento dell'alterità e i rischi di una formazione dell'identità imperniata sui propri criteri etnocentrici con la conseguente distruzione dell'alterità dell'altro e delle altre culture. "Irrealistica ed etnocentrica"⁴¹ considera, entro questo quadro, la teoria della giustizia di Rawls e distante si colloca rispetto al liberalismo universalistico verso cui propende Habermas, perché per Taylor è un "riflesso di culture particolari" e, quindi, rappresenterebbe "una sorta di contraddizione pragmatica, un particolarismo mascherato da universale"⁴². Habermas ritiene, invece, che la teoria del liberalismo universalistico non sia cieca di fronte alla tutela delle differenti forme di vita culturali e identità collettive. Non è necessario, secondo Habermas, compensare la concezione di *liberalismo 1*, accusata da Taylor di essere cieca alle differenze, con un modello di *liberalismo 2*,

³⁶Cfr. *ibidem*

³⁷Cfr. *ibidem*

³⁸Cfr. *ivi*, p. 48.

³⁹Cfr. *ibidem*

⁴⁰G. Bouchard, Ch. Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Report of the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (Québec: Gouvernement du Québec, 2008) [Bouchard & Taylor, Report].

⁴¹Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, cit., p. 145.

⁴²Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 29.

ospitale verso la differenza secondo Taylor, che introduca diritti collettivi supplementari⁴³. La concezione del *liberalismo I*, così come definita da Taylor, cieca alle differenze, in base a cui a tutti i consociati vengono garantite, sotto forma di diritti fondamentali, eguali libertà soggettive, è secondo Habermas insufficiente in quanto non riconosce la “*cooriginarietà* di autonomia privata ed autonomia pubblica”⁴⁴. Se, invece, si tiene presente il legame *interno* tra stato di diritto e democrazia, è chiaro che il “ ‘sistema dei diritti’ non possa essere cieco né verso le condizioni sociali diseguali né verso le differenze culturali”⁴⁵. Nel quadro del modello tayloriano è fondamentale il riferimento territoriale e culturale che rinvia ai valori e agli interessi dei membri. Si tratta di riconoscere l’eguale valore di culture diverse, di non lasciarle sopravvivere, ma di prendere atto che sono preziose⁴⁶. Sulle orme di Hegel, Taylor sviluppa l’idea di una soggettività contestuale, che si basa sul nesso riconoscimento-linguaggio, dove il linguaggio è il mezzo attraverso cui si realizza l’autoconsapevolezza di sé e dell’altro. Nei processi storico-sociali, attraverso il linguaggio, si creano forme di riconoscimento e comunanza in riferimento ad uno spazio morale e a una condizione umana comune. L’identità di un individuo è data da un generale riferimento a valori forti che riguardano la consapevolezza di ciò che è bene e di ciò che è giusto e che lo costituiscono in quanto essere umano e nel suo divenire e a cui si rapporta in termini *riflessivi* attraverso un resoconto narrativo. Per l’identità o significatività della propria esistenza non possiamo fare a meno di concepire la nostra vita in termini narrativi come una “ricerca”⁴⁷. Sulle orme soprattutto di Ricoeur, il concetto di identità scorre in un dato spazio-tempo, in una data comunità storica in cui l’individuo agisce⁴⁸, ma al contempo il senso della sua azione gli è accessibile solo attraverso un lavoro narratologico: nello stesso momento in cui il sé si comprende attraverso la narrazione, si costruisce. Dobbiamo raccontare quello che ci succede, decifrare e dare nome a quello che ci circonda, reinventandoci ogni giorno, per sapere chi siamo, per comprendere noi stessi attraverso una strada di segni e simboli. In tal modo, la mediazione narrativa, senza disperdersi in una successione incoerente di avvenimenti, permette al soggetto di riscrivere (nel senso di Rorty), nel corso della sua vita, differenti trame dell’esistere. L’identità in Ricoeur è, cioè, dialettica tra *idem* e *ipse*,

⁴³Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa, cit., p. 73.

⁴⁴Cfr. *ivi*, p. 69.

⁴⁵Cfr. *ibidem*

⁴⁶Cfr. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 52.

⁴⁷Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, cit., p. 73.

⁴⁸Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol.3: *Il tempo raccontato*, trad. it. di G. Grampa, Jaka Book, Milano 1988, p. 375.

tra identità sostanziale o formale e identità narrativa⁴⁹. “La nozione di identità narrativa – così Ricoeur – mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all’individuo”⁵⁰. Tesi rafforzata e avvalorata da Charles Taylor secondo cui l’uomo prende forma nella comunità attraverso l’essere oggetto e soggetto di una o più narrazione edificante. L’identità comunitarista “necessariamente ha uno spessore temporale e una struttura narrativa”⁵¹. Questa prospettiva, che definisce anche la nostra ‘identità politica’, include la nostra condizione storica, finita, relazionale. Un individuo, una istituzione, un popolo acquisiscono una consapevolezza più o meno estesa della propria dignità ontologica nella misura in cui si raccontano, nella misura in cui si rapportano alla storia delle loro azioni e queste azioni, come ha messo in rilievo anche MacIntyre, diventano comprensibili entro ‘narrazioni storiche’ in cui si collocano e che gli conferiscono senso e significato⁵². Il concetto di identità narrativa implica, taylorianamente, una comprensione del sé in termini di autointerpretazione e autocomprensione. L’autocomprensione o cura di sé è confermata e rafforzata dal riconoscimento intersoggettivo nel contesto dello scambio dialogico all’interno delle dinamiche storiche di culture, tradizioni culturali e modi di vita di riferimento. In considerazione del contesto politico comunitario entro cui vive e agisce in autonomia e libertà, il soggetto tenta di ricostruire il significato, i nessi e le radici della sua cultura e del suo essere più profondo.

⁴⁹Cfr. *ivi*, p. 376.

⁵⁰Cfr. *ibidem*.

⁵¹Ch. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, cit., p. 71.

⁵²Cfr. A. C. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, revisione, cura, introd. di M. D’Avenia, (revisione basata sulla seconda edizione in lingua inglese di P. Capriolo, Feltrinelli, Campi del sapere, 1988), Armando 2009 (prima rist.), p.257.

References/Bibliography:

- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 7a ed. 1999
- Aristoteles, *Trattato della Politica di Aristotele: volgarizzamento dal greco / per Matteo Ricci con note e discorso preliminare* - Le Monnier, Firenze 1853
- Boezio S., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979
- Bouchard G. - Taylor Ch., *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Report of the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (Québec: Gouvernement du Québec, 2008) [Bouchard & Taylor, Report], 2008
- D'Aquino T., *La somma teologica*, volume tre, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985
- Dilthey W., *Critica della ragione storica*, introd. e trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954
- Fanon F., *I dannati della terra*, pref. di J.-P. Sartre, trad. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 1962
- Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, trad. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano XII ed. 1999
- Habermas J. – Taylor Ch., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa (opera originale di J. Habermas), trad. it. di G. Rigamonti (opera originale di Ch. Taylor), Feltrinelli, Milano 6a ed. 2005
- Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. e a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998 (prima ristampa)
- Heidegger M., *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 2a ed. 2009
- Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura e trad. it. di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010
- Honneth A., *La lotta per il riconoscimento*, trad. it. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002
- Horkheimer M. - Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, introd. di C. Galli, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 4a ed. 1997
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994
- MacIntyre A.C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, revisione, cura, introd. di M. D'Avenia, (revisione basata sulla seconda edizione in lingua inglese di P. Capriolo, Feltrinelli, Campi del sapere, 1988), Armando, Roma 2009 (prima rist.)
- Mead G. H., *Mente, sé, società*, trad. it. di R. Tettucci, Giunti, Firenze-Milano 1a ed. nella collana "I Classici della psicologia": 2010
- Rawls J., *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, rev. e cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 6a ed. 1997
- Ricoeur P., *Tempo e racconto*, vol.3: *Il tempo raccontato*, trad. it. di G. Grampa, Jaka Book, Milano 1988
- Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, pref. di A.G. Gargani, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 3a ed. 2008
- Taylor Ch., «Cittadini modello. Così una vita migliore aiuta l'integrazione» (parte del testo di Charles Taylor, "Paure e bugie d'Europa", pubblicato su *Reset*), trad. it. di E. Del Sero, *la Repubblica*, 14/07/2011
- Taylor Ch., *Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento. Intervista a Charles Taylor [De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance e Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste]*, interviste a cura di P. de Lara, in G. Laforest e P. de Lara (sous la direction de), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 351-368], in *Etica e umanità*, a cura e trad. it. di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004
- Taylor Ch., *Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1984
- Taylor Ch., *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999
- Taylor Ch., *Philosophical Papers. Vol II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press 1985
- Taylor Ch., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1994
- Taylor Ch., *The Ethics of Authenticity*, Canadian Broadcasting Corporation, Eleventh printing 2013 (originally published in Canada in 1991 under the title *The Malaise of Modernity*)
- Taylor Ch., *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992
- Wingert L., *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993